Jakub Kloc-Konkołowicz

Wykłady z filozofii społecznej

Tom 2

redakcja naukowa i opracowanie tekstów
Michał Dobrzański i Jan Molina

WUW

Tom 2

Wykłady z filozofii społecznej



Kadr z nagrania wykładu z 19.05.2020

Jakub Kloc-Konkołowicz

Wykłady z filozofii społecznej

Tom 2

redakcja naukowa i opracowanie tekstów
Michał Dobrzański i Jan Molina

WYDAWNICTWA UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO
WUW

Recenzje: *Justyna Nowotniak*, *Anna Szyrwińska-Hörig*

Redaktor prowadzący: *Małgorzata Yamazaki*

Redakcja: *Ewa Pajestka-Kojder*

Redakcja techniczna: *Maryla Broda*

Korekta: *Magdalena Orczykowska*

Indeks: *Krystyna Komorowska*

Projekt okładki i stron tytułowych: *Katarzyna A. Jarnuszkiewicz*

Zdjęcie na s. 2 (t. 1) – archiwum prywatne rodziny Autora
Zdjęcia na s. 58 (t. 1) i s. 2 (t. 2) – kadry z wykładów nagranych przez Autora

Skład i łamanie: *Dariusz Górski*

Projekt wspierany przez Polsko-Niemiecką Fundację na rzecz Nauki.
Gefördert aus den Mitteln der Deutsch-Polnischen Wissenschaftsstiftung.
Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Warszawski („Inicjatywa Doskonałości – Uczelnia Badawcza"), Wydział Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego oraz Fundację Uniwersytetu Warszawskiego.











© Copyright by Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego Warszawa 2026
© Copyright by Małgorzata, Mateusz, Barbara Kloc-Konkołowicz, Warszawa 2026
Publikacja na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa 4.0 PL (CC BY 4.0 PL) (pełna treść wzorca dostępna pod adresem: https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode.pl).

Michał Dobrzański, ORCID 0000-0002-0718-643X, Uniwersytet Warszawski
Jan Molina, ORCID 0009-0003-6534-2749, Uniwersytet Warszawski

ISBN 978-83-235-7166-7 (tom 1–2)
ISBN 978-83-235-7159-9 (druk) ISBN 978-83-235-7160-5 (e-pub)
ISBN 978-83-235-7161-2 (pdf online)

Książka do pobrania w wolnym dostępie na stronie Wydawnictw UW:
https://wuw.pl/data/include/cms//Wyklady_z_filozofii_spolecznej_tom2_Kloc_Konkolowicz_Jakub_2026.pdf

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego
02-678 Warszawa, ul. Smyczkowa 5/7
e-mail: wuw@uw.edu.pl
księgarnia internetowa: www.wuw.pl

Wydanie 1, Warszawa 2026

Spis treści

TOM 1

Słowo wstępne 7
Przedmowa 9
Nota edytorska 25
Informacje o projekcie i podziękowania 35
Tabela układu treści 37
Tabela chronologii nagrań 55
Wykład 1: Filozofia społeczna (I), 20.10.2020 59
Wykład 2: Filozofia społeczna (II), Hobbes (I), 27.10.2020 . 78
Wykład 3: Hobbes (II), 03.11.2020 104
Wykład 4: Hobbes (III), 10.11.2020 130
Wykład 5: Hobbes (IV), 17.11.2020 156
Wykład 6: Hobbes (V), Locke (I), 24.11.2020 185
Wykład 7: Locke (II), 01.12.2020 214
Wykład 8: Rousseau (I), 08.12.2020 244
Wykład 9: Rousseau (II), 15.12.2020 271
Wykład 10: Rousseau (III), Kant (I), 22.12.2020 301
Wykład 11: Kant (II), 12.01.2021 334
Wykład 12: Kant (III), 19.01.2021 365
Wykład 13: Kant (IV), Fichte (I), 26.01.2021 401
Indeks nazwisk 435

TOM 2

Tabela układu treści 7
Wykład 14: Fichte (II), 23.02.2021 25
Wykład 15: Fichte (III), Hegel (I), 02.03.2021 62
Wykład 16: Hegel (II), 09.03.2021 106
Wykład 17: Hegel (III), 16.03.2021 147
Wykład 18: Hegel (IV), 23.03.2021 189
Wykład 19: Hegel (V), 30.03.2021. 228
Wykład 20: Hegel (VI), Marks (I), 05.05.2020 272
Wykład 21: Marks (II), Horkheimer i Adorno, 12.05.2020 . . 303
Wykład 22: Arendt (I), 19.05.2020 339
Wykład 23: Arystoteles, Arendt (II), 26.05.2020. 369
Wykład 24: Rawls (I), 02.06.2020 401
Wykład 25: Rawls (II), 09.06.2020 433
Podsumowanie: Filozofia społeczna (III), 09.06.2020 460
Bibliografia 465
Indeks nazwisk 477

Wykłady Jakuba Kloca-Konkołowicza z filozofii społecznej Tabela układu treści

TOM I **Wykład 1:** Filozofia społeczna (I) 20.10.2020	1.1 Definicja filozofii społecznej 1.2 Filozofia społeczna a socjologia 1.3 Podstawowe rozumienie filozofii społecznej 1.4 Ambitna koncepcja filozofii społecznej 1.5 Filozofia społeczna u Hegla, cz. 1 1.6 Społeczne źródło filozofii według Jaegera 1.7 Filozofia społeczna u Hegla, cz. 2 1.8 Normatywna i deskryptywna filozofia społeczna 1.9 Konstytutywny charakter pojęć w filozofii społecznej 1.10 Szkoła frankfurcka 1.11 Zadanie filozofii społecznej 1.12 Idee a rzeczywistość w filozofii społecznej 1.13 Problem uspołecznienia w filozofii społecznej 1.14 Filozofia społeczna a filozofia polityki, cz. 1	**Filozofia społeczna,** cz. 1
Wykład 2: Filozofia społeczna (II), Hobbes (I) 27.10.2020	2.1 Filozofia społeczna a filozofia polityki, cz. 2 2.2 Pojęcie pracy w filozofii społecznej 2.3 Transcendentalna filozofia społeczna Siemka 2.4 Indywidualizacja a uspołecznienie 2.5 Intersubiektywność podmiotu 2.6 Uznanie 2.7 Racjonalność w filozofii społecznej 2.8 Filozofia społeczna jako hermeneutyka nowoczesności	
	2.9 *Lewiatan* Hobbesa 2.10 Tönnies: wspólnota i stowarzyszenie 2.11 Nowoczesność koncepcji Hobbesa, cz. 1 2.12 Hobbes: kontrfaktyczność stanu natury 2.13 Habermasa interpretacja teorii Hobbesa 2.14 Hobbes: atomizm społeczny 2.15 Foucaulta interpretacja władzy u Hobbesa 2.16 Życie a twórczość Hobbesa 2.17 Hobbes: mechanicyzm a teoria polityczna 2.18 Trzy nieporozumienia dotyczące Hobbesa, cz. 1: kontrfaktyczność teorii	**Thomas Hobbes** (1588–1679)

	2.19 Trzy nieporozumienia dotyczące Hobbesa, cz. 2: status moralny człowieka w stanie natury 2.20 Teoria Hobbesa a fizyka Newtona 2.21 Trzy nieporozumienia dotyczące Hobbesa, cz. 3: altruizm 2.22 Hobbes: nominalizm, cz. 1: krytyka Kartezjusza
Wykład 3: Hobbes (II) 03.11.2020	3.1 Hobbes jako protoplasta liberalizmu 3.2 Hobbes o człowieku w *Lewiatanie* 3.3 Hobbes: nominalizm, cz. 2 3.4 Hobbes: wola 3.5 Hobbes: szczęście 3.6 Hobbes: moc 3.7 Hobbes: rozum 3.8 Hobbes: źródła konfliktu między ludźmi 3.9 Hobbes: równość ludzi, cz. 1 3.10 Hobbes: wzajemna nieufność 3.11 Hobbes: równość ludzi, cz. 2: nowoczesny egalitaryzm 3.12 Hobbes: aspołeczność człowieka 3.13 Wątki hobbesowskie u Kanta 3.14 Hegla polemika z Hobbesem 3.15 Hobbes: stan wojny 3.16 Habermasa krytyka Hobbesa 3.17 Rawls a wymiar prudencjonalny i racjonalny u Hobbesa 3.18 Hobbes: pierwsze dwa prawa natury 3.19 Hobbes: ograniczenia władzy suwerennej, cz. 1 3.20 Hobbes: wolność
Wykład 4: Hobbes (III) 10.11.2020	4.1 Hobbes: kolejne prawa natury 4.2 Hobbes: status praw natury 4.3 Hobbes: rola władzy suwerennej wobec praw natury 4.4 Hobbes: ustanowienie władzy suwerennej 4.5 Hobbes: status suwerena 4.6 Hobbes: prawo a siła 4.7 Rousseau polemika z Hobbesem 4.8 Hobbes: zasada państwa 4.9 Hobbes: istota umowy społecznej 4.10 Hobbes o monarchii 4.11 Hobbes: jedność państwa 4.12 Hobbes: kryterium adekwatności państwa 4.13 Hobbes: uprawnienia suwerena, cz. 1 4.14 Nowoczesność koncepcji Hobbesa, cz. 2

	4.15 Hobbes: uprawnienia suwerena, cz. 2 4.16 Schmitta interpretacja Hobbesa 4.17 Habermasa krytyka interpretacji Schmitta 4.18 Hobbes jako protoplasta liberalizmu	
Wykład 5: Hobbes (IV) 17.11.2020	5.1 Hobbes: egalitaryzm prawny 5.2 Hobbes: wolność poddanych 5.3 Zasada wolności gospodarczej 5.4 Wolność w liberalizmie i republikanizmie a Hobbes 5.5 Hobbes: koncepcja wolności 5.6 Hobbes: kompatybilizm 5.7 Polemiki ze stanowiskiem Hobbesa: Habermas, Kant, Horkheimer 5.8 Hobbes: ograniczenia władzy suwerennej, cz. 2 5.9 Hobbes: pozytywizm prawniczy 5.10 Hobbes: kryteria prawa 5.11 Hobbes: zakres decyzji władzy suwerennej 5.12 Hobbes: władza suwerenna a władza sądownicza 5.13 Hobbes: władza suwerenna a korporacje 5.14 Hobbes: nowatorstwo koncepcji suwerenności 5.15 Foucaulta interpretacja stanu wojny u Hobbesa 5.16 Hobbes: homogeniczność władzy suwerennej 5.17 Nowoczesność koncepcji Hobbesa, cz. 3 5.18 Hobbes: problem kultu religijnego 5.19 Kanta polemika z Hobbesem, cz. 1: status umowy społecznej 5.20 Hobbes a tradycja niemiecka: różnica 5.21 Kanta polemika z Hobbesem, cz. 2: paternalizm	
Wykład 6: Hobbes (V), Locke (I) 24.11.2020	6.1 Kanta polemika z Hobbesem, cz. 3: samozobowiązanie 6.2 Kanta polemika z Hobbesem, cz. 4: kryterium prawomocności 6.3 Kanta polemika z Hobbesem, cz. 5: rozum publiczny i prywatny 6.4 Kantowskie pojęcie krytyki społecznej 6.5 Habermas o Kanta polemice z Hobbesem 6.6 Kanta polemika z Hobbesem, cz. 6: podsumowanie	

	6.7 Teoria Hobbesa a teoria Locke'a: wprowadzenie 6.8 Locke: cel *Drugiego traktatu o rządzie* 6.9 Locke: prawo naturalne 6.10 Locke: rola religii 6.11 Locke: stan natury 6.12 Locke: uprawnienia naturalne 6.13 Locke: indywidualne prawo sądzenia 6.14 Liberalna koncepcja władzy u Locke'a 6.15 Locke: wyjście ze stanu natury 6.16 Locke: niedogodność stanu natury 6.17 Locke: ustanowienie władzy politycznej 6.18 Locke: trzy istotne elementy koncepcji władzy 6.19 Locke: wolność, prawo, samowola 6.20 Locke: rodzaje władzy 6.21 Locke: nieposłuszeństwo obywatelskie 6.22 Republikańska krytyka liberalizmu Locke'a	**John Locke** (1632–1704)
Wykład 7: Locke (II) 01.12.2020	7.1 Locke: dwustopniowa umowa społeczna 7.2 Problem nieposłuszeństwa wobec władzy: Hobbes, Kant, Locke 7.3 Locke: ograniczenia władzy ustawodawczej 7.4 Trzy radykalne idee Locke'a według Rawlsa 7.5 Locke: problem pojęcia własności 7.6 Locke: geneza własności 7.7 Locke: praca jako źródło wartości 7.8 Locke: ograniczenia własności 7.9 Locke: teoria pieniądza 7.10 Locke: koncepcja obywatelstwa 7.11 Nozick o koncepcji własności Locke'a 7.12 Problem jednostronności ustanowienia własności: Locke, Rousseau, Kant 7.13 Własność a uznanie 7.14 Podsumowanie, cz. 1: uprawnienia władzy w klasycznym liberalizmie 7.15 Podsumowanie, cz. 2: liberalna koncepcja wolności 7.16 Podsumowanie, cz. 3: liberalna koncepcja państwa 7.17 Podsumowanie, cz. 4: geneza praw w liberalizmie 7.18 Habermas: etyczność i moralność 7.19 Habermas: krytyka liberalizmu 7.20 Schmitt: krytyka liberalizmu	

	7.21 Foucault o liberalizmie 7.22 Ekonomiczny model polityczności w liberalizmie	
Wykład 8: Rousseau (I) 08.12.2020	8.1 Trudność zaklasyfikowania teorii Rousseau 8.2 Rousseau: prezentacja postaci 8.3 Rousseau: powrót do natury 8.4 Skomplikowana recepcja Rousseau 8.5 Rousseau: przyrodzona wolność 8.6 Rousseau polemika z Hobbesem, cz. 1: prawo silniejszego 8.7 Rousseau polemika z Hobbesem, cz. 2: bezpieczeństwo a wolność 8.8 Rousseau: autonomia 8.9 Rousseau: dualizm człowieka prywatnego i obywatela 8.10 Rousseau: suwerenność ludu 8.11 Krytyka koncepcji Rousseau, cz. 1: tyrania większości 8.12 Krytyka koncepcji Rousseau, cz. 2: podatność na manipulację 8.13 Krytyka koncepcji Rousseau, cz. 3: biologistyczna wizja władzy 8.14 Krytyka koncepcji Rousseau, cz. 4: zmuszenie do wolności 8.15 Rousseau: wolność moralna i społeczna 8.16 Rousseau: człowiek stanu natury 8.17 Rousseau: alienacja, autarkia, autonomia 8.18 Rousseau: wola powszechna, cz. 1: wprowadzenie	**Jean-Jacques Rousseau** (1712–1778)
Wykład 9: Rousseau (II) 15.12.2020	9.1 Rousseau: wola powszechna, cz. 2: relacja do woli partykularnej 9.2 Rousseau: suwerenność 9.3 Rousseau: krytyka reprezentacji 9.4 Republikańska krytyka liberalizmu u Rousseau, cz. 1: partycypacja 9.5 Rousseau: ustawa 9.6 Habermasa krytyka Rousseau 9.7 Rousseau: wielkość i charakter wspólnoty politycznej 9.8 Rousseau: wola powszechna, cz. 3: ujęcie proceduralne i substancjalne 9.9 Kognitywne i deliberatywne rozumienie głosowania większościowego	

	9.10 Rousseau: wola powszechna, cz. 4: relacja do woli wszystkich 9.11 Rousseau: figura prawodawcy 9.12 Republikańska krytyka liberalizmu u Rousseau, cz. 2: *paideia* 9.13 Baczki interpretacja Rousseau: dwie umowy społeczne 9.14 Marksa polemika z Rousseau: dualizm człowieka prywatnego i obywatela 9.15 Podsumowanie: trzy odkrycia Rousseau 9.16 Rousseau: *List o widowiskach*, cz. 1	
Wykład 10: Rousseau (III), Kant (I) 22.12.2020	10.1 Rousseau: *List o widowiskach*, cz. 2 10.2 Wolność w republikanizmie i liberalizmie a Rousseau 10.3 Rousseau: polityczne znaczenie wspólnych praktyk i tradycji 10.4 Recepcja rousseauwskiego rozumienia wolności: Hegel, Rorty, Arendt 10.5 Wpływ Rousseau na filozofię niemiecką 10.6 Wpływ Rousseau na Kanta i Arendt	
	10.7 Kant: znaczenie *Uzasadnienia metafizyki moralności* 10.8 Kant: moralność a etyka 10.9 Kant: filozofia a potoczne przeświadczenia moralne, cz. 1 10.10 Kant: treść intuicji moralnej 10.11 Kant: dobra wola 10.12 Kantyzm a etyka intencji 10.13 Kant: maksyma działania 10.14 Kant: obowiązek, cz. 1 10.15 Kant: postępowanie moralne a skłonności 10.16 Kant: obowiązek, cz. 2 10.17 Kant: sprawdzian moralności czynu 10.18 Kant: filozofia a potoczne przeświadczenia moralne, cz. 2 10.19 Kant: etyka dla istot rozumnych 10.20 Kant: pojęcie imperatywu 10.21 Kant: imperatywy hipotetyczne 10.22 Kant: imperatywy hipotetyczne a imperatyw kategoryczny	**Immanuel Kant** (1724–1804)
Wykład 11: Kant (II) 12.01.2021	11.1 Kant: imperatyw kategoryczny, cz. 1: wprowadzenie 11.2 Kant: test uogólnialności maksymy, cz. 1	

	11.3 Kant: test uogólnialności maksymy, cz. 2: przykłady 11.4 Kant: test uogólnialności maksymy, cz. 3 11.5 Kant: test uogólnialności maksymy, cz. 4: rozumienie logiczne i wolitywne 11.6 Kant: obowiązki wobec siebie i innych 11.7 Kant: przykłady obowiązków wobec siebie 11.8 Kant: przykłady obowiązków wobec innych 11.9 Kant: imperatyw kategoryczny, cz. 2: formuła prawa przyrody 11.10 Kant: imperatyw kategoryczny, cz. 3: zakaz instrumentalizacji 11.11 Kant: imperatyw kategoryczny, cz. 4: formuła autonomii i wpływ Rousseau 11.12 Kant: państwo celów 11.13 Habermasa interpretacja kantowskiej idei autonomii 11.14 Kant: idea autonomii jako ludzkiej godności 11.15 Kant: krytyka heteronomicznych systemów etycznych 11.16 Kant: wolność a determinizm 11.17 Kant: transcendentalizm jako uzasadnienie filozofii moralnej 11.18 Kant: perspektywa autonomii i perspektywa przyrodoznawstwa 11.19 Kant: filozofia moralna a przesąd ludu	
Wykład 12: Kant (III) 19.01.2021	12.1 Kant: historia recepcji *Metafizyki moralności* 12.2 Kant: prawo a prawodawstwo 12.3 Kant: wola arbitralna, wola rozumna i chcenie 12.4 Kant: wolna wola 12.5 Kant a Hobbes: wolność i rozum 12.6 Kant: prawa natury i prawa moralne 12.7 Kant: prawa jurydyczne i prawa etyczne 12.8 Kant: obowiązki prawne i obowiązki etyczne 12.9 Kant: moralność, etyka i prawo, cz. 1 12.10 Kant: etyka a prawo, przykłady 12.11 Kant: legalność a moralność 12.12 Polemika z habermasowską interpretacją relacji prawa i moralności u Kanta 12.13 Kantowski idealizm w ujęciu prawa	

	12.14 Kant: trzy warunki prawidłowego użycia pojęcia prawa 12.15 Kant: moralność, etyka i prawo, cz. 2 12.16 Kant: wolność 12.17 Kant: prawo a imperatyw kategoryczny 12.18 Kant: wola arbitralna, wola rozumna i autonomia 12.19 Wolność jako zasada nowoczesnego świata 12.20 Kant: wolność a przymus i prawo 12.21 Kant: prawo i intersubiektywny wymiar wolności 12.22 Kant: antycypacja pojęcia uznania 12.23 Kanta polemika z Hobbesem, cz. 7: umowa społeczna jako obowiązek 12.24 Kant: komentarz do zasad Ulpiana 12.25 Kanta polemika z Hobbesem, cz. 8: jednostronny przymus hobbesowskiego suwerena 12.26 Wzajemny przymus a wzajemne uznanie	
Wykład 13: Kant (IV), Fichte (I) 26.01.2021 Uzupełnienia z wykładów z 24.03.2020, 31.03.2020	13.1 Koncepcja intersubiektywności u Kanta, Fichtego i Hegla 13.2 Własność i wolność w klasycznej filozofii niemieckiej 13.3 Kant: problem biedy 13.4 Kant: równość formalna i nierówności materialne 13.5 Kant: najwyższe dobro, cz. 1 13.6 Kant: postulat istnienia Boga 13.7 Kant: najwyższe dobro, cz. 2 13.8 Kant a Hegel: problem biedy 13.9 Kant: własność a praca 13.10 Kant: własność ziemi 13.11 Kant: intersubiektywny charakter własności 13.12 Kant: własność prowizoryczna i peremptoryczna 13.13 Kant: posiadanie inteligibilne i empiryczne 13.14 Kant: odrzucenie prawa rzeczowego 13.15 Kant: własność a uznanie	
	13.16 Fichte: związek własności z działaniem 13.17 Fichte: intersubiektywny charakter własności 13.18 Fichte: własność a uznanie 13.19 Fichte: problem bezdomności 13.20 Dialektyka jako metoda filozofii społecznej	**Johann Gottlieb Fichte** (1762–1814)

TOM II **Wykład 14:** Fichte (II) 23.02.2021 Uzupełnienia z wykładu z 31.03.2020	14.1	Fichte: teoria własności jako ukonkretnienie teorii uznania
	14.2	Fichte a amerykański pragmatyzm
	14.3	Fichte a Kant: problem kłamstwa
	14.4	Fichte a liberalizm
	14.5	Fichte: poszanowanie wolności innego, krok 1: nietykalność cielesna
	14.6	Fichte: poszanowanie wolności innego, krok 2: sfera własności
	14.7	Fichte: poszanowanie wolności innego, krok 3: wspólnota polityczna i prawna
	14.8	Fichte: fundamentalna struktura uznania i postulat powszechnej własności
	14.9	Fichte: zasada pełnej wzajemności i nielegalność bezrobocia
	14.10	Fichte: trzy kroki wzajemnego uznania własności, podsumowanie
	14.11	Fichte: umowa ochronna
	14.12	Fichte: normatywny moment własności
	14.13	Fichte: trzy znaczenia pojęcia własności
	14.14	Fichte: etatystyczne konsekwencje teorii własności
	14.15	Hegla krytyka fichteańskiego etatyzmu
	14.16	Fichte: źródła etatyzmu
	14.17	Fichte: krytyka formalnego ujęcia wolności
	14.18	Fichte: zamknięte państwo handlowe a globalny porządek gospodarczy
	14.19	Fichte: pełne panowanie rozumu a prawo i wolność
	14.20	Fichte: etyczne uzasadnienie własności
	14.21	Fichte: pełne panowanie rozumu i postulat powszechnej użyteczności
	14.22	Fichte: dialektyka pojęcia własności
	14.23	Fichte: aktualność fichteańskiej filozofii
	14.24	Fichte: materialne tło praw
Wykład 15: Fichte (III), Hegel (I) 02.03.2021 Uzupełnienia z wykładów z 24.03.2020,	15.1	Fichte: problem samowiedzy, cz. 1
	15.2	Fichte: dogmatyzm i idealizm
	15.3	Fichte: problem samowiedzy, cz. 2
	15.4	Fichte: pojęcie wolności pierwotnym przedmiotem samowiedzy
	15.5	Fichte: teoria intersubiektywności, cz. 1
	15.6	Fichte: wezwanie do samoograniczenia
	15.7	Fichte: rola wychowania

31.03.2020, 07.04.2020	15.8 Fichte: teoria intersubiektywności, cz. 2: dedukcja intersubiektywności 15.9 Fichte: pojęciowy charakter interakcji między samowiedzami 15.10 Fichte: relacyjny model racjonalności, cz. 1 15.11 Fichte: uznanie jako warunek samowiedzy 15.12 Fichte: relacyjny model racjonalności, cz. 2 15.13 Fichte: fenomenologia cielesności a projekcja racjonalności 15.14 Fichte: transcendentalny model uznania 15.15 Fichtego semiotyka społeczna, cz. 1: ciało jako znak 15.16 Fichtego semiotyka społeczna, cz. 2: znaki własności	
	15.17 Hegel: dialektyka panowania i służebności, cz. 1: podwójna natura samowiedzy 15.18 Hegel: dialektyka panowania i służebności, cz. 2: wykluczenie i walka o uznanie 15.19 Hegel: dialektyka panowania i służebności, cz. 3: negacja przedmiotowości i walka na śmierć i życie 15.20 Hegel: dialektyka panowania i służebności, cz. 4: relacja pana i sługi a rola pracy w dialektyce uznania 15.21 Hegel: dialektyka panowania i służebności, cz. 5: nieadekwatność świadomości pana a praca	**Georg Wilhelm Friedrich Hegel** (1770–1831)
Wykład 16: Hegel (II) 09.03.2021 Uzupełnienia z wykładów z 31.03.2020, 07.04.2020	16.1 Wzajemne uznanie u Fichtego i u Hegla: różnica 16.2 Habermas o heglowskiej koncepcji uznania: od komunikacji do pracy 16.3 Krytyka interpretacji Poppera: znaczenie wolności u Hegla 16.4 Hegel: struktura *Fenomenologii ducha* a teoria paradygmatów naukowych Kuhna 16.5 Hegel: *Fenomenologia ducha*, „frustracje" świadomości, cz. 1 16.6 Hegel: to, co konkretne, i to, co abstrakcyjne 16.7 Hegel: *Fenomenologia ducha*, „frustracje" świadomości, cz. 2 16.8 Hegel: „frustracje" świadomości a dialektyka panowania i służebności, cz. 1: opór życia	

	16.9	Hegel: „frustracje" świadomości a dialektyka panowania i służebności, cz. 2: fałszywa świadomość pana i rola pracy
	16.10	„Stary" Hegel
	16.11	Hegel: dialektyka panowania i służebności, cz. 6: alter ego jako sprzeczność
	16.12	Hegel: koncepcja wzajemnego uznania, cz. 1: samoodniesienie przez zapośredniczenie
	16.13	Stosunek Hegla do Kanta
	16.14	Hegel: dialektyka panowania i służebności, cz. 7: konieczność momentu walki
	16.15	Hegel: koncepcja wzajemnego uznania, cz. 2: uznanie w wolności a uznanie w niedoli
	16.16	Hegel: przemiany pojęć honoru i godności
	16.17	Hegel: walka o uznanie a nowoczesne społeczeństwo, cz. 1
	16.18	Hegel: przestępstwo jako brak uznania
	16.19	Hegel: walka o uznanie a nowoczesne społeczeństwo, cz. 2
	16.20	Hegel: dialektyka panowania i służebności, cz. 8: celem symetryczne uznanie i ogólna samowiedza
	16.21	Hegel: ogólna samowiedza spekulatywnym momentem społeczeństwa
	16.22	Hegel: pojęcie ducha
	16.23	Hegel: ogólna samowiedza a przyrodzone prawa człowieka
	16.24	Hegel: duch a gatunek
Wykład 17: Hegel (III) 16.03.2021 Uzupełnienia z wykładów z 31.03.2020, 07.04.2020, 21.04.2020	17.1	Hegla wykłady z filozofii prawa
	17.2	Hegel: polemika z idealizmem w filozofii prawa, cz. 1: krytyka kantyzmu i romantycznego entuzjazmu
	17.3	Hegel: polemika z pozytywizmem i naiwnym empiryzmem w filozofii prawa
	17.4	Hegel: polemika z idealizmem w filozofii prawa, cz. 2: interpretacja *Państwa* Platona
	17.5	Hegel: „Co jest rozumne, jest rzeczywiste, a co jest rzeczywiste, jest rozumne"
	17.6	Hegla program filozofii społecznej, cz. 1: filozofia dzieckiem swojej epoki
	17.7	Hegel a Marks: interpretacja czy zmiana świata?

	17.8 Hegla program filozofii społecznej, cz. 2: badanie pojęć 17.9 Hegel: wola a myślenie, filozofia języka 17.10 Hegel a Teoria Wiedzy Fichtego 17.11 Hegel: aktywność Ja a przeciwieństwo podmiot–przedmiot 17.12 Hegel: wolność a prawo, cz. 1: racjonalność prawa 17.13 Hegel: pojęcie wolnej woli 17.14 Hegel: dwa momenty wolnej woli, określoność i nieokreśloność 17.15 Hegel: wolność a prawo, cz. 2: pragnienie wolności fundamentem prawa 17.16 Hegel: wolność a dwa pojęcia nieskończoności 17.17 Hegel: trzy szczeble rozwoju wolności, cz. 1: prawo abstrakcyjne 17.18. Hegel jako krytyk kontraktualizmu 17.19 Hegel: trzy szczeble rozwoju wolności, cz. 2: moralność i etyczność 17.20 Hegel: pojęcie etyczności 17.21 Hegla pluralistyczna koncepcja wolności: formy wolności a modele jednostkowości 17.22 Hegel: własność, cz. 1: wprowadzenie
Wykład 18: Hegel (IV) 23.03.2021 Uzupełnienia z wykładów z 07.04.2020, 21.04.2020, 28.04.2020	18.1 Hegel: własność, cz. 2: Hegel a Fichte 18.2 Hegel: prawo jako druga natura 18.3 Hegel: własność, cz. 3: własność jako samoodniesienie 18.4 Hegla krytyka fichteańskiej teorii własności 18.5 Hegel: własność, cz. 4: konsekwencje liberalne i socjalne 18.6 Hegel: prawo do przywłaszczania a przyroda 18.7 Hegla krytyka naiwnego realizmu i sceptycznego idealizmu 18.8 Hegel: człowiek jako ciało, cz. 1: ciało jako przedmiot posiadania 18.9 Hegel: człowiek jako ciało, cz. 2: konsekwencje ekonomiczne 18.10 Hegel: człowiek jako ciało, cz. 3: konsekwencje filozoficzne i zakaz niewolnictwa 18.11 Hegel: własność, cz. 5: podsumowanie 18.12 Hegel: przestępstwo 18.13 Hegel: moralność i polemika z Kantem 18.14 Hegel: sumienie

	18.15	Hegel: fanatyzm
	18.16	Hegel: etyczność a moralność
	18.17	Hegel: przyzwyczajenie a wolność
	18.18	Hegel: starożytne i nowoczesne pojęcie etyczności a moralność, cz. 1
	18.19	Hegel: etyczność a ogólność i szczegółowość
	18.20	Hegel: etyczność a relacja do Kanta
Wykład 19: Hegel (V) 30.03.2021 Uzupełnienia z wykładu z 28.04.2020	19.1	Hegel: etyczność, rekapitulacja
	19.2	Hegel o relacji szczegółowość–ogólność: od systemu potrzeb do państwa
	19.3	Etyczność a moralność u Hegla i Habermasa
	19.4	Hegel: starożytne i nowoczesne pojęcie etyczności a moralność, cz. 2
	19.5	Hegla model nowoczesnego państwa a totalitaryzm
	19.6	Hegel: starożytne i nowoczesne pojęcie etyczności a moralność, cz. 3
	19.7	Hegel: trzy momenty etyczności i trzy momenty rodziny
	19.8	Hegla teoria małżeństwa i rodziny, cz. 1: role płciowe
	19.9	Hegla teoria małżeństwa i rodziny, cz. 2: koncepcja miłości
	19.10	Hegel: relacje w rodzinie a relacje w społeczeństwie obywatelskim
	19.11	Hegel: rodzina a uznanie
	19.12	Hegel: rodzina a prawo w społeczeństwie obywatelskim i państwie
	19.13	Hegel: rodzina przestrzenią redukcji partykularności
	19.14	Hegla teoria małżeństwa i rodziny, cz. 3: wzajemne uznanie i wzajemne wychowanie
	19.15	Hegla teoria małżeństwa i rodziny, cz. 4: prawa dzieci
	19.16	Hegel: szczegółowość i ogólność w społeczeństwie obywatelskim i w państwie
	19.17	Hegla teoria społeczeństwa obywatelskiego: wzajemne zaspokajanie potrzeb
	19.18	Hegel jako filozof kultury
	19.19	Hegel: trzy momenty społeczeństwa obywatelskiego
	19.20	Hegel: system potrzeb

	19.21	Hegel: nieskończony rozwój potrzeb, cz. 1: luksus	
	19.22	Hegel: nieskończony rozwój potrzeb, cz. 2: natura i kultura	
	19.23	Hegel: pojęcie człowieka, cz. 1	
	19.24	Hegel: pojęcie człowieka, cz. 2: stosunki pracy	
	19.25	Hegel: nieskończony rozwój potrzeb, cz. 3: problem biedy	
Wykład 20: Hegel (VI), Marks (I) 05.05.2020	20.1	Hegel: problem biedy, cz. 1: rekapitulacja	
	20.2	Hegel: problem biedy, cz. 2: wymiar ekonomiczny, kulturowy i polityczny	
	20.3	Hegel: problem biedy, cz. 3: kolonializm jako odpowiedź	
	20.4	Hegel: problem biedy, cz. 4: korporacje jako odpowiedź	
	20.5	Hegel: korporacje a nowoczesne przemiany pojęcia honoru	
	20.6	Hegel: korporacja i rodzina dwoma filarami państwa	
	20.7	Hegla koncepcja nowoczesnego państwa	
	20.8	Hegel a Kant: ogólność i szczegółowość w nowoczesnym państwie	
	20.9	Hegla koncepcja patriotyzmu	
	20.10	Hegel: solidarność cnotą obywatelską w państwie	
	20.11	Marks: fetyszyzm towarowy, cz. 1	**Karl Marx** (1818–1883)
	20.12	Benjamin: kapitalizm jako religia	
	20.13	Marks: fetyszyzm towarowy, cz. 2	
	20.14	Marks: zjawisko pieniądza	
Wykład 21: Marks (II), Horkheimer i Adorno 12.05.2020	21.1	Marks: kłamstwo moralnego uznania	
	21.2	Marks: wyalienowana wspólnota jako karykatura prawdziwej wspólnoty	
	21.3	Marks: krytyka ekonomii politycznej	
	21.4	Marks a Hegel: stosunki pracy i wymiany a uznanie	
	21.5	Marks: alienacja istoty gatunkowej człowieka, cz. 1: fetyszyzm towarowy a relacja uznania	
	21.6	Marks: alienacja istoty gatunkowej człowieka, cz. 2: potrzeby ludzkie a urzeczowienie języka	
	21.7	Utopia młodego Marksa: praca niewyalienowana	

	21.8	Horkheimer i Adorno: korzenie szkoły frankfurckiej	**Max Horkheimer** (1895–1973), **Theodor W. Adorno** (1903–1969)
	21.9	Horkheimer i Adorno: kontekst powstania i cel *Dialektyki oświecenia*	
	21.10	Horkheimer i Adorno: pojęcie oświecenia	
	21.11	Horkheimer i Adorno: radykalna krytyka oświecenia	
	21.12	Horkheimer i Adorno: dialektyka mitu i oświecenia	
	21.13	Horkheimer i Adorno: heglowskie źródła *Dialektyki oświecenia*	
	21.14	Horkheimer i Adorno: opanowanie przyrody i zakaz *mimesis*	
	21.15	Horkheimer i Adorno: represja przyrody wewnętrznej	
	21.16	Horkheimer i Adorno: paradoks oświeceniowej indywidualizacji	
	21.17	Horkheimer i Adorno: interpretacja mitu Odyseusza	
Wykład 22: Arendt (I) 19.05.2020	22.1	Arendt: biografia	**Hannah Arendt** (1906–1975), cz. 1
	22.2	Arendt: utrata dziedziny publicznej	
	22.3	Arendt: praca, wytwarzanie, działanie	
	22.4	Arendt: *poiesis* a *praxis*	
	22.5	Arendt: krytyka tłumaczeń arystotelesowskich definicji człowieka	
	22.6	Arendt: *oikos* a *polis*	
	22.7	Arendt: koncepcja wolności i równości wobec paradygmatu nowożytnego	
	22.8	Arendt a heglowska dialektyka panowania i służebności	
	22.9	Arendt: wolność od pracy a działanie	
	22.10	Arendt: *koinon* a *idion*	
	22.11	Teoria Arendt a mowa pogrzebowa Peryklesa	
	22.12	Wątki republikańskie w mowie Peryklesa	
	22.13	Arendt: chrześcijaństwo a dziedzina publiczna	
	22.14	Arendt: historyczna przemiana roli polityki	
	22.15	Autoteliczne i instrumentalne rozumienie polityki	
Wykład 23: Arystoteles, Arendt (II) 26.05.2020	23.1	Arystoteles: rodzaje władzy	**Arystoteles** (384–322 p.n.e.)
	23.2	Arystoteles: cel państwa	
	23.3	Arystoteles: różnorodność w państwie	
	23.4	Arystoteles: gromadzenie dóbr	

	23.5	Arystoteles: teoria złotego środka a polityka	
	23.6	Arystoteles: wolność	
	23.7	Arystoteles: *praxis* a kontemplacja	
	23.8	Arystoteles: związek między mową a polityką	
	23.9	Różnice między stanowiskiem Arystotelesa a rekonstrukcją Arendt	**Hannah Arendt** (1906–1975), cz. 2
	23.10	Arendt: cechy społeczeństwa masowego	
	23.11	Arendt: dobra konsumpcyjne a rzeczy wytworzone	
	23.12	Arendt: kolistość biologicznego życia	
	23.13	Arendt krytyka Marksa, cz. 1: Marks jako spadkobierca ekonomii politycznej	
	23.14	Arendt krytyka Marksa, cz. 2: fizjologiczna koncepcja pracy	
	23.15	Arendt krytyka Marksa, cz. 3: zniesienie własności prywatnej	
	23.16	Arendt krytyka Marksa, cz. 4: redukcja wytwarzania do pracy	
	23.17	Arendt: bezświatowe społeczeństwo konsumentów, cz. 1	
	23.18	Arendt: nietrwałość współczesnych produktów	
	23.19	Arendt: bezświatowe społeczeństwo konsumentów, cz. 2	
	23.20	Arendt: krytyka kultury masowej	
	23.21	Arendt krytyka Marksa, cz. 5: dwie marksowskie aporie	
	23.22	Polemika ze stanowiskiem Arendt	
Wykład 24: Rawls (I) 02.06.2020	24.1	Rawls: wprowadzenie	**John Rawls** (1921–2002)
	24.2	Rawls: cel *Teorii sprawiedliwości*	
	24.3	Rawls: definicja społeczeństwa	
	24.4	Rawls: sprawiedliwość jako bezstronność	
	24.5	Rawls: zasłona niewiedzy, cz. 1	
	24.6	Habermasa polemika z Rawlsem, cz. 1	
	24.7	Rawls: charakterystyka sytuacji pierwotnej	
	24.8	Rawls: dwie zasady sprawiedliwości, cz. 1	
	24.9	Rawls: uzasadnienie zasłony niewiedzy	
	24.10	Rawls: zasada refleksyjnej równowagi	
	24.11	Rawls: krytyka utylitaryzmu, cz. 1	
	24.12	Rawls: teorie teleologiczne a deontologiczne, cz. 1	
	24.13	Nozicka metafora utylitarystycznego monstrum	

	24.14 Rawls: teorie teleologiczne a deontologiczne, cz. 2 24.15 Rawls: dwie zasady sprawiedliwości, cz. 2 24.16 Rawls: problem zawiści 24.17 Rawls: sprawiedliwość podstawowej struktury społeczeństwa 24.18 Rawls: dystrybucja dóbr społecznych 24.19 Rawls: otoczenie sprawiedliwości 24.20 Rawls: pięć kryteriów dopuszczalnych koncepcji sprawiedliwości 24.21 Rawls: zasłona niewiedzy, cz. 2	
Wykład 25: Rawls (II) 09.06.2020	25.1 Rawls: zasłona niewiedzy, cz. 3 25.2 Rawls: racjonalność stron za zasłoną niewiedzy, cz. 1 25.3 Arbitralność założeń Rawlsa 25.4 Rawls: racjonalność stron za zasłoną niewiedzy, cz. 2 25.5 Rawls: wybór maksyminowy 25.6 Rawls: stabilizujący charakter koncepcji sprawiedliwości 25.7 Rawls: ciężary sądu 25.8 Rawls: wysiłek zaangażowania 25.9 Rawls: krytyka utylitaryzmu, cz. 2 25.10 Rawls a zasada wzajemnego uznania 25.11 Rawls: źródła solidarności społecznej 25.12 Rawls: krytyka utylitaryzmu, cz. 3 25.13 Teoria Rawlsa a kantowski imperatyw praktyczny 25.14 Teoria Rawlsa jako liberalizm wrażliwy społecznie 25.15 Polemika z Rawlsem, cz. 1: konstruktywizm 25.16 Polemika z Rawlsem, cz. 2: błąd naturalistyczny 25.17 Polemika z Rawlsem, cz. 3: ontologia jednostek 25.18 Nozicka polemika z Rawlsem 25.19 Polemika z Rawlsem, cz. 4: podobieństwo do utylitaryzmu 25.20 Habermasa polemika z Rawlsem, cz. 2	
Podsumowanie: Filozofia społeczna (III) 09.06.2020	26.1 Filozofia społeczna jako polemika z kontraktualizmem 26.2 Materialne tło uspołecznienia jako przedmiot filozofii społecznej 26.3 Późne odkrycie przedmiotu filozofii społecznej 26.4 Podsumowanie formy zdalnej wykładów	**Filozofia społeczna,** cz. 2

wykład 14 Fichte (II) 23.02.2021

14.1 Fichte: teoria własności jako ukonkretnienie teorii uznania – 14.2 Fichte a amerykański pragmatyzm – 14.3 Fichte a Kant: problem kłamstwa – 14.4 Fichte a liberalizm – 14.5 Fichte: poszanowanie wolności innego, krok 1: nietykalność cielesna – 14.6 Fichte: poszanowanie wolności innego, krok 2: sfera własności – 14.7 Fichte: poszanowanie wolności innego, krok 3: wspólnota polityczna i prawna – 14.8 Fichte: fundamentalna struktura uznania i postulat powszechnej własności – 14.9 Fichte: zasada pełnej wzajemności i nielegalność bezrobocia – 14.10 Fichte: trzy kroki wzajemnego uznania własności, podsumowanie – 14.11 Fichte: umowa ochronna – 14.12 Fichte: normatywny moment własności – 14.13 Fichte: trzy znaczenia pojęcia własności – 14.14 Fichte: etatystyczne konsekwencje teorii własności – 14.15 Hegla krytyka fichteańskiego etatyzmu – 14.16 Fichte: źródła etatyzmu – 14.17 Fichte: krytyka formalnego ujęcia wolności – 14.18 Fichte: zamknięte państwo handlowe a globalny porządek gospodarczy – 14.19 Fichte: pełne panowanie rozumu a prawo i wolność – 14.20 Fichte: etyczne uzasadnienie własności – 14.21 Fichte: pełne panowanie rozumu i postulat powszechnej użyteczności – 14.22 Fichte: dialektyka pojęcia własności – 14.23 Fichte: aktualność fichteańskiej filozofii – 14.24 Fichte: materialne tło praw

Witam państwa serdecznie po przerwie międzysemestralnej na pierwszym z wykładów z filozofii społecznej w tym nowym, letnim semestrze. Mam nadzieję, że państwo zdołali odpocząć w czasie tej przerwy, w czasie ferii. Jaki mam plan na ten najbliższy semestr? Chciałbym dzisiaj powrócić do tego tematu, który sobie urwaliśmy, można powiedzieć, trochę w połowie, w semestrze poprzednim, czyli do fichteańskiej koncepcji własności. Potem chciałbym zrekonstruować państwu leżącą u podstaw tej koncepcji własności fichteańską teorię wzajemnego uznania. To pojęcie wzajemnego uznania jest dla nas

w trakcie tych wykładów niezwykle istotne i ono, wbrew rozpowszechnionemu mniemaniu, że właściwie do filozofii praktycznej wprowadził je pełną gębą dopiero Hegel, w rzeczywistości pojawia się już wcześniej u Fichtego.

Po omówieniu tej koncepcji wzajemnego uznania u Fichtego chciałbym od razu przejść właśnie do modelu heglowskiego, do modelu walki o uznanie, pokazać państwu, gdzie są podobieństwa, a gdzie są istotne różnice. Potem zajmiemy się heglowską filozofią państwa, prawa i społeczeństwa. A potem konsekwencjami, to znaczy Marksem, mam nadzieję Lukácsem, szkołą frankfurcką. W tym drugim semestrze chciałbym właśnie więcej miejsca poświęcić autorom czasem nam współczesnym, a czasem po prostu bliższym nam czasowo. To znaczy pojawi się na pewno Jürgen Habermas, pojawi się Axel Honneth, Hannah Arendt, John Rawls, Walter Benjamin, ale także na przykład Carl Schmitt czy Chantal Mouffe. Chciałbym państwu trochę poopowiadać o takich właśnie różnych koncepcjach. Zobaczymy, jak nam się to czasowo uda, ale tak mniej więcej chciałbym, żebyśmy taką drogą poszli[1].

14.1 Fichte: teoria własności jako ukonkretnienie teorii uznania

Na razie jesteśmy wciąż jeszcze w kręgu klasycznej filozofii niemieckiej i wracamy do Fichtego, do jego teorii własności. Tu muszę się trochę wytłumaczyć. Fichteańska teoria własności jest ukonkretnieniem podstawowego modelu wzajemnego uznania. Będę się tutaj odwoływał do *Podstaw prawa naturalnego*. To jest dzieło z 1796 roku. Fragmenty tego dzieła są przetłumaczone na język polski w tomie pism fichteańskich wydanych pod redakcją profesora Ochockiego[2]. To są oczywiście ciekawe fragmenty, ale tych jeszcze ciekawszych tam nie ma, więc musimy odwoływać się do oryginału[3]. Tam są rzeczywiście rzeczy absolutnie fascynujące i z pewnością byłoby dobrze, gdyby to dzieło pojawiło się również kiedyś w naszym kraju w wersji polskojęzycznej, dzięki czemu tak zwana szersza publiczność mogłaby się z nim zapoznać.

Właśnie to dzieło zaczyna się od wykładu teorii wzajemnego uznania i potem to wszystko, o czym ja będę dzisiaj mówił, to są konsekwencje,

[1] Niestety śmierć Kloca-Konkołowicza (14.04.2021) uniemożliwiła pełną realizację tych planów. Por. *Przedmowa*, s. 9.

[2] Por. przyp. 3 w wykładzie 13 z 26.01.2021. Aleksander Ochocki (1942–2019) – filozof, ceniony badacz filozofii społecznej, pełnił m.in. funkcję kierownika Zakładu Filozofii Społecznej w Instytucie Filozofii UW (2009–2012), a także dyrektora Instytutu (obecnie Wydziału) Filozofii UW (2008–2012).

[3] Wszystkie cytowane niżej tłumaczenia z niemieckiego oryginału *Grundlage des Naturrechts* pochodzą z notatek do wykładu i samych nagrań, o ile nie zostało to oddzielnie oznaczone. Por. przyp. 68 w wykładzie 13 z 26.01.2021.

ukonkretnienia tych podstawowych wglądów. W tych moich wykładach poświęconych Fichtemu odwróciłem tę kolejność[4], bo wcześniej mówiliśmy o kantowskiej teorii własności[5], a jak państwo już zdążyli się zorientować, fichteańska koncepcja własności jest z tą kantowską silnie powiązana, choć jednocześnie Fichte w interesujących, węzłowych momentach wychodzi zdecydowanie poza Kanta. Uznałem więc, że będzie ciekawe, żeby te dwie percepcje skonfrontować i dopiero potem z tego pierwszego piętra wrócić na parter, czyli właśnie do koncepcji wzajemnego uznania, a to z kolei pozwoli nam zestawić ją z heglowskim pomysłem na to, jak to wzajemne uznanie się konstytuuje[6].

Tak jak powiedziałem, będę się odnosił do dzieł powstałych między rokiem 1796 a 1800. Z roku 1796 pochodzą *Podstawy prawa naturalnego*. Dwa lata później opublikowana została *Teoria etyczna* Fichtego[7] i znów dwa lata później, w 1800, słynne skądinąd fichteańskie dziełko *Zamknięte państwo handlowe*[8]. Tam jest oczywiście mnóstwo różnych bardzo interesujących wątków. Siłą rzeczy tutaj zajmujemy się tylko pewnym wycinkiem – ale wycinkiem dla nas istotnym, bo z perspektywy filozofii społecznej pojęcie własności jest jednym z kluczowych pojęć.

Tak jak wspominałem, w kantowskiej koncepcji własności pojawia się takie twierdzenie, które na pierwszy rzut oka i ucha może brzmieć zaskakująco, jeśli nie wręcz prowokacyjnie. Mianowicie Kant powiada, że w dosłownym tego słowa znaczeniu nie ma czegoś takiego jak prawo rzeczowe[9]. A to z tego prostego powodu, że rzecz nie jest czymś, co może mieć jakieś zobowiązania, a prawo u Kanta wiąże się ściśle ze zobowiązaniami. I już Kant właściwie sugerował coś takiego, że owo prawo rzeczowe to jest tak naprawdę prawo, które odnosi się nie do relacji między właścicielem a posiadaną przez niego rzeczą, tylko do relacji między właścicielem a innymi osobami, które zostają do czegoś wezwane, czy też ten właściciel czegoś od nich oczekuje i tak dalej, i tak dalej.

Fichte rozwija tę koncepcję, radykalizuje ją w wielu miejscach i stawia kropkę nad i. Powiada, że relacja własności jest tak naprawdę relacją między podmiotami, a nie między podmiotami a przedmiotami czy obiektami[10].

---

[4] Omówione tutaj odwrócenie kolejności wykładu było innowacją wprowadzoną w roku akademickim 2020/2021.

[5] Por. wykład 13 z 26.01.2021.

[6] Por. wykład 15 z 02.03.2021.

[7] Por. Johann Gottlieb Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre (1798)*, Felix Meiner Verlang, Hamburg 1995.

[8] Por. Johann Gottlieb Fichte, *Zamknięte państwo handlowe*, tłum. Justyna Nowotniak, w: tenże, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, Aletheia, Warszawa 1996, s. 151–244.

[9] Por. wykład 13 z 26.01.2021, punkt 13.14.

[10] Por. tamże, punkt 13.17.

Ta relacja jest przede wszystkim relacją między podmiotami, która dopiero pośrednio odnosi się do posiadanych rzeczy. To właśnie, jak sądzę, jest najważniejszą cechą fichteańskiej koncepcji własności, którą Fichte, można powiedzieć, odziedziczył po Kancie. Tu nawet nie chodzi o bezpośredni wpływ któregoś z kantowskich dzieł. Tu chodzi o to, że Fichte myśli po kantowsku i dochodzi w związku z tym do podobnych konkluzji.

Drugim ważnym elementem, o którym też już wspominałem, jest to, że fichteańskie pojęcie własności odnosi się w ogóle nie do przedmiotów, tylko do działań[11]. Moja własność znaczy tutaj tyle co moje prawa do podejmowania określonych wolnych działań w świecie. Potrzebujemy własności, ponieważ jako osoby empiryczne w rzeczywistym świecie mamy realizować naszą źródłową wolność. Mówiliśmy już sobie o tym. Nie możemy realizować naszej wolności, nie posługując się pewnymi przedmiotami. Jak daleko zatem sięga prawo do podejmowania określonych działań przy użyciu pewnych przedmiotów, tak daleko sięga nasze prawo własności.

Bo też człowiek jest w fichteańskiej filozofii przede wszystkim istotą wyróżniającą się zdolnością swobodnego działania. To swobodne działanie, aktywność, to jest podstawowa, nieodłączna cecha każdego ludzkiego podmiotu i jeśli to wolne działanie nie ma pozostać tylko jakimś abstrakcyjnym pojęciem, ale stać się działaniem rzeczywistym, to w rzeczywistym świecie każda istota racjonalna musi podporządkować sobie pewne przedmioty, by osiągnąć ustanowione przez siebie cele działania. Ale chodzi tu nie tylko o to, że my potrzebujemy owych przedmiotów służących działaniu i że to jest fundament prawa własności, ale także o to, że my chcemy wiedzieć, jakie są warunki, w których podejmujemy nasze działania.

14.2 Fichte a amerykański pragmatyzm

Tak tylko na marginesie powiem, że tu pojawia się bardzo ciekawy wątek związków filozofii Fichtego z pragmatyzmem. Nie bez kozery filozofia fichteańska jest dość popularna w Stanach Zjednoczonych. Istnieje amerykańskie towarzystwo fichteańskie[12], niezależne, jak się państwo domyślają, od niemieckiego. To niemieckie to jest oczywiście też międzynarodowe towarzystwo, ale założone i w dużej mierze prowadzone przez naszych niemieckich partnerów z oczywistych powodów[13]. Ale ciekawe jest właśnie to, że również w Stanach Zjednoczonych pojawia się filozofia Fichtego. Amerykańscy

[11] Por. tamże, punkt 13.16.

[12] The North American Fichte Society (NAFS).

[13] Internationale Johann Gottlieb Fichte-Gesellschaft. Nie należy mylić tego stowarzyszenia z Deutscher Fichte-Bund, powstałym w 1914 r. pierwotnie jako Reichsbund für

filozofowie często z ogromnym zaskoczeniem odkrywają u Fichtego pewne wątki, które nasuwają jednoznaczne skojarzenia z tradycją pragmatyzmu, oczywiście ze względu na silne wyeksponowanie pojęcia działania, na to ciągłe odsyłanie do działania… To ciągłe łączenie przez Fichtego różnego rodzaju pojęć filozofii społecznej, politycznej, filozofii prawa czy etyki z pojęciem działania jest tutaj niezwykle istotne, rzuca się w oczy, wysuwa się na pierwszy plan.

Wspomniałem o tym, że chodzi nie tylko o to, że sama własność jako posiadanie pewnych przedmiotów zostaje ściśle powiązana z możliwością działania, ale także o to, że nasza wiedza – właśnie to jest ten wątek pragmatyczny – wiedza o stanach rzeczy, o relacjach w świecie zostaje zrelatywizowana do naszych możliwości działania. Abym mógł podjąć jakieś działania, muszę mieć nie tylko przedmioty, którymi mogę się posłużyć, by osiągnąć swoje cele, ale także muszę wiedzieć, w jakich okolicznościach i w jakich warunkach się poruszam, bo od tego zależy to, co muszę zrobić. Używam swojej wiedzy o świecie do tego, by w tym świecie podjąć określone działania[14].

W tym kontekście należy rozumieć następujący cytat z *Podstaw prawa naturalnego*:

> Tylko inne wolne istoty mogą spowodować nieprzewidywalną i niemożliwą do powstrzymania zmianę w naszym świecie, to znaczy w systemie tego, co stało się obiektem naszego poznania i co odnieśliśmy do naszych celów; wówczas jednak zakłócona zostałaby wolna aktywność. Osoba ma prawo żądać, by w całym obszarze znanego jej świata wszystko pozostało w takim stanie, jaki był przedmiotem jej poznania, bowiem w swojej sprawczości osoba ta kieruje się swym poznaniem […][15].

Mamy prawo żądać od innych osób, by świat poznany przez nas, warunki, jakie już zdołaliśmy poznać, pozostały takie same. Tylko inne, działające w sposób wolny podmioty mogą spowodować zmiany w tym świecie. Zmiany, przy których nasze wolne działanie mogłoby zostać zablokowane czy wręcz sparaliżowane.

Deutschtumsarbeit, które w okresie nazistowskim pełniło niechlubną funkcję instytucji propagandowej.

[14] Omówienie innego wymiaru związków pragmatyzmu z filozofią Fichtego por. Jakub Kloc-Konkołowicz, *Anerkennung als Verpflichtung. Klassische Konzepte der Anerkennung und ihre Bedeutung für die aktuelle Debatte*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2015, s. 48–49.

[15] Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1979, s. 115 (§ 11). Por. wykład z 13 z 26.01.2021, punkt 13.16. Rozbieżność w tłumaczeniu ostatniego zdania powyższego cytatu w obu wykładach wynika z faktu, że w notatkach do wykładu cytat ten także pojawia się w dwóch wersjach, obu zapewne autorstwa Kloca-Konkołowicza.

I znowu, to jest właśnie podstawa prawa własności. Proszę zobaczyć, to jest niezwykle ciekawe! Fichte bardzo konsekwentnie wiąże pojęcie własności nie tyle z pojęciem posiadania pewnych rzeczy, ile z pojęciem możliwych działań podejmowanych za pośrednictwem pewnych rzeczy oraz, w pewnym kontekście, z wiedzą o świecie. Także bliższe określenia własności, a nawet samo pojęcie własności dedukowane jest z pojęcia działania i jego koniecznych warunków urzeczywistnienia.

14.3 Fichte a Kant: problem kłamstwa

Zresztą jest tak nie tylko w odniesieniu do własności – także w przypadku kłamstwa. To jest bardzo ciekawy wątek, który Fichte w pewnym momencie podejmuje[16]. Znów, kłamstwo jako rodzaj zwodzenia, oszustwa, wprowadzania innego w błąd zmienia warunki jego działania i w tym sensie ogranicza jego wolność. To jest niezwykle ciekawy trop… Zazwyczaj, jeśli w historii filozofii czy etyki spotykamy rozważania wokół pojęć prawdy i kłamstwa w wymiarze praktycznym, to najczęściej wiążą się one jednak z wymiarem bardziej kognitywnym. Czy tak jak to było u Kanta… tam to jest dość proste: nie ma powszechnego prawa kłamania, bo owej maksymy głoszącej, że będę zatajał prawdę czy wręcz mówił nieprawdę wtedy, kiedy uznam to za stosowne albo kiedy to będzie służyć moim interesom, nie da się podnieść do rangi prawa powszechnego, ponieważ taka reguła w oczywisty sposób zawieszałaby samą siebie, rzecz jasna w kantowskim rozumieniu[17]. Czyniłaby w ogóle zasadę prawdomówności niemożliwą. Nikt do nikogo nie miałby już zaufania.

A Fichte, znowu, wiąże ten zakaz kłamstwa z możliwością swobodnego działania. Kto kłamie, kto wprowadza innych w błąd, ten ogranicza im możliwość wolnego działania[18]. Dlatego jest to niedopuszczalne.

To jest niezwykle ciekawe i powiem tylko na marginesie, że bardzo znany jest spór między Kantem a Benjaminem Constantem[19]. Benjamin Constant zarzucił Kantowi, że jego rygoryzm w odniesieniu do prawdomówności jest absolutnie oderwany od rzeczywistości, że istnieją sytuacje, w których kłamstwo może wydawać się jedynym wyjściem – począwszy od jakichś niewinnych kłamstw. Powiedzmy, że znajomi nas zapraszają, a my im nie mówimy: słuchajcie, nie chce mi się do was przyjść, tylko wymyślamy jakieś tak zwane niewinne kłamstwo. Mówimy na przykład: jestem trochę chory albo mówimy, że mamy jakąś ważną sprawę. Teraz trudno sobie przypomnieć, jakich

[16] Por. Johann Gottlieb Fichte, *Das System der Sittenlehre…*, s. 283–288 (§ 23).
[17] Por. wykład 11 z 12.01.2021, punkt 11.3.
[18] Por. Johann Gottlieb Fichte, *Das System der Sittenlehre…*, s. 287–288 (§ 23).
[19] Por. wykład 11 z 12.01.2021, punkt 11.3.

wymówek używamy, bo teraz spotkania są utrudnione, ale wiemy, o co chodzi[20]. A skończywszy na takich dość drastycznych sytuacjach. Takim drastycznym przykładem posługuje się sam Constant. Powiada: wyobraźmy sobie, że jakiś morderca, złoczyńca, przestępca ściga jakiegoś niewinnego człowieka i ten niewinny człowiek wpada do nas do domu. My go wpuszczamy do środka, żeby się u nas schronił, i on wbiega pod łóżko. Nagle w drzwiach naszego domu staje ten jego prześladowca, ten przestępca i pyta: czy ten uciekinier schował się u ciebie? I co teraz, powiada Constant, czy trzymamy się kantowskiej filozofii moralnej i odpowiadamy: tak, owszem, jest pod łóżkiem, czy raczej mówimy: nie, nie ma go tu, albo jeśli ten przestępca widział, że uciekinier wbiegł do środka, do naszego domu, to mówimy: jest, ale chyba w szafie, czyli dajemy temu biednemu człowiekowi szansę, żeby jeszcze raz uciekł?

Na co Kant odpowiada w sposób zawiły i niezbyt, moim zdaniem, przekonujący, choć wskazujący na pewien argument[21]. Mianowicie powiada: no dobrze, wyobraźmy sobie, że ten biedny uciekinier schował się pod łóżkiem, a my, chcąc wprowadzić prześladowcę w błąd, mówimy: tak, tak, jest w szafie. Nie wiemy jednak, że zanim powiedzieliśmy to temu przestępcy, to tamten uciekający biedak wyszedł spod łóżka i faktycznie schował się w szafie. Przestępca znajduje go w szafie i, dajmy na to, zabija. I co teraz? – pyta Kant. Czy nie jesteśmy współodpowiedzialni za to, co się stało?

To może brzmieć trochę irracjonalnie, ale Kantowi idzie oczywiście o argument, że my nie jesteśmy w stanie przewidzieć wszystkich konsekwencji podejmowanych działań. Natomiast dokładnie od A do Z rozumiemy zasadę, którą się kierujemy. Kantowski wniosek generalnie, nie tylko w odniesieniu do kwestii kłamstwa, jest więc taki: trzymajmy się zasad, bo one są aprioryczne, rozumowe, znamy je i wiemy dokładnie, na czym one polegają. Natomiast takie, jak to lubią filozofowie niemieccy mówić, mędrkowanie[22] – zrobię raczej to i dzięki temu osiągnę jakiś efekt – może być i zazwyczaj bywa bardzo

[20] Jest to kolejna aluzja do restrykcji związanych z pandemią COVID-19.

[21] Przedstawiona niżej rekonstrukcja stanowi autorską interpretację argumentu Kanta (por. Immanuel Kant, *O rzekomym prawie kłamania z miłości bliźniego*, tłum. Paweł Łuków, Anna Szyrwińska, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 2004, r. 13, nr 4[52], s. 26–27 [VIII 426–427], a także przyp. 11 do wykładu 11 z 12.01.2021).

[22] Kloc-Konkołowicz ma tu najprawdopodobniej na myśli niemieckie pojęcie *vernünfteln*, które pojawia się m.in. w tekstach Kanta, por. np. Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. Mścisław Wartenberg, PWN, Warszawa 1971, s. 22 (IV 405), gdzie Kant opisuje „pociąg do mędrkowania [*vernünfteln – red.*] przeciwko owym ścisłym prawom obowiązku, do podawania w wątpliwość ich doniosłości, a przynajmniej ich czystości i ścisłości, oraz do przystosowywania ich w miarę możności do naszych życzeń i skłonności […]". Szczegółowe omówienie tego pojęcia por. Martin Sticker, *Rationalizing (Verünfteln)*, Cambridge UP, Cambridge 2021.

zawodne, ponieważ po drodze okazuje się, że nie wzięliśmy pod uwagę szeregu innych czynników i efekt jest zupełnie inny niż ten przez nas zamierzony.

Nie chcę w to teraz wchodzić. Stanowisko takiego rygoryzmu intuicyjnie wydaje nam się jednak trudne do przyjęcia. Istnieją różne metody radzenia sobie z tym wyzwaniem. Najbardziej chyba racjonalne jest odwołanie się do pytania o to, czy tu właściwie został zidentyfikowany problem. Czy w takiej sytuacji w ogóle chodzi o prawdomówność i kłamstwo czy po prostu o udzielenie komuś pomocy.

Ale opowiadam to wszystko dlatego, żeby pokazać teraz państwu, co robi z tym Fichte[23]. Fichte, który zna tę dyskusję, przywołuje właśnie przykład właściciela domu, który stoi naprzeciwko przestępcy zadającego pytanie: słuchaj, czy tu się schował ten uciekinier? I Fichte mówi dalej: no tak, i powstaje teraz dyskusja, czy ten właściciel domu ma kłamać, czy powiedzieć prawdę. A kto w ogóle powiedział, pyta Fichte, że on ma jakieś seminaria w drzwiach urządzać z tym przestępcą? On ma aktywnie bronić uciekiniera. Wstawić się za nim. Walczyć o jego życie. Zaryzykować nawet własne życie. Ktoś może powiedzieć, że to jest odpowiedź nie na temat, ale komuś innemu może się to rozwiązanie spodobać. Fichte tak trochę przecina ten węzeł gordyjski filozoficznym mieczem praktyki i powiada: co to w ogóle jest za debata? Dlaczego on ma tak dyskutować z tym przestępcą i zastanawiać się, czy powiedzieć prawdę czy skłamać? To w ogóle nie ten modus. Ten właściciel domu ma się po prostu wstawić za tym biedakiem i walczyć o jego bezpieczeństwo! Opowiadam tę anegdotę po to, żeby państwu pokazać, jak silnie Fichte wiąże wszystkie obowiązki moralne i prawne z możliwością wolnego działania i z samym działaniem.

14.4 Fichte a liberalizm

A zatem w ustanowieniu własności – wróćmy do tego wątku – chodzi przede wszystkim o zagwarantowanie swobody mojej aktywności, mojej sprawczości w świecie. O to zatem, by inne istoty powstrzymały się od ingerencji w moją sferę aktywności, działania, sprawczości.

Ale my mamy zagwarantować tę sferę aktywności i sprawczości nie tylko samym sobie, ale też każdej innej istocie rozumnej – to jest bardzo ważny element[24]. Ktoś może powiedzieć: to jest jakaś forma liberalizmu, że są jakieś wolne działania i mamy odgraniczyć ich strefy… Ale Fichte robi to wszystko pod egidą swojego pojęcia rozumu. Są jakieś rozumne, obiektywne cele i one

[23] Kloc-Konkołowicz parafrazuje tu rozumowanie przedstawione w Johann Gottlieb Fichte, *Das System der Sittenlehre*…, s. 285–287 (§ 23).

[24] Por. wykład 13 z 26.01.2021, punkt 13.19.

są realizowane przez jednostki. Dlatego to nie z punktu widzenia leseferyzmu, tylko z punktu widzenia rozumnego wglądu w charakter rzeczywistości powinniśmy ograniczyć sfery wolnych działań, aby każdy mógł realizować swoje cele, bo tylko dzięki tym pojedynczym wolnym działaniom może w ogóle realizować się w świecie cel rozumu.

Dlatego właśnie istotne jest troszczenie się nie tylko o swoje wolne działanie i o swoją własność z tym działaniem związaną, ale także, z tych samych powodów, takie samo troszczenie się o własność innych osób jako o warunek ich wolnego działania. To jest troska o swobodę aktywności i sprawczości nie tylko dla mnie, ale też dla każdego innego.

To jest bardzo ciekawe i tutaj, jak państwo widzą, jest drobna, ale istotna różnica. W tym pierwszym, liberalnym ujęciu ja jestem zainteresowany przede wszystkim czysto negatywnym odniesieniem: chcę być wolny i nie wkraczajcie w moją sferę wolności, a ja nie będę wkraczał w waszą. U Fichtego jest coś więcej. Tu nie chodzi tylko o to, że ja nie będę wkraczał w wolność innych osób, ale o to, że ja jestem zainteresowany tym, żeby te inne osoby były wolne. Czyli jestem na przykład zobowiązany do interwencji, do pomocy, kiedy ich wolność jest zagrożona przez jakąś trzecią stronę, bo ja mam się troszczyć o wolne działania w świecie – zarówno te moje, jak i te podejmowane przez innych. To jest bardzo istotny wątek.

Kant dość podobnie myślał o odgraniczeniu sfer wolności i ujmował, jak pamiętamy, pojęcie wolności jako połączenie równych i wolnych działań wszystkich osób w granicach nakreślanych przez powszechne prawo[25].

14.5 Fichte: poszanowanie wolności innego, krok 1: nietykalność cielesna

Jak to wygląda u Fichtego? Jak wygląda to odgraniczenie sfer wolnych działań? Jak wygląda respektowanie wolnej aktywności innego? Tutaj są co najmniej trzy kroki. W pierwszym, widząc naprzeciw siebie ludzkie ciało, przenoszę na nie swoje pojęcie rozumności[26]. To jest problem, o którym chciałbym jeszcze później państwu opowiedzieć, kiedy będę mówił o tej ogólnej, podstawowej teorii wzajemnego uznania, ale, moim zdaniem, Fichte odkrywa tutaj istotne zagadnienie filozoficzne, mianowicie kwestię projekcji pojęcia racjonalności na inne podmioty, czyli zagadnienie, które w dwudziestym wieku zostało ponownie podjęte na przykład przez Edmunda Husserla w *Medytacjach kartezjańskich*,

[25] Por. wykład 12 z 19.01.2021, punkt 12.18.

[26] Kloc-Konkołowicz streszcza tutaj rozumowanie przedstawione przez Fichtego w § 6 *Podstaw prawa naturalnego* (por. Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts*…, s. 61–84 (§ 6), w tym w szczególności s. 76 i n.).

jednak zupełnie bez świadomości, że w fichteańskich pismach można już coś podobnego znaleźć. Jedna z tych medytacji poświęcona jest w całości problemowi owej percepcji innego jako innej istoty racjonalnej i wolnej[27].

Fichte dostrzega tutaj podobny problem. Jak to się w ogóle dzieje, że ja przenoszę pojęcie racjonalności i – co u Fichtego za tym idzie – wolności na inną istotę, która zjawia się w polu mojego doświadczenia? U Fichtego to jest niezwykle ciekawe i znowu bardzo nowoczesne i antycypujące różne nurty współczesnej filozofii. Mianowicie Fichte powiada, że już cielesność innego – a nawet pojawia się twarz innego – to są takie zmysłowe sygnały, że ja mam się zatrzymać, samoograniczyć i uznać tę inną istotę za wolną i uprawnioną do podejmowania wolnych działań. To jest, można powiedzieć, fenomenologia cielesności. Już wtedy, pod koniec osiemnastego wieku! Fichte powiada: my po prostu nie jesteśmy w stanie zinterpretować ludzkiej cielesności jako pewnej całości inaczej niż także traktując ją jako narzędzie wolności innej istoty. To jest bardzo ciekawa teza. Znowu, nie mam czasu, żeby to szczegółowo tutaj wyjaśniać, ale jak państwo słyszą, to jest coś niebywałego, że tak wcześnie wyrażona została idea, że my, postrzegając ludzką cielesność, cielesność innego, ujmujemy ją oczywiście w różnych perspektywach, ale nie moglibyśmy w ogóle jej ująć, gdybyśmy nie włączyli do tego również perspektywy takiej, że owa cielesność jest narzędziem wolnej sprawczości innej osoby w świecie.

Poszanowanie integralności cielesnej innej osoby jest więc poszanowaniem jej prawa do wolnego działania. Bo owa cielesność, nienaruszona, jest podstawowym warunkiem wolnego działania innej osoby w świecie[28]. Mamy więc typowo nowoczesny postulat, zgodny z nowoczesną koncepcją praworządności, prawa nienaruszalności, nietykalności cielesnej. Ale znowu, to prawo zostaje konsekwentnie powiązane z możliwością podejmowania przez rozumną istotę wolnego działania w świecie. Czyli ciało jako pierwsze narzędzie… Ja nie mogę uczynić z cielesności kogoś innego mojego narzędzia – kłania się kantowska zasada, zakaz instrumentalizacji innego[29]. Dlaczego nie mogę? Bo ta cielesność, mówi Fichte, jest rzeczywiście narzędziem, ale należącym do innego. To jest jego narzędzie realizacji własnych wolnych celów w świecie.

---

[27] Husserl temu zagadnieniu poświęca piątą medytację pt. „Odsłonięcie sfery transcendentalnego istnienia jako monadologicznej intersubiektywności" (por. Edmund Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. Andrzej Wajs, PWN, Warszawa 1982, s. 130–227, por. także Jakub Kloc-Konkołowicz, *Das Ich und der Andere. Intersubjektivität in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes und in der Phänomenologie Edmund Husserls*, „Fichte-Studien" 2013, nr 37, s. 163–174 oraz tenże, *Anerkennung als Verpflichtung…*, s. 51–52, w tym przyp. 30).

[28] Por. Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts…*, s. 122–123 (§ 12).

[29] Por. wykład 11 z 12.01.2021, punkt 11.10.

14.6 Fichte: poszanowanie wolności innego, krok 2: sfera własności

W kolejnym wykładzie wrócę jeszcze do kwestii cielesności i rozumności[30], bo to jest niesłychanie nowoczesne ujęcie, antycypujące różne wątki znacznie, znacznie późniejsze w filozofii. Ale teraz: jaki jest drugi krok? Drugim krokiem jest to, że ja muszę założyć, że owa istota rozumna potrzebuje do wolnego działania w świecie nie tylko własnej, nienaruszonej przez nikogo cielesności, ale także pewnych przedmiotów, które chce podporządkować swoim w wolny sposób ustanawianym celom. Fichte pisze: „muszę w sposób konieczny założyć, że owa istota chce, by jej pojęciu odpowiadał jakiś skutek w świecie zmysłowym i że w związku z tym zechce ona podporządkować swym celom określone przedmioty w świecie wedle swojego prawa pierwotnego"[31]. To prawo pierwotne, już o tym trochę wspominałem, to jest prawo do bycia przyczyną w świecie, a nie tylko skutkiem, nie tylko konsekwencją działań innych podmiotów[32].

14.7 Fichte: poszanowanie wolności innego, krok 3: wspólnota polityczna i prawna

Mamy zatem te dwa kroki: poszanowanie nietykalności cielesnej innej osoby i poszanowanie sfery przedmiotowości należącej do niej jako kolejnych narzędzi wolnej sprawczości w świecie. Ale jest jeszcze trzeci krok. Dlaczego ten trzeci krok jest konieczny? Ponieważ jak długo moje roszczenia do wolnej aktywności i odpowiadające im, równoległe do nich roszczenia innych osób do realizacji tego prawa do wolnej aktywności, wolnej sprawczości w świecie pozostają czymś zaledwie pomyślanym, tak długo nikt nie może być pewien, że podejmuje działania zgodne z prawem.

Fichte w ten sposób wprowadza trzeci krok, mianowicie przejście do stanu gwarantowanego przez wspólnotę polityczną i prawną, przez państwo, w którym własność zostaje ogłoszona przez publiczną deklarację i w którym istnieje możliwość odwołania się do bezstronnej instancji w przypadku powstania jakichś sporów dotyczących własności.

Czyli mamy zasadę poszanowania nietykalności innej osoby, mamy zasadę poszanowania jej własności, ale te zasady są bardzo nieostre. Możemy w świecie empirycznym popełnić jakiś błąd, w szczególności w odniesieniu do drugiej zasady, ponieważ nie ma ustalonych obiektywnych reguł czy właśnie granic,

[30] Por. wykład 15 z 02.03.2021, punkt 15.13.
[31] Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts…*, s. 123 (§ 12).
[32] Por. wykład 13 z 26.01.2021, punkt 13.18.

w obrębie których mamy pewność, że możemy się poruszać, nie naruszając praw innych osób.

Dlatego konieczny jest trzeci krok, czyli ustanowienie wspólnoty politycznej i prawnej, która określi w sposób obiektywny owe granice własności, a zatem także granice sfer wolnych działań. Dopiero przez publiczne – a co to znaczy publiczne: wzajemne, w pełni symetryczne i powszechne – uznanie własność zostaje tak naprawdę ustanowiona i zabezpieczona.

Znowu, jak państwo słyszą, niedaleko wybiegliśmy tu poza Kanta. Tam także dopiero wejście w stan regulowany prawem stanowi trwałą gwarancję własności[33]. Fichte próbuje tylko po prostu dobitnie pokazać, że to znaczy także trwałą gwarancję wolności każdego z nas:

> Prawo własności [pisze – *J.K.-K.*] to znaczy prawo wyłącznego posiadania, dopełnione *przez wzajemne uznanie*, jest przez nie uwarunkowane i bez niego nie może być ustanowione. Wszelka własność opiera się na zjednoczeniu woli wielu w jedną wolę. [W tę wolę polityczną i prawną. – *J.K.-K.*][34].

> W odniesieniu do każdego [pisze dalej – *J.K.-K.*], kto przynależy do wspólnoty politycznej, wspólnota ta – to znaczy każdy obywatel, z którym jest on związany w ramach tej wspólnoty – uznaje i gwarantuje jego własność[35].

I znowu, to wzajemne uznanie własności to jest empiryczna postać, w której przejawia się to fundamentalne dla fichteańskiej filozofii prawa i dla fichteańskiej filozofii moralnej pojęcie wzajemnego uznania.

14.8 Fichte: fundamentalna struktura uznania i postulat powszechnej własności

Chciałbym jeszcze państwu opowiedzieć o paragrafie trzecim *Podstaw prawa naturalnego*, którym zakończymy kwestię własności. Tam właśnie Fichte rozwija swoją teorię intersubiektywności, teorię wzajemnego uznania i stwierdza, że wezwanie do wolnej aktywności jest pierwszym obiektem świadomości[36]. Na poziom rozumności wznosimy się, wzywając się nawzajem. Te istoty, te podmioty wznoszą się na poziom rozumności, kiedy wzywają siebie nawzajem do poszanowania swojej wolności.

Dlatego – ja jeszcze szczegółowo o tym opowiem – Fichte stawia tam taką mocną tezę: „jeśli w ogóle istnieć ma człowiek [jako istota rozumna – *J.K.-K.*],

[33] Por. tamże, punkty 13.11–13.12.
[34] Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts…*, s. 128 (§ 12).
[35] Tamże, s. 129 (§ 12). Por. także wykład 13 z 26.01.2021, punkt 13.18.
[36] Por. Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts…*, s. 30–40 (§ 3).

to musi istnieć wielu ludzi”[37]. Nie ma jednego człowieka, ponieważ nie ma jednej skończonej istoty rozumnej. Ponieważ ta rozumność wiąże się z wzajemnym uznaniem, konieczne są inne istoty, które będą nas uznawać i które będą przez nas uznawane za wolne i rozumne.

Ta sama fundamentalna struktura, którą, jak państwu obiecałem, wkrótce dokładnie omówię, powtarza się, odzwierciedla, można powiedzieć, na poziomie rozgraniczenia empirycznych sfer aktywności. To fichteańskie twierdzenie, że jeśli w ogóle ma istnieć człowiek, to musi być ich wielu, można by więc strawestować w ten sposób: jeśli w ogóle ma istnieć właściciel, to musi ich być wielu. Nie ma jednego właściciela.

Fichte pisze tak: „Nie mogę pomyśleć siebie samego jako jednostki, nie przeciwstawiając sobie innej jednostki: i podobnie nie mogę myśleć o czymś jako o mojej własności, nie myśląc zarazem o czymś [innym – *J.K.-K.*] jako o własności innej osoby […]”[38]. Państwo się już na pewno sami domyślają, jakie to będzie miało kolosalne konsekwencje. Proszę pomyśleć – tu nie ma mowy o jakimś monologicznym pojęciu własności. Nie może być jednego właściciela. Nie może być tak, że tylko ja mam jakąś własność, a nikt inny jej nie ma. Jeśli ja mam własność, to warunkiem tego, żeby to, co ja teraz mówię, czyli to, że jestem właścicielem, miało sens, jest to, że inni także muszą być właścicielami.

Można powiedzieć, że to już wiedział Kant. Wspominałem o tym, że na bezludnej wyspie, gdzie trafi tylko jedna osoba, rozbitek, który ma tam wszystko do dyspozycji, można powiedzieć, że co prawda on ma wszystko do dyspozycji, ale on nie jest właścicielem tych wszystkich rzeczy, bo nie ma tam nikogo innego[39]. Więc można powiedzieć, że Fichte mówi to samo, co Kant.

Ale Fichte wykracza poza Kanta w momencie, w którym stwierdza nie tylko to, że jeśli jest jeden właściciel, to implikuje to, że tych właścicieli musi być wielu, ale idzie jeszcze o krok dalej i powiada: niezgodne z prawem jest, jeśli choć jeden z tych podmiotów, choć jeden z obywateli jest pozbawiony jakiejkolwiek własności. Widzą państwo różnicę? Chodzi nie wyłącznie o to, że nie może być tylko jednego właściciela, ale musi być ich więcej, bo ktoś mógłby w takim razie powiedzieć: no to fajnie, to jest grupa właścicieli i grupa tych, którzy żadnej własności nie mają… Znamy to. Ale żeby tej smutnej konstatacji „znamy to” uniknąć, Fichte jeszcze radykalizuje swoje stanowisko i tu już wychodzi poza Kanta, bo powiada: nie tylko musi być wielu właścicieli, ale *wszyscy* muszą być właścicielami. Każdy musi coś posiadać.

[37] Dokładnie: „jeśli w ogóle mają być ludzie, to musi ich być wielu” („*sollen überhaupt Menschen sein, so müssen sie mehrere* sein”) (tamże, s. 39 [§ 3]).

[38] Tamże, s. 129 (§ 12).

[39] Por. wykład 13 z 26.01.2021, punkt 13.14.

Pamiętamy, zasada pełnej symetrii. Proszę posłuchać:

> Wedle tego [pisze Fichte – *J.K.-K.*] każdy obywatel w sposób konieczny posiada własność. Gdyby inni nie przyzwolili mu na jakąś [własność – *J.K.-K.*], to on nie zrezygnowałby z tego, co oni posiadają; ta rezygnacja jest bowiem wzajemna; w takim wypadku nie zawarłby on zatem umowy obywatelskiej[40].

14.9 Fichte: zasada pełnej wzajemności i nielegalność bezrobocia

Spróbujmy to sobie dla jasności zwizualizować. Otóż ja ogłaszam się właścicielem. Jak mówi Rousseau, ogrodziłem kawałek terenu i mówię: „To moje"[41]. Co to znaczy, pyta Fichte? To znaczy, że ja apeluję teraz do wszystkich pozostałych osób, by powstrzymały się od wkraczania na ten teren, od podejmowania na nim jakichś działań bez mojej zgody, bez konsultacji ze mną. Ale jeżeli postępuję jako istota racjonalna, a racjonalność jest u Fichtego ściśle oparta na pełnej wzajemności, to apelując o to do nich, muszę równocześnie ogłosić, niejako zadeklarować, że ja też jestem gotów powstrzymać się od analogicznych działań w odniesieniu do nich. Zobaczcie państwo, ja postuluję, by inni uznali mój zysk, w zamian za co jestem gotów ponieść pewną stratę. Żądam od innych respektowania mojej własności, ale wycofuję się z obszarów własności innych osób.

Ten, komu nie przyznano by, nie uznano by żadnej jego własności, nie ma powodu, by rezygnować z wkraczania w obszar będący własnością innego. Nie ma powodu, by deklarował powstrzymanie się od ingerencji w sferę własności innych, ponieważ on sam nie dostał nic w zamian. To jest precyzyjnie to, o co chodzi. Ponieważ jemu samemu nic nie przyznano, nie uznano niczego za jego własność, to on nie ma powodu wycofać się z tego pozostałego obszaru.

Fichte pisze w ten sposób:

> Kiedy tylko ktoś nie może utrzymać się ze swojej pracy, to, co należy bezpośrednio do niego, nie jest mu zagwarantowane, wówczas umowa [obywatelska – *J.K.-K.*] jest w odniesieniu do niego całkowicie zawieszona i nie jest

[40] Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts…*, s. 189 (§ 17), por.: „A zatem każdy z obywateli posiada z konieczności jakąś własność. Gdyby inni mu nic nie przyznali, on sam nie zrzekłby się tego, co oni posiadają; gdyż ów akt zrzeczenia się jest jedynie obustronny; w przeciwnym wypadku nie zawarłby umowy obywatelskiej" (Johann Gottlieb Fichte, *Podstawy prawa naturalnego wedle zasad teorii wiedzy*, tłum. Paweł Dybel, w: tenże, *Zamknięte państwo handlowe i inne…*, s. 137–138).

[41] Por. wykład 9 z 15.12.2020, punkt 9.13.

on od tej pory prawnie zobowiązany, by uznawać własność któregokolwiek człowieka[42].

Zobaczcie państwo, to nie tylko chodzi o to, że ktoś jest zupełnie pozbawiony jakiejkolwiek własności, bo Fichte powiada: jeśli ktoś nie może utrzymać się ze swojej pracy, to oczywiście stawia to jego własność, nawet jeżeli jakąś posiada, pod znakiem zapytania. Być może będzie musiał on się jej wyzbyć, by przeżyć.

Wspominałem wcześniej, że bezdomność nie daje się pogodzić z warunkami prawa i racjonalności[43]. Zobaczcie państwo, bezrobocie, trwałe bezrobocie, pozbawienie kogoś środków utrzymania także nie, bo łamie zasadę symetrii i wzajemności.

14.10 Fichte: trzy kroki wzajemnego uznania własności, podsumowanie

Więc może w tym kontekście, żeby to sobie jeszcze lepiej uzmysłowić, powiedzmy tak. W tym procesie wzajemnego uznania własności Fichte wyróżnia trzy istotne momenty[44]. Najpierw mamy do czynienia z dwiema materialnie określonymi wolami, kierującymi się na określone przedmioty. W drugim kroku te wolne wole mają zostać pojednane w sposób formalny. Chodzi o gotowość zawarcia umowy, a zatem wkroczenie w stan regulowany prawem. Ale ten etap nie jest, zdaniem Fichtego, wystarczający, bo przez zawartą umowę powstaje wprawdzie wspólnota woli i znów się one odnoszą do przedmiotów, ale już teraz w inny sposób niż uprzednio. Mianowicie ja moją wolę, materialnie określoną, odnoszę pozytywnie do moich przedmiotów, a negatywnie do przedmiotów innego. Ona się rozszerza, powiada Fichte, na wszystkie przedmioty, ale tam są zupełnie inne modi. Modus odniesienia do moich przedmiotów jest pozytywny, natomiast do wszystkich pozostałych przedmiotów należących do innych osób moja wola materialnie określona odnosi się negatywnie: ja rezygnuję z prawa do używania ich bez zgody ich właścicieli, powstrzymuję się od aktywności, która byłaby skierowana na cudzą własność.

---

[42] Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts…*, s. 207 (§ 18).

[43] Por. wykład 13 z 26.01.2021, punkt 13.19.

[44] Kloc-Konkołowicz dokonuje tutaj podsumowania, a zarazem ujmuje z nieco innej perspektywy trzy przedstawione wcześniej kroki wzajemnego uznania. Trzem wymienionym wcześniej momentom: 1) uznanie nietykalności cielesnej, 2) uznanie sfer własności, 3) powołanie wspólnoty politycznej i prawnej, odpowiadają kolejno następujące etapy: 1') spotkanie dwóch materialnie określonych woli, 2') formalne pojednanie woli, 3') umowa ochronna (*Schutzvertrag*).

To podkreślanie odniesienia woli do cudzej własności może się wydawać czymś dziwacznym albo trywialnym, ale celem Fichtego jest tutaj ukazanie, w jaki sposób taka tylko pomyślana wspólnota między ludźmi może się przekształcić we wspólnotę realną.

14.11 Fichte: umowa ochronna

Dzieje się tak dopiero wtedy, kiedy następuje trzeci krok: mianowicie gdy umowa ustanawiająca własność uzupełniona zostanie przez umowę ochronną czy też obronną, jak kto woli – *Schutzvertrag*, umowa ochronna.

O co chodzi? Fichte powiada tak: w momencie zawarcia umowy ustanawiającej własność – umowy obywatelskiej, która ustanawia własność – ja się pozytywnie odnoszę do moich przedmiotów, a negatywnie do przedmiotów innych[45]. Ale w ten sposób powstaje, jak to mówił Rousseau, tylko jakiś agregat osób[46], które powiadają: zostawcie moją własność w spokoju, a ja zostawiam waszą własność w spokoju. To jeszcze nie tworzy wspólnoty obywatelskiej, wspólnoty politycznej.

Musi zostać wykonany trzeci krok, w którym moja wola znów pozytywnie odniesie się do przedmiotów innych osób, ale już nie w tym pierwotnym znaczeniu, że ja chciałbym tych przedmiotów jakoś używać, tylko że ja jestem gotów bronić własności innych osób. A one z kolei są gotowe bronić własności wszystkich pozostałych, ze mną włącznie. To jest właśnie owa umowa ochronna. Każdy wnosi swój wkład w ochronę własności wszystkich osób.

Ponieważ, mówi Fichte, nikt z nas nie może być nigdy pewien, czy to nie on czy ona właśnie we własnej osobie zostanie zaatakowany czy zaatakowana, powstaje spajająca więź, która łączy różne osoby w realną wspólnotę. Dopiero ta umowa ochronna, o wzajemnej ochronie własności, tworzy realną wspólnotę.

Zobaczcie państwo, to jest bardzo ciekawa koncepcja. Najpierw tylko odgraniczamy naszą własność i jednocześnie w zamian za uznanie naszej własności uznajemy własność innych osób. Ale to jest za mało, by stworzyć realną wspólnotę. Realna wspólnota opiera się nie tylko na odgraniczeniu sfer własności, ale też na pozytywnym odniesieniu do własności innego w sensie gotowości jej obrony przed atakiem, czy to wewnętrznym, czy zewnętrznym. Kiedy na przykład widzimy akt kradzieży i zaczynamy gonić złodzieja, choć to przecież nie nas okradł, to właśnie wtedy dajemy dowód tego, że rozumiemy

[45] Kloc-Konkołowicz parafrazuje tutaj wywód zawarty w Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts…*, s. 191 i n. (§ 17), por. tenże, *Podstawy prawa naturalnego…*, s. 139 i n.

[46] Por. wykład 8 z 08.12.2020, punkt 8.6.

ten już wyższy wymiar wspólnoty politycznej. Jesteśmy par excellence obywatelami, ponieważ bronimy własności innej osoby. I deklarując, że jesteśmy gotowi bronić owej własności – pamiętajmy, cały czas ta własność jest odniesiona do możliwości wolnego działania – bronimy nie tylko własności, ale też wolności innych osób. Nigdy nie wiemy, czyja wolność i czyja własność zostanie zagrożona.

Fichte ładnie to opisuje. Mówi, że wyobraźnia porusza się między różnymi osobami a nami samymi. *Schweben*, tak to jest w oryginale, czyli ona się tak unosi, jakby w powietrzu, tak się swobodnie porusza, i dopiero ten jej swobodny ruch tworzy spajającą nas w społeczeństwo więź. To jest niezwykle ciekawe. To odniesienie do własności i wolności innego nie może być tylko negatywne. Ono musi być też pozytywne, ale już nie w sensie próby wtargnięcia w jego sferę, tylko w tym, że my jesteśmy *zainteresowani* respektowaniem wolności i własności innych osób, tak jak jesteśmy zainteresowani respektowaniem naszej wolności i własności. Zobowiązujemy się do obrony własności każdego z obywateli, kimkolwiek on by był, tak jak zobowiązujemy się do obrony wolności każdego z obywateli, kimkolwiek by był.

> Ta nieokreśloność [pisze Fichte – *J.K.-K.*], ta niepewność, która jednostka zostanie zaatakowana jako pierwsza, ten swobodny ruch [*Schweben – J.K.-K.*] wyobraźni stanowi [właśnie – *J.K.-K.*] ową więź spajającą. Jest właśnie tym, za sprawą czego wszyscy stapiają się w jedno[47].

Zobaczmy więc, że własność i jej ochrona pełnią rolę znacznie donioślejszą w tej fichteańskiej strukturze zorganizowanej całości. To jest bowiem prawdziwe „*totum*", a nie „*compositum*"[48]. To już nie jest, wracając do Rousseau, jedynie agregat, ale prawdziwa wspólnota, prawdziwa całość, mówi Fichte. W ochronie własności nie chodzi więc tylko o zapewnienie wszystkim środków przetrwania. Chodzi o coś więcej – o prawdziwie spajającą obywateli w społeczeństwo więź.

[47] Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts…*, s. 196 (§ 17). Uzupełnienia na podstawie nagrania i notatek do wykładu. Paweł Dybel przekłada ten fragment następująco: „Ta nieokreśloność, ta niepewność co do tego, które z indywiduów zostanie najpierw zaatakowane, a więc ta *płynność* wyobraźni, stanowi więź umowy. Jest ona tym, za pomocą czego wszystkie jednostki zlewają się w jedno i nie są już zjednoczone w abstrakcyjnym pojęciu, niczym pewne *compositum*, lecz zespolone praktycznie niczym pewne *totum*" (tenże, *Podstawy prawa naturalnego…*, s. 143).

[48] Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts…*, s. 196 (§ 17), por. także fragment polskiego przekładu przytoczony w poprzednim przypisie.

14.12 Fichte: normatywny moment własności

Myślę, że na podkreślenie zasługują tutaj zwłaszcza dwa punkty. Po pierwsze, jak już to sobie powiedzieliśmy, własność dla Fichtego nie jest relacją osoby i rzeczy, tylko relacją między osobami. To się tutaj znowu w dramatyczny sposób ujawnia. Własność pozostaje konsekwentnie relacją między osobami, która tylko pośrednio odnosi się do określonych, posiadanych przez nie rzeczy. I po drugie, ta relacja między osobami odnosi się nawet nie tyle do posiadanych przedmiotów, ile do określonych skutków, które mogą nieść ze sobą działania podejmowane przy użyciu tych przedmiotów.

Ten pierwszy punkt to jest kontynuacja tych wcześniej przywoływanych przeze mnie twierdzeń Kanta o własności inteligibilnej i własności empirycznej, zmysłowej[49]. Pamiętamy, co to właściwie znaczy, że ja jestem właścicielem jakiejś rzeczy, nawet tej rzeczy, która leży na stole i ja jej w tej chwili nie trzymam w ręku. Tego, że jestem właścicielem zegarka, który leży na stole, nie widać. To, że ja jestem właścicielem tego zegarka, to nie jest doświadczenie zmysłowe.

Sądzę, że Kant i Fichte, zwracając na to uwagę, zgodnie podkreślają coś, co moglibyśmy nazwać nieusuwalnym normatywnym momentem instytucji własności. Akt własności jest nie tylko pewnym opisem, pewną deskrypcją, ale jest zawsze też pewnym *apelem*. Wszyscy zostają *wezwani* do tego, by powstrzymać się od posługiwania się danym przedmiotem bez zgody jego właściciela. To, że ktoś jest właścicielem jakiegoś przedmiotu, implikuje apel, oczekiwanie sformułowane pod adresem innych, by powstrzymali się od używania tego przedmiotu. I to dlatego właśnie, że własność ma charakter intersubiektywny, że jest relacją między osobami, może opierać się tylko i wyłącznie na umowie. Na umowie o powszechnym i całkowicie symetrycznym charakterze. Wszyscy uznają moją własność tylko pod warunkiem i tylko tak dalece, jak dalece ja jestem gotów uznawać własność wszystkich innych osób.

14.13 Fichte: trzy znaczenia pojęcia własności

Do tego momentu, można by powiedzieć, Kant i Fichte pozostają ze sobą zgodni. Natomiast u Fichtego daje o sobie znać już ten nowy wymiar, związany ściśle z owym powiązaniem własności i działania. Fichte powtarza mianowicie często i konsekwentnie, że własność oznacza „prawa do wolnych działań w świecie empirycznym w ogóle”[50]. No to jest specyficzna definicja. Własność

[49] Por. wykład 13 z 26.01.2021, punkt 13.13.

[50] Choć na nagraniu Kloc-Konkołowicz w przytoczonym cytacie używa pojęcia „prawa” w liczbie pojedynczej, zarówno w tłumaczeniu tego fragmentu w notatkach do wykładu,

to prawo do wolnych działań w świecie empirycznym w ogóle. „Przedmiotem umowy dotyczącej własności jest określona aktywność”[51]. Fichte jest tu niezwykle konsekwentny – własność to są prawa do wolnych działań, a przedmiotem umowy własności jest określona aktywność.

Co to znaczy? Fichte chce powiedzieć coś takiego: jeśli jestem właścicielem – nie wiem – widelca, to znaczy to tyle, że mogę tym widelcem zjeść obiad, ale nie mogę z tym widelcem się na kogoś rzucić. Nie jest więc tak, że bycie właścicielem jakiejś rzeczy oznacza prawo do wykonania z tą rzeczą wszelkich działań. W prawie własności są zakodowane określone działania, które ja mogę wykonać za pomocą tej rzeczy, która jest moją własnością.

W *Zamkniętym państwie handlowym* pojawia się następująca eksplikacja pojęcia własności: własność może się odnosić albo do nieograniczonego użycia jakiegoś przedmiotu, albo do siebie samej, to znaczy ona dotyczy wtedy pewnych kunsztów w szerokim tego słowa rozumieniu[52]: to różne formy usług, pracy rzemieślniczej czy innej i tak dalej. I wreszcie, do określonych czynności, które można przeprowadzić przy użyciu określonych obiektów. Jak się domyślamy, Fichte dopuszcza tylko te dwie ostatnie formy własności. Prawo do wykonywania określonych zawodów, jak byśmy dzisiaj powiedzieli, i prawo do używania określonych przedmiotów w pewnych celach. Natomiast stwierdza jednoznacznie, że nie zna przykładu pierwszego znaczenia pojęcia własności. To znaczy, powiada, nie istnieje prawo nieograniczonego użytku jakiejkolwiek posiadanej przez nas rzeczy.

14.14 Fichte: etatystyczne konsekwencje teorii własności

Jak sobie o tym widelcu przed chwilą powiedzieliśmy, to ktoś może powiedzieć: no dobra, to jest intuicyjnie zrozumiałe i właściwie to jest twierdzenie dość niewinne. Ale to niewinne z pozoru twierdzenie ma niebanalne konsekwencje. Przede wszystkim dla Fichtego każda własność musi być jakoś użyteczna. Przedmioty naszej własności muszą być jakoś użyteczne. Etatystyczne konsekwencje takiego poglądu, myślę, łatwo sobie uświadomić. Etatystyczne w rozumieniu zaangażowania instytucji państwa w charakterze kontrolnym, redystrybucyjnym i tak dalej, i tak dalej. Sięgnijmy do przykładu, którym posługuje się sam Fichte. Powiada on tak: powiedzmy, że jakiś człowiek wynalazł maszynę

jak i w oryginalnym tekście mowa jest o „prawach”, toteż redakcja zdecydowała się na stosowną korektę (por. Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts…*, s. 189 [§ 17], por. także tenże, *Podstawy prawa naturalnego…*, s. 123; a także wykład 13 z 26.01.2021, punkt 13.16).

[51] Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts…*, s. 205 (§ 18).

[52] Por. Johann Gottlieb Fichte, *Zamknięte państwo handlowe…*, s. 190.

do szycia i zaczyna produkować ubrania. A jednocześnie żyje on, jak to jest u Fichtego, w narodzie nagusów, czyli mówiąc bardziej współcześnie, w społeczeństwie naturystów. Czyli chyba nie w Prusach, ale w jakimś ciepłym kraju. Wyobraźmy sobie, że w jakimś ciepłym kraju jest społeczeństwo naturystów, tam ten biedak produkuje te ubrania i nikt ich nie kupuje. Więc – zdaniem Fichtego – nie ma tam prawa do wykonywania takiego zawodu, bo ten człowiek nie może się utrzymać ze sprzedaży produkowanych przez siebie towarów, ponieważ nie ma na nie odbiorców. W *Podstawach prawa naturalnego* czytamy rzecz następującą: „W [tym wyobrażonym – *J.K.-K.*] narodzie naturystów nie może istnieć prawo do praktykowania krawiectwa; gdyby prawo takie miało zostać ustanowione, naród ten musiałby przestać chodzić nago”[53]. To jest cytat.

Skąd się bierze takie twierdzenie? To znaczy nie to o tym narodzie, tylko w ogóle takie stanowisko, w myśl którego prawo do wykonywania określonej działalności zarobkowej implikuje w sposób konieczny istnienie odbiorców tych wytwarzanych towarów czy usług. Otóż to jest konsekwencja przesłanki Fichtego, w myśl której wzajemne uznanie przez podmioty swoich sfer wolności czy wolnej aktywności implikuje uznanie wymogu, by każdy mógł utrzymać się z wykonywanej przez siebie pracy. Każdy musi móc utrzymać się z wykonywanej przez siebie pracy. Fichte pisze tak: „Przyznając ci prawo do wykonywanych prac, zobowiązujemy się zarazem odkupić je [towary czy usługi – *J.K.-K.*] od ciebie”[54]. Ten wymóg zostaje wręcz podniesiony do rangi warunku samej własności. Znowu cytat: „Każdy posiada swoją własność jako obywatel tylko w takiej mierze i pod takim warunkiem, że wszyscy [pozostali – *J.K.-K.*] obywatele mogą się utrzymać ze swojej własności”[55].

Kant pod czymś takim już by się nie podpisał. Fichte często uznawany był za jakobina, miał z tego powodu kłopoty. Niemiecki jakobin filozoficzny… Widzą więc państwo radykalizm tej koncepcji. Prawo do własności każdy z nas ma pod warunkiem, że wszyscy inni nie tylko mają własność, nie tylko są właścicielami czegoś, ale że wszyscy mogą utrzymać się z prowadzonej przez siebie działalności.

To jest może niejasne, ktoś może tego słucha i pyta: mówimy tu o własności czy o zarobkowaniu? No właśnie, o jednym i drugim. Znowu, aktywizm tej filozofii fichteańskiej. To pojęcie własności zostaje zdynamizowane i połączone z pracą zarobkową. To jest bardzo nowoczesna koncepcja. Fichte się

[53] Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts*…, s. 207 (§ 18). Tłumaczenie na podstawie nagrania. W notatkach do wykładu zamiast słowa „naturyści” użyte jest słowo „nagusy”, bliższe oryginalnemu sformułowaniu *Nackende*.

[54] Tamże.

[55] Tamże.

nie orientuje na kantowskich *beati posidentes*[56], którzy już coś mają, jakichś rentierów, którzy z ogromnego majątku odcinają kupony, tylko orientuje się na typowo nowoczesne, kapitalistyczne, mieszczańskie społeczeństwo, w którym własność każdego to jest w gruncie rzeczy jego źródło utrzymania, a zatem wykonywana przez niego praca zawodowa. Fichte powiada: ja mam prawo do swojej własności pod warunkiem, że wszyscy inni mogą utrzymać się z wykonywanej przez siebie pracy.

Państwo socjalne to mało powiedziane… Skąd się to bierze? Stąd, że utrzymanie się, możliwość subsystencji[57] dzięki wykonywanej przez siebie pracy to jest warunek podejmowania w ogóle wszelkich wolnych działań w świecie. Mamy wywód, bardzo prosty. Jeśli ja nie mam źródła utrzymania, jeśli nie stać mnie na wejście w posiadanie przedmiotów, dzięki którym mogę wykonywać wolne działania w świecie, to przestaję być przyczyną. Moje sprawstwo jest zagrożone, *Urrecht*, właśnie to prawo źródłowe głoszące, że ja mam być tylko przyczyną w świecie, a nie skutkiem. Państwo nie może mi zezwolić na uprawianie żadnej dziedziny rzemiosła, przemysłu, produkcji, usług i tak dalej, jeśli nie ma odbiorców na te towary czy usługi. Może zezwolić na to, jeśli istnieją odbiorcy, jeśli ci odbiorcy będą rzeczywiście z tych usług czy z tych towarów korzystać.

Można powiedzieć, że klasyczny liberalizm gospodarczy zakłada, że racjonalny podmiot, który się zgłasza z jakimś pomysłem na produkcję czy usługę, ma już na oku potencjalnych klientów czy też odbiorców i dlatego państwo się w to nie miesza. Jeżeli ten podmiot zgłasza się z takim pomysłem i jest racjonalny, to widocznie ma jakichś klientów. A jeśli ich nie ma, a i tak chce szyć te swoje ubrania, których potem nikt nie kupi, to już jest jego problem. Ale Fichte mówi inaczej: nie, to nie jest tylko jego problem. Nie można mówić w ten sposób, bo każdy wolny i racjonalny podmiot powinien być także zainteresowany wolnością innych, prawdziwym sprawstwem innych.

Zanim się ktoś oburzy, że tutaj etatyzm wkracza na scenę… Bo domyślamy się, że implikacja tego rozumowania jest prosta. Musi istnieć szereg państwowych instytucji, agencji, procedur i tak dalej, które będą gwarantować to, że podejmowana działalność zarobkowa lub usługowa będzie znajdowała swoich odbiorców. Zanim się ktoś oburzy, że tutaj powstaje jakieś monstrum, jakieś monstrualne państwo, proszę pomyśleć o polityce państwowej wspierania określonego typu kształcenia. Kierunki zamawiane – przecież to nie żadne monstrualne, radykalnie etatystyczne państwo, tylko znane nam z doświadczenia nasze własne państwo prowadzi taką właśnie politykę. Zachęca na przykład do studiowania na określonych kierunkach, ponieważ zbadało,

[56] Por. wykład 13 z 26.01.2021, punkt 13.4.

[57] Por. wykład 9 z 15.12.2020, przyp. 63.

że osoby, które ukończą te kierunki, znajdą pracę. Zanim więc skrytykujemy pomysły pewnych myślicieli jako księżycowe, spróbujmy się zastanowić, czy nie ma przypadkiem właśnie takich praktyk w tych państwach, które uważamy za wolne, nowoczesne, praworządne i tak dalej. Zamawiane kierunki: próba wpływania, na podstawie zbadanego zapotrzebowania na określony rodzaj produkcji, usług i tak dalej, na wybór przez obywateli ścieżki zawodowej.

W *Zamkniętym państwie handlowym* Fichte proponuje taki model[58], w którym wszelkie zawierane umowy szczegółowe, które uzupełniają podstawową umowę obywatelską, polegają właśnie na tym, że ktoś może otrzymać koncesję na prowadzenie określonej usługi czy produkcji tylko wtedy, kiedy znajdzie klientów. I co więcej, wolno mu produkować tylko tyle i tylko tyle pracować, ile jest w stanie sprzedać. A klient może kupować tylko tyle, ile tak naprawdę potrzebuje.

Konsekwencje tego są dość jasne. Zostaje tutaj wykluczona wszelka dowolność, arbitralność, irracjonalność, można powiedzieć, liberalnej gospodarki rynkowej, w której, jak doskonale wiemy, powstają często masy niesprzedanych i prawdopodobnie niesprzedawalnych towarów i w której uwiedzeni przez reklamę klienci kupują masę w gruncie rzeczy niepotrzebnych im produktów. Proszę zobaczyć, te racjonalne filozoficzne wglądy mają bardzo konkretne konsekwencje w odniesieniu do sposobu działania całej sfery gospodarczej.

14.15 Hegla krytyka fichteańskiego etatyzmu

Takie wtrącanie się filozofii w bardzo drobne nawet szczegóły życia rynkowego czy gospodarczego zostało potem poddane radykalnej krytyce przez Hegla. Stosunek Hegla do Fichtego, podobnie jak do Kanta, jest bardzo ambiwalentny; będę miał jeszcze kiedyś okazję o tym opowiedzieć[59]. Hegel oczywiście z ogromnym szacunkiem odnosi się do swoich szacownych poprzedników. Więcej jest tego szacunku niż krytyki w moim skromnym mniemaniu. Ale są też momenty, w których Hegel z takim nawet ironicznym podtekstem odnosi się do obu panów, zresztą tak naprawdę z tego samego powodu. Zazwyczaj to jest albo w przypadku Kanta rozpasany normatywizm, to znaczy ciągłe pouczanie świata, jaki być powinien, a w przypadku Fichtego właśnie to niepotrzebne wtrącanie się filozofii w najdrobniejsze szczegóły urządzeń państwowych i społecznych. Hegel pisze tak:

[58] Por. Johann Gottlieb Fichte, *Zamknięte państwo handlowe…*, s. 160–163.

[59] W kwestii stosunku Hegla do Fichtego por. wykład 17 z 16.03.2021, punkty 17.10, 17.21–17.22, a także wykład 18 z 23.03.2021, punkty 18.1, 18.4; w kwestii stosunku Hegla do Kanta por. wykład 16 z 09.03.2021, punkt 16.13, a także wykład 18 z 23.03.2021, punkty 18.13, 18.20.

> Fichte mógł sobie darować [na przykład – *J.K.-K.*] ulepszanie policji paszportowej. W takich wywodach nie ma już bowiem ani śladu filozofii i może ona sobie tym łacniej darować taką niebotyczną mądrość [*Ultraweisheit*], że wobec tej nieskończonej ilości spraw powinna ona właśnie zachowywać się możliwie najbardziej liberalnie[60].

Więc Hegel powiada: nie, to już nie jest zadanie filozofii. Podśmiewa się też z Platona, że Platon instruuje, w jaki sposób niańki mają kołysać dzieci, a z Fichtego, że Fichte proponuje, żeby wszyscy mieli paszporty i jeszcze najlepiej, żeby rysować w nich portrety, jak kto wygląda.

Paradoks polega na tym, że historia przyznała rację Fichtemu przynajmniej w tym względzie szczegółowym, ponieważ, jak wiemy, w paszportach są wprawdzie nie rysowane portrety, ale nasze zdjęcia, a nawet dane biometryczne. Więc Fichte mógłby z kolei teraz pośmiać się trochę z Hegla, gdyby pokazał mu, jak dzisiaj wygląda paszport… Ale zostawmy paszporty. Chodzi oczywiście o to – to jest ciekawe pytanie, również z punktu widzenia filozofii społecznej, przede wszystkim z jej punktu widzenia – jak dalece filozofia ma się posuwać w proponowaniu, ze względu na swoje wglądy w podstawowe racjonalne fundamenty społeczeństwa, konkretnych rozwiązań ekonomicznych, społecznych, politycznych i tak dalej. Można odnieść wrażenie, że Fichte jest przekonany, że filozofia ma tu obowiązek wszystko szczegółowo, detalicznie określić. Natomiast Hegel powiada – proszę zobaczyć: wbrew temu, co się myśli o Heglu – nie, to nie jest zadanie filozofii. Filozofia powinna się od tego typu szczegółowych rozwiązań trzymać z daleka. Będę miał jeszcze okazję o tym państwu opowiedzieć, ale to jest absolutnie niebywałe. Do tej pory pokutuje takie mniemanie o Heglu: Hegel etatysta, Hegel i jego państwo, niebezpieczne państwo, które pożera jednostki i tak dalej. W tych wykładach berlińskich[61],

[60] Choć fragment ten w notatkach do wykładu oznaczony jest przez Kloca-Konkołowicza jako cytat, wydaje się, że jest to parafraza fragmentu przedmowy Hegla do *Zasad filozofii prawa*: „Platon mógłby sobie darować udzielanie rad niańkom, by stale dzieci kołysały, trzymając je na rękach, a Fichte swoje *konstruowanie*, jak to się wtedy nazywało, takich udoskonaleń *policji paszportowej*, by u podejrzanego nie tylko wpisywać do paszportu jego rysopis, ale malować też jego portret. W tego rodzaju wywodach nie ma już śladu filozofii, która taką arcymądrość może tym łacniej sobie darować, że w stosunku do tego nieskończonego mnóstwa spraw powinna właśnie przejawiać największy liberalizm" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. Adam Landman, PWN, Warszawa 1969, s. 18 [*Przedmowa*]). Uzupełnienia w tekście od redakcji na podstawie notatek do wykładu.

[61] Chodzi o następujące wydanie: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1824/1825 und 1831* (tenże, *Gesammelte Werke*, t. 26,3, red. Klaus Grotsch), Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und der Künste–Felix Meiner Verlag, Hamburg 2015.

wydanych w ramach krytycznej edycji manuskryptów, widać, że Hegel właśnie przeciwko czemuś takiemu występuje. I bierze tutaj sobie na celownik Fichtego. Mówi: o, to jest ten etatysta, z tym państwem, co się wtrąca w najdrobniejsze szczegóły. Nawet jest tam taka aluzja: u Fichtego pojawia się przykład – ja tu powiedziałem o widelcu, ale u Fichtego to jest nóż. Bo czy widelcem ktoś by kogoś zaatakował? No może można zaatakować widelcem, ale nóż w tym kontekście jest oczywiście bardziej zrozumiałym przykładem. Fichte mówi: być właścicielem noża to znaczy móc podjąć pewne działania z użyciem tego noża. To znaczy pokroić chleb czy coś innego, co jemy, ale nie zaatakować kogoś innego. To jest zrozumiałe. A Hegel złośliwie, jakby odnosząc się do tego przykładu, mówi: tak, tak, takie państwo, co tam postulują koledzy tacy jak Johann Gottlieb, to ono tak działa, że jak obywatel kupi nóż, to ono musi pójść za obywatelem i sprawdzić, co on z tym nożem zrobi[62]. Inspiracją dla tych wykładów – oczywiście nie jedyną i to nie jest najważniejszy wątek, ale ważną inspiracją – jest przeciwstawienie się wizji państwa, które wtrąca się we wszystko. U Hegla mamy takie stanowisko.

14.16 Fichte: źródła etatyzmu

U Fichtego mamy rzeczywiście pewnego rodzaju przechył w kierunku bardzo szczegółowo zorganizowanego systemu gospodarczo-społecznego. Ale ważne jest, że takie konsekwencje wynikają u Fichtego nie z jakiegoś uwielbienia dla państwa i jego instytucji. Ważne, żeby tego tak nie zrozumieć. Kiedyś już chyba o tym wspominałem, że Fichte w swoich wykładach dotyczących obowiązków uczonych, wygłoszonych w Jenie, powiada, że dobre państwo tak naprawdę pracuje nad tym, żeby nie było potrzebne[63]. Więc tu nie ma żadnego uwielbienia dla państwa jako takiego i jego instytucji. Te wszystkie konsekwencje wynikają z pojmowania własności jako wzajemnego uznania i respektowania sfer wolnych działań, które muszą znajdować swoją kontynuację i w związku z tym łączą się z możliwością dalszego istnienia samych podmiotów. Więc jeszcze raz: to nie tak, że Fichte uwielbia państwo i jego interwencjonizm, tylko Fichte potrzebuje pewnych instytucji, by zagwarantować jednostkom

Do konkretnych fragmentów tego tekstu Kloc-Konkołowicz odwołuje się wielokrotnie w kolejnych wykładach.

[62] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen…*, s. 1396 (wiersze 13–18). Redakcji nie udało się zweryfikować, czy sam przykład z nożem pojawia się w tekstach Fichtego. Na pewno jednak przykładem takim można opatrzyć jego wywody (por. np. Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts…*, s. 288–289 [§ 21]).

[63] Por. wykład 1 z 20.10.2020, punkt 1.14 i wykład 2 z 27.10.2020, punkt 2.1; szersze omówienie tego twierdzenia por. punkt 14.19 niżej, a także w wykładach z roku 2019/2020, por. uzupełnienie 14.19** niżej.

nie tylko abstrakcyjnie rozumiane prawo wolności i własności, ale faktycznie realizowalne prawo własności i wolności. Takie, które ma przed sobą przyszłość, które może być kontynuowane. To znaczy musi zagwarantować wszystkim podmiotom pewien poziom subsystencji, który da im możliwość trwałego wolnego działania w świecie. To jest źródło tych wszystkich, być może zbyt szczegółowych, a czasem wręcz śmiesznych, rozwiązań proponowanych przez Fichtego.

Widzimy teraz rangę fichteańskiego pojęcia własności. To pojęcie absolutnie nie ogranicza się do wymiaru ekonomicznego, ale jest ściśle związane z możliwością wolnego działania każdego podmiotu. W *Zamkniętym państwie handlowym* czytamy wręcz, że wszystkie zawarte tam tezy opierają się na fichteańskiej teorii własności. O swojej teorii własności mówi Fichte tak: „Jeżeli ta jest prawdziwa, to wszystkie tezy zawarte w tym dziele bez wątpienia opierają się na pewnym gruncie”[64].

Zarówno *Zamknięte państwo handlowe*, jak i te fragmenty *Podstaw prawa naturalnego* to nie jest dowód jakiejś etatystycznej obsesji, jakiegoś etatystycznego amoku Fichtego, tylko po prostu świadczy o chęci zagwarantowania w każdym wymiarze wszystkim podmiotom możliwości wolnego działania, prawdziwie wolnego działania.

14.17 Fichte: krytyka formalnego ujęcia wolności

Co to znaczy? To znaczy, że Fichte jest jednym z pierwszych filozofów, którzy dostrzegają niebezpieczeństwo formalnego ujęcia wolności jako przyznanego formalnie prawa, abstrakcyjnie przyznanego prawa. Ja mam prawo do różnych działań gwarantowanych konstytucyjnie… Co z tego – zdaje się pytać Fichte – jeżeli nie mogę na przykład utrzymać się ze swojej pracy, wskutek czego spadam poniżej pewnego poziomu subsystencji i faktycznie nie mogę korzystać z tych praw? Cóż mi po przyznanych abstrakcyjnie prawach, jeśli zasoby materialne – to znaczy, mówiąc po fichteańsku, owe przedmioty, dzięki którym mogę wykonywać wolne działania w świecie – są mi niedostępne? A zatem nie mogę korzystać z tych praw, bo prawa odnoszą się do pewnych działań. Proszę zobaczyć, to jest absolutnie aktualne, to nie jest żadne archiwum myśli społecznej.

[64] Cytat w przekładzie Kloca-Konkołowicza na podstawie notatek do wykładu. W tłumaczeniu Justyny Nowotniak to twierdzenie Fichtego brzmi następująco: „Wszystkie te twierdzenia opierają się na mojej teorii własności. Jeśli ta jest słuszna, to i one mają bez wątpienia mocne podstawy” (Johann Gottlieb Fichte, *Zamknięte państwo handlowe*…, s. 189).

14.18 Fichte: zamknięte państwo handlowe a globalny porządek gospodarczy

Oczywiście, można powiedzieć, że ten racjonalny skądinąd zamiar prowadzi do konsekwencji momentami trudnych do zaakceptowania, do tego bardzo rozbudowanego systemu szczegółowych planów, jak to zamknięte państwo handlowe należy urządzić, gdy na przykład Fichte opisuje dokładnie, kiedy i jak je zamknąć, i wymyśla triki, które mają polegać na tym, że jak to państwo będzie się zamykać, to ono musi wysłać swoich posłańców, którzy mają w określonym momencie ogłosić to, że ono się zamknie, mają mieć to w zalakowanych kopertach…[65]

Tak, to jest oczywiście śmieszne. Dlaczego? Bo jest pewien kontekst historyczny, kontekst czasowy, i te rozwiązania, które wtedy Fichte proponował, mogą się wydawać archaiczne i nieprzystające do współczesnych czasów. Ale proszę o tym pamiętać: powiedzmy, jeśli już o tym wspomniałem, zamknięte państwo handlowe… Dlaczego Fichte tworzy w ogóle taką wizję autarkicznego państwa, które ogranicza handel z innymi państwami, stara się zagwarantować wszystkim obywatelom wszystkie te towary i usługi, z których mogli do tej pory korzystać, kiedy jeszcze to państwo nie było zamknięte? Tam są takie przykłady: powiedzmy, że ci obywatele przyzwyczaili się do spożywania czekolady, a w tym państwie czekolady się nie produkuje, to wyroby czekoladopodobne trzeba zacząć wytwarzać albo sprowadzać tę czekoladę z zagranicy, ale tylko przez państwo. Bo, mówi Fichte: oczywiście, ci ludzie już mają pewien poziom potrzeb i nie możemy oczekiwać nagle, że przestaną te potrzeby zaspokajać[66].

Ale skąd się w ogóle bierze ten pomysł? Gdy będą państwo czytać *Zamknięte państwo handlowe*, proszę pamiętać: to jest scenariusz B, który powstał dlatego, że scenariusz A nie daje się zrealizować. A co to jest ten scenariusz A? To jest uregulowany prawnie porządek gospodarczy obejmujący cały glob[67]. Ponieważ tego pozytywnego celu nie daje się zrealizować, jedynym, co pozostaje, jest autarkia państw racjonalnie zorganizowanych.

Nie chodzi przecież o to, żeby czytać dzieła filozofów takich jak Fichte, dzieła takie jak właśnie *Zamknięte państwo handlowe* i bezgranicznie się nimi zachwycać albo przeciwnie – ośmieszać je. Chodzi o to, żeby zrozumieć, jaka jest intencja, jaki jest powód, dla którego ten projekt się pojawia: jako odpowiedź na – przynajmniej zdaniem Fichtego – niemożliwość realizacji w tamtych warunkach pozytywnego projektu, jakim byłby racjonalny porządek gospodarczy obejmujący cały glob. Dopóki jest tak, że w tym porządku są nieuczciwi

[65] Por. tamże, s. 231.
[66] Przykłady dotyczące różnych produktów por. tamże, s. 217–219 oraz 238–239.
[67] Por. tamże, s. 199.

gracze, to państwo, które chce zachować uczciwość wobec swoich obywateli, musi się z tego systemu wyłączyć[68]. To jest prawdziwy powód stworzenia wizji zamkniętego państwa handlowego.

Oczywiście, te niepokojące może konsekwencje etatystyczne teorii własności Fichtego jeszcze się pogłębiają. A to dlatego, że postulat z *Podstaw prawa naturalnego*, że wszyscy muszą móc utrzymać się ze swojej pracy, który dzisiaj wydaje się nam dość rozsądny – każdy ma prawo do utrzymania się ze swojej pracy – zostaje wyparty przez idący znacznie dalej postulat z *Zamkniętego państwa handlowego*, idący znacznie dalej, to znaczy wymagający jeszcze większego nadzoru ze strony instytucji publicznych; postulat głoszący mianowicie, że wszyscy mają prawo żyć tak samo przyjemnie[69]. Widzimy pewien radykalizm, galopujący radykalizm. Do pewnego momentu to, co postuluje Fichte, może nawet wygląda tak, że moglibyśmy to zaakceptować – tam gdzie na przykład Fichte mówi: wszyscy mają równe prawo do utrzymania się z wykonywanej pracy[70]. Ale co to znaczy, że wszyscy mają żyć równie przyjemnie? Realizacja takiego prawa oczywiście zakłada możliwość zmierzenia owego poziomu satysfakcji każdego z obywateli, a następnie silną działalność redystrybucyjną, kontrolną ze strony instytucji państwowych, aby ten równy poziom satysfakcji każdego obywatela zagwarantować.

14.19 Fichte: pełne panowanie rozumu a prawo i wolność

Wszystkie te konsekwencje biorą się koniec końców z tego, że zarówno państwo, jak i wszelkie instytucje społeczne są tylko różnymi narzędziami, którymi istoty rozumne posługują się w celu zaprowadzenia całkowicie racjonalnego porządku. Jak to nazywa Fichte, pełnego panowania rozumu[71]. Myślę, że o tym trzeba pamiętać. Fichte ma jednak koncepcję stopniowego urzeczywistniania się rozumu. I to nie jest tylko fichteańska koncepcja. Za chwilę będziemy mówić o Heglu i on też ma oczywiście taki pomysł na to, że rozum, racjonalność

[68] Por. tamże, s. 195–216.

[69] Por.: „Podział [sfery wolnych działań pomiędzy jednostki – *red.*] należy przeprowadzić, zakładając tę równość ich praw, tak by wszyscy razem i każdy z osobna mógł żyć tak przyjemnie, jak to tylko możliwe, gdy tylu ludzi, ilu tylko ich jest, ma współistnieć w danej im do życia sferze – a więc w ten sposób, by wszyscy mogli żyć mniej więcej jednakowo przyjemnie" (tamże, s. 159).

[70] Por. punkt 14.9 w niniejszym wykładzie.

[71] W notatkach do wykładu sformułowanie to nie jest oznaczone jako cytat dosłowny, ale jednocześnie opatrzone jest ono uwagą, że „widać to szczególnie dobrze w *Teorii etycznej*". Przypuszczalnie Kloc-Konkołowicz ma więc na myśli pojęcie *Vernunftherrschaft*, pojawiające się w Johann Gottlieb Fichte, *Das System der Sittenlehre…*, s. 254 (§ 19, II), s. 292 (§ 23, III), s. 295 (§ 23, III), por. także punkty 14.20 i 14.21 w niniejszym wykładzie.

stopniowo urzeczywistniają się w nowoczesnym świecie[72]. Różnica polega jednak na tym, że Hegel próbuje pokazać, w jaki sposób ta racjonalność urzeczywistnia się nawet przez irracjonalne działania jednostek. Fichte natomiast próbuje zagwarantować, by wszelkie działania podejmowane zarówno przez jednostki, jak i przez instytucje publiczne były racjonalne, bo, jego zdaniem, tylko w ten sposób da się właśnie zaprowadzić ów racjonalny porządek obiektywny.

To pełne panowanie rozumu to też jest absolutna racjonalizacja wszelkich jednostek. To jest bardzo ciekawy wątek, który pozwala właśnie Fichtemu myśleć o państwie jako o pewnej formie przejściowej. Te instytucje państwa kontrolne w wymiarze gospodarczym, ale też przymus stosowany wobec jednostek przez system prawny – otóż wszystko z tej ciągle jeszcze kantowskiej, normatywnej perspektywy, którą przyjmuje Fichte, to są tylko przejściowe narzędzia. Bardzo dobrze widać to w takim wątku trochę może pobocznym z naszego punktu widzenia, ale właśnie uzmysławiającym pewną ogólną tendencję u Fichtego, nawiązującą znowu do pewnych kwestii, o których wcześniej rozmawialiśmy. Mianowicie Fichte wiele razy wraca do tego, że prawo, a zatem ta podstawowa struktura nowoczesnego państwa, jest pewnym przejściowym narzędziem, które ma zmusić na początku w sposób zewnętrzny wszystkie podmioty do racjonalnego działania[73]. To u Fichtego oczywiście znaczy: do takiego działania, które respektuje prawa i wolności wszystkich innych.

W tym kontekście bardzo ciekawy jest następujący cytat:

> Uwolnić się od [działania prawa – *J.K.-K.*] można na dwa sposoby: albo wznosząc się ponad prawo w czystej moralności, czyli zapominając o swej własnej empirycznej jaźni w służbie ostatecznemu celowi całego rozumu; albo pozostając poniżej poziomu działania prawa […], w stanie surowości i dzikości[74].

---

[72] Por. m.in. wykład 17 z 16.03.2021, punkt 17.5.

[73] Por. niżej uzupełnienie 14.19*.

[74] W powyższym tłumaczeniu, zawartym w notatkach do wykładu, zaimek *derselben* w oryginalnym tekście został zastąpiony wyrażeniem „działania prawa". Wydaje się jednak, że w tekście oryginalnym zaimek ten odnosi się do sformułowania *Sorge für die eigne Sicherheit* („troska o własne bezpieczeństwo"), pojawiającego się we wcześniejszej części wywodu. Wówczas tłumaczenie cytatu powinno się rozpoczynać od: „Uwolnić się od tejże [troski o własne bezpieczeństwo] można na dwa sposoby […]". Nie falsyfikuje to w pełni konkluzji Kloca-Konkołowicza, zgodnie bowiem z wywodem Fichtego owa troska o własne bezpieczeństwo jest podstawą umożliwiającą stosowanie przymusu karnego – kto jej nie odczuwa, tego prawo nie jest w stanie do niczego zmusić. Jednakże zmienia to wydźwięk przywołanego cytatu: nie tyle człowiek dziki i człowiek etyczny nie potrzebują prawa, ile raczej prawo nie jest w stanie oddziaływać na te dwa typy ludzi, gdyż nie stosuje się do nich jego podstawowy mechanizm, opierający się na egoizmie. Szczególnie rzuca

Czyli znowu ten, kto jeszcze jest surowy i dziki, nie zna prawa i go nie potrzebuje, ale też nie potrzebuje prawa ten, kto działa z pobudek czysto etycznych.

14.19* Uzupełnienie (fragment wykładu z 31.03.2020)
Chciałbym wrócić do tego, o czym mówiłem wcześniej – stosowanie przymusu, nawet uzasadnionego przymusu w granicach prawa, jednak z trudem daje się pogodzić z godnością ludzką. To Fichte widzi. Widzi, że przymus jest działaniem o charakterze instrumentalnym, przedmiotowym, asymetrycznym, hierarchicznym. To jest subordynacja[75]. Oczywiście da się uzasadnić ten przymus w granicach prawa, jednak widzą państwo, że znowu Fichte, myśląc pewne wątki kantowskie do końca, czasem dostrzega jakiś moment sprzeczności – jak się domyśli je do końca, to one zaczynają ze sobą kolidować. O co chodzi? Kant też mówił o godności podmiotu moralnego, który jest prawodawcą, przestrzega prawa dzięki wglądowi rozumnemu. Jednocześnie mówił, że wolność jest związana z przymusem[76]. Można powiedzieć, że Fichte się z tym zgadza, ale jak domyślimy te wątki do końca, to w pewnym momencie godność już nie daje się pogodzić z przymusem. Dlatego Fichte uważa, że państwo celów, ludzie w pełni moralni, działający zgodnie z nakazami rozumu już muszą być pomyślani jako wolni od przymusu i od przemocy, bo przymus i przemoc zawsze uczynią z tej republiki celów tyranię, z koordynacji subordynację.
Dlatego właśnie ten przestępca – tak jak państwu mówiłem wcześniej[77] – na samym początku *Podstaw prawa naturalnego*[78], który nie zrozumiał wezwania czy też może zrozumiał, ale na nie nie zareagował i wypadł spod tego pojęcia racjonalności, ma być tak długo poddany przymusowi, nieprzyjemnej dla niego subordynacji, aż stanie się na nowo zdolny do koordynacji[79]. Zobaczcie państwo: subordynacja jest tylko momentem przejściowym, awaryjnym, kiedy nie jest możliwa koordynacja. To dlatego właśnie państwo ze swoim aparatem przymusu, jeśli dobrze pracuje, ma się na końcu stać zbędne[80].

I teraz znowu, jak powiedziałem, wątek kantowski. Pamiętają państwo metaforę przelicytowania prawa[81]. Tylko że Kant nigdy nie mówi, że prawo

się w oczy, że Fichte uważa „dzikość" za niezdolność do bycia egoistą, wynikającą z niezrozumienia własnego interesu (por. Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts…*, s. 267 [§ 20]).

[75] W kwestii różnicy między subordynacją a koordynacją por. niżej uzupełnienie 14.19**.

[76] Por. wykład 12 z 19.01.2021, punkt 12.20.

[77] Fragment ten w niniejszym opracowaniu można znaleźć w wykładzie 15 z 02.03.2021, w uzupełnieniu 15.16*.

[78] Kloc-Konkołowicz ma tu prawdopodobnie na myśli wywód na s. 48–49 (§ 4) *Grundlage des Naturrechts…*, choć nie ma w nim expressis verbis mowy o przestępcy, por. także Jakub Kloc-Konkołowicz, *Anerkennung als Verpflichtung…*, s. 46.

[79] Por. Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts…*, w szczególności s. 253–255 i 265–266 (§ 20).

[80] Por. uzupełnienie 14.19** niżej.

[81] Por. wykład 12 z 19.01.2021, punkt 12.7.

zewnętrzne, instytucje państwa mają docelowo zniknąć, ponieważ Kant sądzi, że nie da się całkowicie zracjonalizować jednostki ludzkiej. Jednostka ludzka pozostaje u Kanta ciągle jeszcze takim tworem wewnętrznie pękniętym, skończoną istotą racjonalną – obywatelem państwa celów, ale też obywatelem świata zmysłowego. Dlatego ten przymus instytucji prawnych i państwowych cały czas jest potrzebny.

14.19 Uzupełnienie (fragment wykładu z 31.03.2020)**

Tutaj pojawia się pewne napięcie między prawnym a etycznym ugruntowaniem własności. Właściwie nie wiemy, co tutaj jest bardziej fundamentalne. Można powiedzieć tak: osoba postępująca etycznie szanuje własność innych osób nie z jakiegoś dowolnego powodu – na przykład dlatego, że boi się kary za nieposzanowanie tej własności – lecz troszczy się o własność innych osób, tak samo jak troszczy się o swoją. Działająca w ten sposób osoba z perspektywy Fichtego wzniosła się więc ponad prawo pozytywne. Jej ta sankcja nie dotyczy, ona działa nie ze strachu przed sankcją, tylko jak u Kanta – jako podmiot moralny, to znaczy ten, który stanowi powszechne prawa albo, mówiąc po habermasowsku, działa, przyjmując postawę performatywną[82]. Ona wie, dlaczego i po co jest własność – że jest umożliwieniem wolnego działania, a wolni mają być wszyscy. Dlatego trzeba ją szanować, a nie dlatego, że coś nam za to grozi. W tym sensie jednostka działająca z pobudek etycznych wyzwoliła się od prawa zewnętrznego. Fichte rzeczywiście pisze: „Uczciwemu człowiekowi nie jest dane żadne zewnętrzne prawo; jest on od niego całkowicie wolny, i to wolny dzięki własnej dobrej woli"[83].

Ta idea ludzi wyzwolonych spod władzy zewnętrznych praw czy – mówiąc po kantowsku – w pełni umoralnionych wiąże się w moim przekonaniu z wyobrażeniem idealnego społeczeństwa, które pojawiło się u Fichtego już w latach 1794–1795 w wygłoszonych w Jenie wykładach, które potem zostały nazwane *O obowiązkach uczonego*, właściwie to jest bardziej *O powołaniu uczonego*[84]. Fichte opisuje tam owo idealne społeczeństwo tak, że jego członkowie współdziałają nie na zasadzie subordynacji, jak w świecie rzeczy, lecz koordynacji[85]. Znowu pojawia się różnica między rzeczą a istotą rozumną. Rzeczy działają na zasadzie subordynacji – jedna jest podporządkowana drugiej, jest jakaś hierarchia. Tymczasem podmioty racjonalne działają na zasadzie – jak to się tutaj nazywa – koordynacji, a zatem muszą być wolne od przymusu. Przymus zawsze jest hierarchiczny – jest ktoś, kto go stosuje, i ktoś, kto mu podlega. To jest subordynacja,

[82] Por. wykład 6 z 24.11.2020, punkt 6.5; wykład 11 z 12.01.2021, punkt 11.13.

[83] Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts*…, s. 141 (§ 14). Kloc-Konkołowicz przytacza ten fragment w dwóch różnych autorskich tłumaczeniach, zob. niżej.

[84] Chodzi o wykłady wydane po polsku jako Johann Gottlieb Fichte, *Kilka wykładów o powołaniu uczonego*, tłum. Tomasz Kupś, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012.

[85] Pojęcia „koordynacji" i „subordynacji" są zaczerpnięte bezpośrednio z oryginalnej wersji tekstu, por.: „Popęd [społeczny – *red*.] dąży do tego, ażeby odnaleźć poza nami wolne, rozumne istoty oraz by utworzyć z nimi wspólnotę. Dąży on nie do podporządkowania [*Subordination* – *red*.], jak w świecie fizycznym, ale do współpracy [*Coordination* – *red*.]" (Johann Gottlieb Fichte, *Kilka wykładów.*…, s. 46–47).

> a nie koordynacja. Odnosząc się do tego idealnego stanu docelowego społeczeństwa, Fichte mówi w wykładach jenajskich coś takiego: „Życie w ramach państwa nie należy do absolutnych celów człowieka […], lecz stanowi możliwe tylko pod pewnymi warunkami narzędzie ustanowienia idealnego społeczeństwa. Państwo nakierowane jest – podobnie jak wszelkie ludzkie urządzenia […] – na własne zniesienie"[86]. Po niemiecku jest to nawet słowo mocniejsze niż „zniesienie". Jeszcze nie jesteśmy u Hegla, lecz u Fichtego, więc nie ma *Aufhebung*[87], tylko jest *Vernichtung*, czyli destrukcja, zniszczenie. Państwo ma się samo zniszczyć. Czy to jest anarchizm? Nie, to jest idea, która pojawi się później u Marksa. To nie Marks pierwszy mówi o obumieraniu państwa, to jest u Fichtego, oczywiście w trochę innym kontekście i z innych powodów. Zdaniem Fichtego doskonałe państwo to takie, które ma tak ustawione prawo i instytucje, że pomaga ludziom stać się moralnymi. A gdy już się tacy staną w sensie fichteańskim – to znaczy zaczną przestrzegać obowiązków, mówiąc po kantowsku, czy też szanować przestrzeń wolności, wolnej aktywności innych osób – to im to prawo i to państwo, te instytucje i ten przymus do niczego już nie będą potrzebne. Dobrze działające państwo – mówi Fichte – pracuje usilnie nad własnym zniszczeniem, nad uczynieniem siebie zbędnym. To jest oczywiście dość radykalna wizja takiego społeczeństwa w pełni umoralnionego i przez to obywającego się już bez państwa. Notabene to jest właśnie prawdziwa filozofia społeczna. Może Fichte jest jedynym takim prawdziwym filozofem społecznym, bo powiada bardzo wyraźnie, że państwo ma być drogą do ustanowienia idealnego społeczeństwa. Tego u Hegla nie będzie. Hegel też, można powiedzieć, prowadzi pełną parą filozofię społeczną, ale jednak u niego państwo jest potrzebne jako struktura, w ramach której to racjonalne społeczeństwo może swobodnie istnieć. Bez państwa nie da rady.

Fichte wykracza poza Kanta i jest przekonany, że rzeczywiście można wyobrazić sobie jednostki, przynajmniej docelowo, jako racjonalne. I że takie w pełni racjonalne, postępujące z etycznych pobudek jednostki uwolniłyby się od prawa. Uwolniłyby się od jego karzącej mocy, od jego sankcji. „Sprawiedliwemu [pisze Fichte – *J.K.-K.*] nie jest dane żadne zewnętrzne prawo; jest on od niego całkowicie wolny […]"[88]. Nie dlatego, że nie musi go przestrzegać, tylko właśnie dlatego, że zawsze go przestrzega z pobudek etycznych, więc nie musi przejmować się w ogóle sankcjami.

[86] Przekład na podstawie nagrań i notatek Kloca-Konkołowicza, por.: „Życie w państwie nie należy do absolutnych celów człowieka – niezależnie od tego, czego by o tym nie mówił pewien bardzo wielki człowiek – lecz jest ono, dającym się zaakceptować tylko pod pewnymi warunkami, ś r o d k i e m d l a z a ł o ż e n i a d o s k o n a ł e g o s p o ł e c z e ń s t w a. Państwo, podobnie jak każda ludzka instytucja, będąca jedynie środkiem, zmierza do swojego własnego unicestwienia" (tamże, s. 44). Użyte przez Fichtego sformułowanie „pewien bardzo wielki człowiek" odnosi się do Kanta, por. wykład 13 z 26.01.2021, punkt 13.13. Por. także wykład 1 z 20.10.2020, punkt 1.14, a także Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts*…, s. 184 (§ 16).

[87] Tłumaczone w polskich przekładach Hegla jako „zniesienie".

[88] Por. przyp. 83.

14.19* Uzupełnienie (fragment wykładu z 31.03.2020)**
Można by to tak pragmatycznie przedstawić i pewnie Fichte tak właśnie o tym myślał, bo – mówiąc między nami i po cichu – są ogromne podobieństwa wielu wątków u Fichtego do filozofii amerykańskich pragmatystów… Żeby tak pragmatycznie to ująć, to Fichte by powiedział: działajmy zgodnie z naszym rozumowym wglądem, a wtedy aparat przymusu z naszego punktu widzenia zniknie, bo nie będzie nas dotyczył. On nie musi nas dotyczyć. Możemy chyba powiedzieć tak: Fichte zakłada, że prawne rozgraniczenie własności jest konieczne do ustanowienia pewnych fundamentów wolnego działania, ale prawo karne jest potrzebne tylko tym, którzy nie rozumieją, na czym to ustanowienie fundamentu wolnego działania polega i dlaczego jest konieczne. Dla tych, którzy to rozumieją, zdaje się wystarczyć ta pierwsza część prawa – pozytywna i ustanawiająca. Ta retrybutywna i stosująca sankcje potrzebna jest tym, którzy nie potrafią działać tak, jakby sami ustanowili tę pierwszą część prawa – tę, która własność rozgranicza po to, by możliwa była wolność każdego działającego. Chyba można to zinterpretować w taki sposób, żeby to zostawić – niezależnie od tego, czy kiedyś dojdziemy do tego stanu idealnego społeczeństwa, gdzie wszyscy działają z pobudek etycznych – i przekształcić w taką pragmatyczną maksymę działania indywidualnego: działaj tak, jakbyś ty sam rozgraniczył sfery własności, bo rozumiesz, po co to rozgraniczenie jest potrzebne, a wtedy sankcja za naruszanie własności zniknie, bo nie będziesz jej naruszał – zadbasz o swoją własność, ustanowisz się jako właściciel. Tak jak Kant w formułach ulpianowskich mówi: zadbaj o to, byś był podmiotem prawa[89], tak Fichte mówi: zadbaj o to, byś był właścicielem. Ustanowisz się jako właściciel, ustanowisz innych jako właścicieli i będziesz zawsze szanował ich własność, ich prywatność, bo wiesz, że dzięki temu oni są wolni, a skoro oni są wolni, ty też jesteś wolny. Wtedy sankcja nie jest potrzebna.

14.20 Fichte:
etyczne uzasadnienie własności

W *Teorii etycznej*, w której znajdują się owe wątki dotyczące człowieka moralnego, który wzniósł się już ponad prawo, pojawia się zresztą także etyczne uzasadnienie własności. Fichte pisze nie tylko w ramach *Teorii etycznej*, że bez uznanej, ustanowionej obiektywnie własności nasze działania podejmowane wobec innych mogłyby być bezprawne, ale tym razem warunki zostają jeszcze zaostrzone. Zanim własność zostanie ustanowiona, podzielona i zagwarantowana, nikt nie może być w pełni przekonany, że działa etycznie wobec innych. Proszę posłuchać: „Tylko pod warunkiem, że *wszyscy* przyznają mi sferę dla mojego wolnego działania i zapewnią, że przez działanie w tej sferze ich wolność nie zostanie zakłócona, mogę cokolwiek przedsięwziąć z czystym sumieniem”[90]

[89] Por. wykład 12 z 19.01.2021, punkt 12.24.

[90] Johann Gottlieb Fichte, *Das System der Sittenlehre*…, s. 289 (§ 23). Tłumaczenia Kloca-Konkołowicza z tego tekstu podajemy na podstawie nagrań i notatek do wykładu, o ile nie zostało to inaczej oznaczone.

czy, jak kto woli, „w dobrej wierze”[91]. Jeśli ja działam w odniesieniu do innych osób, to ja nie mogę być pewien, że nie naruszam ich wolności, dopóki nie będę wiedział, gdzie są granice sfery ich wolnych działań, a zatem gdzie są granice posiadanej przez nich własności. Proszę zobaczyć, własność u Fichtego jest umocowana nie tylko prawnie, ale także etycznie. Bardzo ciekawe.

W tej samej *Teorii etycznej* zapewnienie sobie własności, a także poszanowanie własności innych podniesione zostają do rangi obowiązku. Każda forma bezprawnego pozbawienia kogoś własności jest ujmowana jako zakłócenie wolności działania.

I tak jak w *Teorii prawa*[92], tak i w swojej *Teorii etycznej*, jak się domyślamy, Fichte podkreśla obowiązek równego dbania o swoją i o cudzą własność. W *Teorii etycznej* pisze: „[Zachowanie własności innego] jest dla mnie celem z tych samych powodów i co za tym idzie, w tej samej mierze, a mianowicie jako środek służący zaprowadzeniu panowania rozumu”[93]. Z tych samych powodów i w tej samej mierze co zagwarantowanie mojej własności.

14.21 Fichte: pełne panowanie rozumu i postulat powszechnej użyteczności

Także tutaj, właśnie w *Teorii etycznej*, na własność nałożony zostaje warunek użyteczności. Każdy powinien mieć jakąś własność, ale każdy przedmiot powinien się też stać docelowo czyjąś własnością.

I tutaj wątek, który może rozsierdzić zwłaszcza osoby wrażliwe pod względem ekologicznym, ale to jest cały Fichte – on jeszcze takich pytań, tych problemów w ogóle nie ma w głowie. Proszę posłuchać: „cała natura podporządkowana zostaje tej jednej woli. Rozum zostaje pojednany sam ze sobą, a świat empiryczny zostaje mu podporządkowany”[94]. Dzięki temu, że wszystkie przedmioty stają się czyjąś własnością.

W obrębie fichteańskiej filozofii to zrozumiałe. Skoro przedmioty są naszymi narzędziami służącymi do osiągania wolnych celów, a osiąganie wolnych celów – czyli takich, które nie naruszają wolności innych – jest warunkiem ukonstytuowania się w ogóle racjonalności w wymiarze społecznym, to najlepiej, żeby wszystkie przedmioty, jakie są nam dostępne w świecie, stały się narzędziami naszych wolnych działań. A zatem nie tylko każdy powinien być właścicielem, ale każda rzecz powinna się stać czyjąś własnością. To jest taki etyczny ostateczny cel – gdzieś tam, na horyzoncie, daleko, daleko, możemy

[91] Oryg.: *mit gutem Gewissen*.
[92] Chodzi tu o *Podstawy prawa naturalnego*. Por. wykład 13 z 26.10.2021, przyp. 85.
[93] Johann Gottlieb Fichte, *Das System der Sittenlehre*…, s. 292 (§ 23).
[94] Tamże, s. 297 (§ 23).

się asymptotycznie do tego zbliżać – urzeczywistnienie rozumu dzięki wolnym działaniom ludzi. Proszę zobaczyć, własność zostaje tu jednak wprzęgnięta w pewną, nie zawaham się użyć tego słowa, metafizyczną wizję panowania rozumu, wizję całkowitej racjonalizacji świata i życia społecznego.

14.21* Uzupełnienie (fragment wykładu z 31.03.2020)
Oczywiście od razu nasuwa się skojarzenie z takim wyobrażonym stanem pierwotnym z *Metafizyki moralności*. Tam w pierwszej części, w *Teorii prawa*, w paragrafach od 1 do 9, Kant mówił, że w wyobrażonym stanie pierwotnym człowieczeństwa każdy przedmiot mógł się stać mój lub twój[95]. Ale, jak państwo widzą, jest tu jednak drobna, ale istotna różnica. Mianowicie Kant mówił o wyobrażonym stanie pierwotnym, podczas gdy Fichte mówi o stanie docelowym. Docelowo wszystkie przedmioty w świecie mają się stać czyjąś własnością. Dopiero w takim wyobrażonym docelowym stanie – pisze Fichte – rozum zostanie pojednany sam ze sobą, a świat zmysłowy zostanie mu bez reszty podporządkowany[96]. To jest pewna metafizyka rozumu. Moglibyśmy powiedzieć, że to jest opis idealnego celu wszelkiej ludzkiej aktywności – podporządkowanie całego zmysłowego świata rozumowi, uczynienie zatem wszystkich rzeczy zmysłowego świata czyjąś własnością, bo to sprawi, że wszystkie przedmioty będą w służbie jakichś rozumnych celów. To właśnie jest związane z tą metafizyką rozumu. Chodzi nie tylko o to, by wszystkie osoby stały się właścicielami, ale też aby wszystkie przedmioty stały się czyjąś własnością. Wszystkie przedmioty mają zatem zostać rozdzielone między rozumne, działające podmioty. Oprócz prawnego i moralnego to byłoby trzecie – metafizyczne – ugruntowanie własności. Cały świat ma się stać własnością rozumnych istot.

Oczywiście można by Fichtego bronić. To byłby zresztą ciekawy pomysł, żeby wątek ekologiczny jednak jakoś u Fichtego uzasadnić. Żeby tak trochę, jak to się dzisiaj często czyta tych wielkich autorów przeciwko nim samym, przeczytać także Fichtego przeciwko Fichtemu i powiedzieć: da się z Fichtego dobrze wyciągnąć to, że nasze prawo własności rzeczy oznacza tylko prawo do pewnych działań przy użyciu tych rzeczy. Być może właśnie tutaj jest pewne ograniczenie: mamy tak rozumieć własność, żeby działania podejmowane przy użyciu posiadanych przez nas rzeczy nie ograniczały wolności innych także w wymiarze podcinania im naturalnej podstawy tych działań, a zatem całego środowiska, w którym te osoby działają. Proszę bardzo, to jest jakiś sposób obrony Fichtego przed możliwym zarzutem, że on przez tę metafizykę rozumu, podporządkowania rzeczywistości rozumnym celom traci w ogóle z oczu kwestie obchodzenia się z naturą, które szanowałoby jej autonomię.

[95] Por. wykład 13 z 26.01.2021, punkt 13.10.
[96] Por. przyp. 94.

14.22 Fichte: dialektyka pojęcia własności

Abstrahując teraz od metafizycznych, ostatecznych celów zapanowania racjonalnych porządków na świecie, chciałbym powiedzieć, kończąc już rozważania wokół teorii własności: widzieliśmy, kiedy Fichte przygląda się własności, jak ciekawie i już niemal dialektycznie w sensie heglowskim ona zaczyna się poruszać, migotać i okazują się różne ciekawe rzeczy. Że jeżeli własność jest relacją intersubiektywną, to nie może być tylko jeden właściciel, ale musi być ich wielu. Że jeśli ma ona być relacją w pełni symetryczną – bo jest relacją intersubiektywną – to każdy musi być właścicielem, wszyscy muszą coś posiadać. Że jeżeli własność jest czymś dynamicznie rozumianym, to chodzi nie tylko o posiadanie jakichś nieruchomości, ale własność jest rozumiana przede wszystkim jako możliwość utrzymania się dzięki własnej pracy, dzięki działalności zarobkowej, co z kolei implikuje prawo wszystkich do utrzymania się z tej działalności zarobkowej. I tak dalej, i tak dalej. Szereg twierdzeń, które dzisiaj wcale nie wydają się nam absurdalne.

14.23 Fichte: aktualność fichteańskiej filozofii

Wystarczy pomyśleć o tym wspomnianym prawie utrzymania się ze swojej działalności. Dyskutowany dzisiaj pomysł minimalnej pensji wypłacanej każdemu – z fichteańskiej filozofii wyciągną państwo fantastyczne uzasadnienie tego pomysłu. Nie ze względu na jakieś cele gospodarcze, stan współczesnej gospodarki, procesy automatyzacji, które czynią pracę wielu osób zbędną, ale z tego prostego powodu, że tylko ludzie, którym zapewniono minimum subsystencji, mogą naprawdę realizować swoją wolność, bo mogą działać.

Widzę, że nie uda mi się opowiedzieć dzisiaj o tej fundamentalnej wersji teorii wzajemnego uznania. Ale to nawet dobrze, bo za tydzień[97] opowiem o fichteańskim modelu wzajemnego uznania i od razu przejdziemy do modelu heglowskiego. Więc już na zakończenie, odnośnie do tego wątku dotyczącego działania: mnie się wydaje, że o ile to fichteańskie rozumienie własności może prowadzić do pewnych konsekwencji, z których najbardziej radykalnych nie chcielibyśmy akceptować ze względu na rozbudowany aparat nadzoru i kontroli, to równocześnie niewątpliwie ma ono w sobie pewien rdzeń, który jest niesłychanie nowoczesny. Naprawdę antycypuje całkowicie współczesne debaty. Chodzi mi mianowicie o wynikającą z fichteańskiej teorii własności tezę, że prawa – na czele z prawem własności, ale nie tylko, bo też na przykład

[97] Por. wykład 15 z 02.03.2021.

prawo pracy – nie są żadnymi dobrami[98], tylko odnoszą się do działań. To są gwarancje pewnych działań, które możemy podjąć.

W dzisiejszych dyskusjach w obrębie filozofii prawa, czy u Habermasa, o którym będziemy mówić[99], czy w dyskursie feministycznym, bardzo często pojawia się podobne pojęcie prawa. W ramach krytyki formalnego paradygmatu prawa zwraca się uwagę na to, że osoby mają tylko w tej mierze określone prawa, w jakiej mogą z nich faktycznie korzystać. Powtarzam, nie wystarczy abstrakcyjnie przyznać podmiotom pewnych praw i nie interesować się potem, czy te podmioty ze względu na swój status materialny, możliwość utrzymania się ze swojej pracy, płeć, pochodzenie i tak dalej faktycznie mogą korzystać z tych praw. Przecież wiele współczesnych debat, dyskusji toczy się wokół tego.

14.24 Fichte: materialne tło praw

Patrząc jeszcze inaczej na Fichtego: on dostrzega, że w tle formalnego porządku podstawowych praw, o którym to formalnym porządku mówił już Kant, jest szeroko rozumiane zaplecze materialne. Mówiąc o zapleczu materialnym, mam na myśli nie tylko zaplecze ekonomiczne czy związane z pracą. Chodzi o wszystko to, co stanowi materialnie – już nie formalnie – określone zaplecze każdego działającego podmiotu, związane właśnie ze statusem społecznym, przynależnością do określonej klasy, płciowością i tak dalej.

Otóż można Fichtego zrozumieć też jako kogoś, kto stwierdza: nie można mówić o formalnych prawach i tym się zadowolić. Nie można powiedzieć tak jak Kant: tu mamy formalną równość wobec prawa, która może sobie współistnieć z największą nawet nierównością materialną[100]. Pod tym Fichte już się nie podpisuje z prostego powodu. Powiada: największa nierówność materialna sprawia, że niektórzy w ogóle z tych formalnie przyznanych praw nie są w stanie skorzystać – bo te prawa to nie są żadne dobra, które się dostaje i ustawia u siebie w pokoju. Te prawa to są zakodowane możliwości działania. Ale żeby móc działać, potrzebujemy warunków, przedmiotów, realnych możliwości. Inaczej pewnych działań nie jesteśmy w stanie podjąć, a to de facto znaczy, że nie mamy tych praw. Przyznano je nam, ale my nie sięgniemy do nich i nie możemy z nich skorzystać, bo nasze podstawy subsystencji są zbyt skromne.

Proszę to sobie zatem zapamiętać: Fichtego można rozumieć jako kogoś, kto odkrywa materialne tło formalnego liberalnego paradygmatu prawa. I twierdzi, że jeżeli wolność traktujemy serio, jeżeli odnosimy ją do realnych możliwości działania, nie możemy zadowolić się tylko tym formalnym

[98] Por. wykład 7 z 01.12.2020, punkty 7.21–7.22.
[99] Por. przyp. 1.
[100] Por. wykład 13 z 26.01.2021, punkt 13.4.

paradygmatem prawa. Musimy zadbać o to, by działające podmioty miały prawdziwe zaplecze – nie tylko w sensie tego zaplecza domowego, o którym mówiłem poprzednio[101], ale w tym szerokim rozumieniu własności, pracy, statusu społecznego i tak dalej, by z owych formalnych praw móc naprawdę skorzystać. Jeżeli tak spojrzymy na Fichtego, to wtedy nie ma w jego filozofii nic zabawnego, przesadnego ani śmiesznego. To jest po prostu niesłychanie wcześnie dokonany trafny wgląd w jeden z podstawowych społecznych problemów nowoczesnego świata.

Dobrze, proszę państwa – kamera się już zbiesiła[102] i dała do zrozumienia, że starczy już tej patetycznej mowy w obronie koncepcji Fichtego. Tak jak państwu obiecywałem, w przyszłym tygodniu wrócimy jeszcze do tej teorii, do omówienia modelu wzajemnego uznania, tak jak został on przez Fichtego przedstawiony. Skonfrontujemy go z heglowską koncepcją walki o uznanie, a potem przejdziemy już sobie do heglowskiej koncepcji państwa, prawa, społeczeństwa obywatelskiego i do wszystkiego, co się z tym wiąże.

Serdecznie państwu dziękuję za dzisiejsze spotkanie.

[101] Por. tamże, punkt 13.19.

[102] Na nagraniu przed niniejszym akapitem jest cięcie związane z usterką techniczną.

wykład 15 Fichte (III) Hegel (I) 02.03.2021

15.1 Fichte: problem samowiedzy, cz. 1 – 15.2 Fichte: dogmatyzm i idealizm – 15.3 Fichte: problem samowiedzy, cz. 2 – 15.4 Fichte: pojęcie wolności pierwotnym przedmiotem samowiedzy – 15.5 Fichte: teoria intersubiektywności, cz. 1 – 15.6 Fichte: wezwanie do samoograniczenia – 15.7 Fichte: rola wychowania – 15.8 Fichte: teoria intersubiektywności, cz. 2: dedukcja intersubiektywności – 15.9 Fichte: pojęciowy charakter interakcji między samowiedzami – 15.10 Fichte: relacyjny model racjonalności, cz. 1 – 15.11 Fichte: uznanie jako warunek samowiedzy – 15.12 Fichte: relacyjny model racjonalności, cz. 2 – 15.13 Fichte: fenomenologia cielesności a projekcja racjonalności – 15.14 Fichte: transcendentalny model uznania – 15.15 Fichtego semiotyka społeczna, cz. 1: ciało jako znak – 15.16 Fichtego semiotyka społeczna, cz. 2: znaki własności – 15.17 Hegel: dialektyka panowania i służebności, cz. 1: podwójna natura samowiedzy – 15.18 Hegel: dialektyka panowania i służebności, cz. 2: wykluczenie i walka o uznanie – 15.19 Hegel: dialektyka panowania i służebności, cz. 3: negacja przedmiotowości i walka na śmierć i życie – 15.20 Hegel: dialektyka panowania i służebności, cz. 4: relacja pana i sługi a rola pracy w dialektyce uznania – 15.21 Hegel: dialektyka panowania i służebności, cz. 5: nieadekwatność świadomości pana a praca

Drodzy państwo, serdecznie witam na kolejnym wykładzie z filozofii społecznej. Zgodnie z obietnicą chciałbym dzisiaj opowiedzieć o dwóch koncepcjach wzajemnego uznania – o koncepcji fichteańskiej i o koncepcji heglowskiej. Te dwie koncepcje często bywają ze sobą zestawiane, porównywane, konfrontowane. Zdarzają się też tacy autorzy, którzy próbują wykazać, że są to w gruncie rzeczy koncepcje niezwykle podobne.

Chciałbym zacząć od tego, by zrekonstruować fundament teoretyczny tego wszystkiego, o czym mówiłem państwu podczas ostatniego

wykładu[1], czyli fichteańskiej teorii prawa, teorii własności, bo to wszystko opiera się właśnie na tych podstawowych założeniach, w których to pojęcie wzajemnego uznania odgrywa kluczową rolę. Potem przejdziemy do heglowskiej koncepcji wzajemnego uznania, tak jak ona została wyłożona przede wszystkim w *Fenomenologii ducha*, ale chciałbym także sięgnąć do znacznie późniejszej *Encyklopedii nauk filozoficznych*, w której Hegel wraca do owych rozważań, do słynnej dialektyki panowania i służebności i nadaje jej może nie nowy sens, ale wiele rzeczy wyjaśnia, klaruje. Myślę, że to jest znakomita pomoc w interpretacji koncepcji heglowskiej.

Ale tak jak mówiłem, zaczynamy od Fichtego. Wiele razy państwu tutaj już sygnalizowałem, że to, co mówię o fichteańskiej teorii własności, o fichteańskiej teorii prawa, to wszystko są już właśnie pewne konkretyzacje w kontekście społecznym, w kontekście prawa czy państwa, fundamentalnych założeń fichteańskiego modelu wzajemnego uznania. Skąd się ten model w ogóle bierze? Skąd się bierze to pojęcie wzajemnego uznania?

15.1 Fichte: problem samowiedzy, cz. 1

Otóż w *Podstawach prawa naturalnego*, w dziele, do którego się tutaj przede wszystkim odwołujemy, Fichte rozpoczyna od wykładu swojej Teorii Wiedzy. Znamy takich autorów z historii filozofii, którzy zawsze przedstawiają swoją koncepcję, a potem próbują pokazać, jak ona działa, czy to w wymiarze moralnym, czy w wymiarze estetycznym, czy w wymiarze historycznym. Tutaj jest podobnie, Fichte jest takim autorem, rozpoczyna od wykładu podstawowych wglądów Teorii Wiedzy, czyli swojej koncepcji filozoficznej w pigułce, i dociera do takiego zagadnienia: do próby uchwycenia istoty samowiedzy[2]. To się tak tłumaczy na język polski, tak to zawsze tłumaczył mój nauczyciel, Marek Siemek – samowiedza[3]. Można by to też tłumaczyć jako samoświadomość – to jest to *Selbstbewusstsein*.

[1] Por. wykład 14 z 23.02.2021.

[2] Por. Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1979, s. 17–55 (§ 1–4). W pierwszej części niniejszego wykładu (15.1–15.12) Kloc-Konkołowicz omawia spekulatywne podstawy fichteańskiej filozofii społecznej przedstawionej przez Fichtego m.in. we wskazanych wyżej początkowych paragrafach *Grundlage des Naturrechts…*; dalszą cześć wykładu (15.13–15.16) Kloc-Konkołowicz poświęcił fichteańskiej filozofii ciała i jej związkom z teorią intersubiektywności głównie na podstawie § 5–7 (tamże, s. 56–92).

[3] W kwestii terminologii przyjętej w kanonicznym przekładzie *Teorii Wiedzy* Fichtego por. *Słowniczek podstawowej terminologii*, w: Johann Gottlieb Fichte, *Teoria Wiedzy. Wybór pism,* t. 1, tłum. Marek J. Siemek, *Aneks* tłum. Jan Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 570–574.

Ludzka świadomość jest świadomością jakiejś rzeczy, jakiegoś przedmiotu, jakiegoś obiektu i zarazem także świadomością świadomości tego obiektu czy przedmiotu, a zatem samoświadomością – to jest myśl powtarzana często, czy to przez Fichtego, czy przez Hegla – świadomością, która refleksyjnie kieruje się ku samej sobie, jest świadomością przedmiotu i świadomością tego, że jest świadoma przedmiotu. Ta podwójna – podwojona, jak powie Hegel – struktura samoświadomości czy samowiedzy jest właśnie zagadnieniem nurtującym owych niemieckich klasyków.

15.2 Fichte: dogmatyzm i idealizm

Fichte próbuje dać dobrą wykładnię, jakoś umocować – można powiedzieć – ten fenomen samowiedzy, który dla niego stanowi punkt wyjścia rozważań filozoficznych. Bo to jest oczywiście – powiada Fichte – filozofia transcendentalna. Idziemy za Kantem, pozbyliśmy się już naiwnego czy dogmatycznego stanowiska, zgodnie z którym możemy jakoś wyjść poza obszar naszych pojęć, naszej pojęciowości, spojrzeć z boku na relacje między ową pojęciowością a jakimś zewnętrznym światem. Nie, naszym punktem wyjścia jest samowiedza, w obrębie której działamy, w obrębie której formułujemy nasze sądy, nasze teorie, ale chcemy jakoś wytłumaczyć, wyjaśnić, w jaki sposób właśnie owa samowiedza powiązana jest ze swoimi przedmiotami.

Powiada Fichte tak: otóż istota rozumna, taka istota, która właśnie wyposażona jest w ową samowiedzę czy jest po prostu tą samowiedzą, nie może, jak pisze: „ustanowić (postrzegać i pojmować) żadnego przedmiotu […] nie przypisując sobie zarazem pewnej aktywności [*Wirksamkeit – red.*]"[4]. Samowiedza jest pewnym działaniem samorzutnym, aktywnym. W innych tekstach Fichte to tłumaczył, wyjaśniał, że właściwie filozofia może iść tylko dwiema drogami[5]. Albo jest to droga dogmatyzmu, która za punkt wyjścia przyjmuje owe zewnętrzne martwe przedmioty i z nich jakoś próbuje ostatecznie wywieść fenomen samoświadomości, albo też wychodzi od samoświadomości czy od samowiedzy właśnie jako tej podstawowej zasady. To jest oczywiście filozofia idealistyczna czy krytyczna, taka właśnie kantowska.

[4] Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts…*, s. 30 (§ 3). Wszystkie cytowane niżej tłumaczenia z niemieckiego oryginału *Grundlage des Naturrechts…* pochodzą z notatek do wykładu i samych nagrań, o ile nie zostało to oddzielnie oznaczone. Por. przyp. 68 w wykładzie 13 z 26.01.2021.

[5] Por. m.in. Johann Gottlieb Fichte, *Pierwsze wprowadzenie do Teorii Wiedzy*, tłum. Jan Garewicz, w: tenże, *Teoria Wiedzy…*, s. 474 i n. (§ 3 i n.) (Aneks); a także Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej*, Wydawnictwo UWr, Wrocław 2007, s. 207–211.

15.2* Uzupełnienie (fragment wykładu z 24.03.2020)
Takie głębokie przekonanie, że są tylko dwa możliwe punkty wyjścia, towarzyszyło Fichtemu przez całą jego drogę filozoficzną. Tym punktem może być albo podmiot, albo materia. *Tertium non datur*. Zdaniem Fichtego filozofia po Kancie i filozofia, która w jakiś sposób wyrasta z inspiracji kantowskiej, musi wychodzić od pojęcia podmiotu, od pojęcia świadomości, samowiedzy. Prawdziwa filozofia jako filozofia transcendentalna, jako filozofia krytyczna musi zakładać, że wszystko, o czym mówi, o czym traktuje, to są treści uświadomione, to są treści naszej świadomości i że nie sposób tak naprawdę stanąć poza świadomością, poza rozumem, poza naszą siatką pojęciową i gdzieś z jakiejś perspektywy, boskiej – jak to potem nazwano – czy neutralnej, dokonać na przykład porównania naszej siatki pojęciowej z przedmiotami, ponieważ do przedmiotów, zgodnie z podstawowym wglądem Kanta, mamy zawsze dostęp tylko jako do zjawisk, a zatem tylko jako do tego, co już zostało w jakiś sposób przez nasze kategorie, przez nasze formy zmysłowości i naoczności ukształtowane. Oczywiście tę absolutnie podstawową zasadę filozofia musi umieścić po jednej albo po drugiej stronie. Filozofia pokantowska, filozofia transcendentalna, filozofia krytyczna, zdaniem Fichtego, umieszcza tę zasadę w podmiocie. Ten punkt wyjścia polega na próbie rekonstrukcji podmiotu jako indywiduum, jako konkretnego podmiotu, jako ego istniejącego wobec jego świata.

Fichte powiada: ja stoję na tym drugim stanowisku. Dla mnie samowiedza jest punktem wyjścia moich rozważań, bo nie bardzo widzę, jakiż to inny punkt wyjścia może przyjmować ktoś, kto i tak, tworząc teorię, znajduje się w obrębie właśnie samowiedzy. Samowiedza, samoświadomość jako punkt wyjścia.

15.3 Fichte: problem samowiedzy, cz. 2

Ta samoświadomość jest właśnie, mówi Fichte, czymś aktywnym ze swej natury. Ona jest samorzutnym ruchem – ruchem ustanawiania pewnych pojęć, dokonywania pewnych wglądów. Jest zatem aktywnością. Ale jednocześnie pozostawałaby czymś pustym i abstrakcyjnym, gdyby nie miała jakichś swoich przedmiotów.

15.3* Uzupełnienie (fragment wykładu z 24.03.2020)
Ta nieskończona aktywność musi się odbić, zawrócić, musi nastąpić refleksja. Nie tylko wyjście od tego centrum, ale i powrót. Gdzieś musi pojawić się granica dla aktywności tego przyjmowanego jako podstawa filozofii nieskończenie aktywnego podmiotu. Jak zatem pomyśleć sobie taką granicę, taki pierwszy przedmiot dla nieskończonej aktywności Ja, który z jednej strony by ją ograniczał, ale z drugiej zupełnie by jej nie zawieszał?[6] To ma być przedmiot dla Ja, a Ja jest aktywnością. Fichte nieustannie powtarza – to jest zresztą bardzo nowoczesny wymiar czy rys tej filozofii – że Ja nie jest

[6] Por. Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts…*, s. 32 (§ 3).

żadną substancją, nie jest żadnym kartezjańskim ego. Ja – mówi Fichte – to nie jest żaden pojemnik, na przykład na jakieś pojęcia, które są gotowe do zadziałania. Ja jest czystą aktywnością, Ja jest działaniem.

Problem filozoficzny, z którym Fichte próbuje sobie poradzić, polega właśnie na pytaniu o to, jak uchwycić jedno i drugie jednocześnie: aktywną samowiedzę, aktywność tego podmiotu poznającego, postrzegającego, i jednocześnie jego pasywność, bierność, to znaczy to, że jemu są dane jakieś przedmioty. Nie sposób mówić o tych przedmiotach, o tych obiektach, nie mówiąc o świadomości tych przedmiotów czy obiektów, a zatem także o samoświadomości, o samowiedzy; ale nie sposób mówić o samoświadomości czy samowiedzy bez odniesienia do owych przedmiotów, bo ta samowiedza byłaby wtedy czymś zupełnie pustym i abstrakcyjnym.

15.3 Uzupełnienie (fragment wykładu z 24.03.2020)**
Tu, powiada Fichte, istota rozumna – żebyśmy mogli ją taką nazywać – jednoczy w sobie zawsze te dwa elementy: element działania i element poznania; element chcenia i myślenia; aktywności i percepcji. Można powiedzieć, że w ten sposób Fichte twórczo podejmuje to kantowskie pojęcie skończonej istoty rozumnej, czyli istoty, która jest ograniczona i w jakiejś mierze bierna, a z drugiej strony jest rozumna, a zatem też aktywna, stanowiąca własne cele, własne zasady[7]. Fichte pyta – to jest takie typowe postępowanie filozofii transcendentalnej, filozofii z ducha kantowskiej – jak można sobie pomyśleć tę skończoną istotę rozumną? W jaki sposób ona staje naprzeciwko swojego świata, naprzeciwko swoich przedmiotów? Jak ta skończona istota rozumna się konstytuuje? No więc taka istota, zdaniem Fichtego, nie może „ustanowić (postrzegać i pojmować) żadnego przedmiotu […] nie przypisując sobie zarazem pewnej aktywności"[8], czyli nie może postrzegać, poznawać, nie może być bierna, jeśli zarazem nie będzie w jakimś sensie aktywna. Aby ustanowić siebie jako indywiduum, to pierwotnie aktywne Ja musi się skonfrontować z jakimś przedmiotem. To pierwotne Ja przedstawia się czasem jako rozchodzące się na wszystkie strony promienie, jako nieskończoną aktywność we wszystkich kierunkach. Teraz to nieskończenie aktywnie Ja ma zostać ustanowione jako konkretny podmiot, czyli jakoś ograniczone.

15.4 Fichte: pojęcie wolności pierwotnym przedmiotem samowiedzy

A zatem, aby ustanowić siebie jako poznające, działające indywiduum, pierwotnie nieograniczone w swojej aktywności Ja – to jest fichteański punkt wyjścia, pierwotne Ja – musiałoby zostać skonfrontowane z jakimś przedmiotem. To jest zresztą dylemat klasycznego sformułowania Teorii Wiedzy: skąd

[7] Por. wykład 10 z 22.12.2020, punkty 10.19–10.20.
[8] Por. przyp. 4.

biorą się przedmioty tego aktywnego Ja, pierwotnego Ja, które to przedmioty je ograniczają i sprawiają, że ono się, można powiedzieć, indywidualizuje, przyjmuje formę indywidualnej samoświadomości?

Poszukiwany jest zatem taki pierwotny przedmiot świadomości czy samowiedzy, który z jednej strony, jak każdy przedmiot, ograniczałby pierwotną aktywność tego Ja, ale nie odbierałby owemu Ja tej pierwotnej aktywności[9]. Jak to sobie pomyśleć: że ta pierwotna aktywność samowiedzy, ta aktywność Ja, zostaje jakoś ograniczona, co umożliwia wyłonienie się świadomości i samoświadomości czy samowiedzy, ale nie zniesiona, nie zniwelowana zupełnie – bo to odbierałoby jej istotę; jak pogodzić aktywność i bierność? Można na różne sposoby tłumaczyć to zagadnienie. Można powiedzieć, że to jest fundamentalne zagadnienie teorii poznania. Jak to jest, że poznający, a zatem aktywny podmiot, wnoszący ze swej strony do procesu poznania pewne kategorie, pewne założenia, jest jednocześnie receptywny, odbiera coś z zewnątrz? Można powiedzieć, to jest właśnie dylemat filozofii kantowskiej czy jakiś problem, z którym ta filozofia też się na swój sposób zmaga.

A zatem, powiada Fichte, ów poszukiwany pierwotny obiekt musiałby połączyć w sobie dwa elementy czy dwie funkcje, które na pierwszy rzut oka wydają się niemożliwe do pogodzenia. Ustanowić Ja jako instancję bierną, receptywną, ograniczyć je jakoś z zewnątrz, a jednocześnie zachować owo Ja w jego aktywności. Poszukujemy przedmiotu, który byłby przedmiotem dla samowiedzy, ale jednocześnie nie znosiłby wolnej aktywności tej samowiedzy. Fichte obrazowo pyta: w jaki sposób zawiązać wątek samowiedzy? Wiele miejsca poświęca tym rozważaniom. Jeśli punktem wyjścia jest dla nas jeszcze pierwotna, mająca prymat wobec świadomości i samoświadomości czysta rzeczywistość, czysta obiektywność, to wtedy ta samowiedza, ta samoświadomość – najpierw świadomość, a potem także samoświadomość – okazuje się tylko epifenomenem rzeczy.

Jak to ładnie powiada w innym miejscu Fichte – notabene te metafory potem przejął od Fichtego młody Lukács[10] – ta samoświadomość czy samowiedza razem ze świadomością okazują się przy takim sposobie postępowania, gdzie wychodzimy od obiektywności, zawsze tylko lustrem[11]. Świadomość jako lustro natury. Ci, którzy zajmują się filozofią, wiedzą, do czego piję. Właśnie ta pasywność, to odzwierciedlanie, czysta karta[12], na której zapisują się wrażenia

[9] Por. Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts…*, s. 32 (§ 3).

[10] Redakcji nie udało się ustalić, jaki fragment tekstu Lukácsa miał na myśli Kloc-Konkołowicz.

[11] Por. m.in. Johann Gottlieb Fichte, *Powołanie człowieka*, tłum. Adam Zieleńczyk, PWN, Warszawa 1956, s. 40–41; a także Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego…*, s. 238.

[12] Por. przyp. 5 w wykładzie 2 z 27.10.2020.

zmysłowe i tak dalej, i tak dalej. Świadomość przy takim sposobie postępowania, mówi Fichte, zawsze okazuje się czymś wtórnym. Jeśli świadomość jest czymś wtórnym, to także samoświadomość, refleksja wewnętrzna świadomości, musi być czymś wtórnym. To są zawsze tylko epifenomeny.

Natomiast jeśli chcemy wyjść od samowiedzy i od świadomości jako tego, co dane pierwotnie, tego, co ma prymat wobec obiektywności, to z kolei pojawia się nam inny problem. Jak możemy sobie w ogóle pomyśleć jakiś przedmiot dla takiej aktywnej, pierwotnej samowiedzy? No bo jeśli to jest przedmiot, to on ją ogranicza. Ale jak można ograniczyć coś, co jest w swojej naturze czymś nieograniczonym, aktywnym, wybiegającym, właśnie niebędącym tylko lustrem, lecz, powiada Fichte, czymś, co można porównać do oka?[13] To są metafory, zresztą bardzo ładne. Fichte bardzo często powiada: tradycyjna, dogmatyczna filozofia pojmuje świadomość jako lustro, jako zwierciadło natury, a filozofia pokantowska, transcendentalna pojmuje świadomość jako oko, które projektuje kształty przestrzeni. Twórcze oko, można by powiedzieć, takie, które rysuje kształty poznawanych przedmiotów.

Ale jak znaleźć dla tego oka, aktywnego i rysującego kształty, właśnie taki przedmiot, który będzie realnym przedmiotem? Który spowoduje, że ta pierwotna aktywność Ja zatrzyma się i zamieni w samowiedzę, nie odbierając owej aktywności temu Ja? Taki obiekt, pisze zatem Fichte, musiałby być „określonością podmiotu, polegającą [wszakże – *J.K.-K.*] na jego samookreśleniu"[14]. Ten przedmiot musiałby w taki sposób ograniczać podmiot, żeby się okazało, że to jest jego samoograniczenie – bo samoograniczenie ciągle byłoby pewną aktywnością podmiotu.

W swojej *Teorii Wiedzy* Fichte nazywa to *Anstoß*. To jest zakłócający impuls, jak to Marek Siemek przetłumaczył[15]. To jest to, co każe tej pierwotnie nieskończonej jaźni zatrzymać się, ograniczyć, zamienić się w wiele samoświadomości. Skąd bierze się ten impuls zakłócający i jaka musi być natura tego impulsu, żeby rzeczywiście była czymś obiektywnym, ale z drugiej strony, by nie odbierała owemu oku, owej aktywnej samowiedzy, jej czynnego charakteru? To musiałby być, powiada Fichte, „[skierowany do podmiotu – *J.K.-K.*] apel, by [ten podmiot – *J.K.-K.*] zdecydował się na określoną aktywność"[16].

[13] Por. m.in. Johann Gottlieb Fichte, *Powołanie człowieka*…, s. 79–88, 202; a także Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego*…, s. 206, 257.

[14] Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts*…, s. 33 (§ 3).

[15] Por. uwagę tłumacza w Johann Gottlieb Fichte, *Teoria Wiedzy*…, s. 225, przyp. 104: „*Anstoß*. Ten bardzo ważny termin Fichteańskiej Teorii Wiedzy tłumaczę jako «zakłócający impuls», żeby w miarę możliwości oddać również zawarty w nim odcień znaczeniowy przeszkody, wyzwania, a nawet gorszącej obrazy, jaką taki «impuls» stanowi dla nieskończonej aktywności Ja".

[16] Tenże, *Grundlage des Naturrechts*…, s. 33 (§ 3).

I teraz Fichte proponuje rozwiązanie tego problemu. Otóż z takiej perspektywy fundamentalne dla podmiotu pojęcie jego własnej wolności i samoistności (to jest właśnie ten wymiar aktywności) musi zostać temu podmiotowi niejako dane z zewnątrz (to byłby wymiar pasywności czy bierności). Co to miałoby być? Fichte powiada, że to byłoby dostarczone z zewnątrz pojęcie własnej wolności[17]. Dostarczone podmiotowi z zewnątrz pojęcie jego własnej wolności byłoby przedmiotem, tym impulsem zakłócającym, bo pochodziłoby z zewnątrz, ale równocześnie byłoby pojęciem jego własnej wolności. Taki właśnie obiekt – pojęcie własnej wolności podmiotu, ale dostarczone z zewnątrz – spełniałby owe dwa wymogi: ograniczałby pierwotnie aktywne Ja, ale jednocześnie nie likwidowałby owej aktywności.

Ja wiem, że to może brzmi bardzo spekulatywnie, bardzo abstrakcyjnie, ale zaraz państwo zobaczą, że to nabiera niezwykle konkretnego sensu i my wszyscy, jak sądzę, zaraz złapiemy, o co tutaj chodzi, bo to ma bardzo konkretne empiryczne odwołanie. Ale zanim do tych przykładów przejdę, spróbujmy to sobie zreasumować.

15.5 Fichte: teoria intersubiektywności, cz. 1

Otóż pierwszym obiektem samowiedzy czy – jak kto woli – samoświadomości, nie jest zatem jakiś fizyczny przedmiot, jakiś fizyczny obiekt, lecz pojęcie. Proszę zobaczyć, Fichte na drodze tej swojej filozoficznej dedukcji dochodzi do niezwykle ciekawego wniosku: pierwszym obiektem dla samowiedzy, dla ludzkiej świadomości, nie jest obiekt materialny, tylko pojęcie. I to nie byle jakie pojęcie, ale pojęcie własnej wolności. To, że to w ogóle jest pojęcie, to już podkreśla konieczność aktywnej wolnej reakcji podmiotu, który musi to pojęcie zrozumieć i ze względu na to pojęcie podjąć jakieś działanie – zgodne z tym pojęciem lub z nim niezgodne. W każdym razie podmiot musi zrozumieć, zinterpretować pojęcie i, pobudzony z zewnątrz tym pojęciem, podjąć pewnego typu własne działanie.

Źródłem takiego na wskroś konceptualnego, czyli właśnie pojęciowego obiektu, mówi Fichte, może być jednak tylko istota myśląca, tylko istota rozumna. Dlaczego rozumna – bo ona generuje konceptualne obiekty, ona generuje pojęcia[18]. Ta istota musi być także wolna, bo pozostawiająca tej pierwotnej istocie przestrzeń do zrozumienia i do decyzji.

[17] Por. tamże. W notatkach do wykładu znajduje się następująca uwaga, jasno identyfikująca fragment tekstu, który Kloc-Konkołowicz tutaj przywołuje: „Innymi słowy: fundamentalne dla podmiotu pojęcie «jego własnej wolności i samoistności» (wymiar aktywności) musi niejako zostać temu podmiotowi «dane z zewnątrz» (wymiar bierności)".

[18] Por. tamże, s. 36–39 (§ 3).

Proszę zobaczyć, jak to jest skonstruowane. Mamy jako punkt wyjścia nieskończenie wolne aktywne Ja. Żeby to Ja przybrało postać samowiedzy, tej samoświadomości, którą jesteśmy, musi się odbić niejako od jakiegoś ograniczającego je obiektu. Tym obiektem, mówi Fichte, nie może być jednak martwy obiekt, taka twarda, pozbawiona życia obiektywność. Tym pierwszym obiektem samowiedzy, takim obiektem, który ją ograniczy z zewnątrz, ale nie zniesie jej aktywności, musi być pojęcie – bo tylko pojęcie nie znosi aktywności, a wręcz do niej namawia[19]. Kiedy do kogoś kierowane jest pewnego typu pojęcie, to to pojęcie wzywa go do pewnej aktywności. On musi zinterpretować, zrozumieć i coś zrobić z tym pojęciem.

Ale jeśli pierwszym obiektem samowiedzy jest pojęcie, to pojęcie musi gdzieś mieć źródło, musi mieć przyczynę. Przyczyną takiego pojęciowego obiektu może być tylko istota rozumna. Istota, która sama generuje pojęcia, a zatem je rozumie, oraz istota, która jest wolna. Dlatego że kierując do kogoś nie przedmiot, nie nagą siłę, tylko pojęcie właśnie, pozostawia mu wolną przestrzeń do zrozumienia tego pojęcia i podjęcia jakiegoś działania, podjęcia jakiejś decyzji. A zatem musi to być inna istota rozumna.

Teraz zobaczcie państwo, co z tego, zdaniem Fichtego, wynika. Otóż inna istota rozumna nie zostaje po prostu odnaleziona w świecie, tak jak inne przedmioty – to nie jest tak, że wśród innych empirycznych przedmiotów są też takie dziwne obiekty i to są te inne istoty rozumne – ale inna istota rozumna musi być w sposób konieczny postulowana.

Spróbujmy to zrozumieć: najgłębszy sens fichteańskiej teorii intersubiektywności jest taki, że ta inna podmiotowość, ten inny podmiot, ta inna istota rozumna nie zostaje po prostu przypadkowo, akcydentalnie odnaleziona w przestrzeni pośród innych przedmiotów, tylko że jedna istota rozumna, jeśli chce siebie samą pojmować jako istotę rozumną, musi w sposób konieczny postulować istnienie innej istoty rozumnej. Ta inna istota rozumna jest koniecznym warunkiem wyłonienia się naszej samowiedzy. Nie chodzi więc o to, że jedna istota rozumna odnajduje inną istotę rozumną czy inne istoty rozumne w świecie. Chodzi o to, że nie da się zrekonstruować, nie da się stworzyć dobrej teorii jednej samowiedzy bez postulowania istnienia innej samowiedzy, wolnej i posługującej się pojęciami.

Wspominałem już o tym, że Fichte czasem krytykuje swojego wielkiego mistrza Kanta[20]. Tutaj jest właśnie jeden z tych momentów polemiki. Fichte powiada: Kant mówi o państwie celów, wspólnocie wszystkich istot rozumnych,

[19] Poniższa rekonstrukcja por. Jakub Kloc-Konkołowicz, *Anerkennung als Verpflichtung. Klassische Konzepte der Anerkennung und ihre Bedeutung für die aktuelle Debatte*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2015, s. 44 i n.

[20] Por. wykład 13 z 26.01.2021, punkt 13.13.

więc oczywiście zakłada, że istnieje wielość istot rozumnych[21]. Ale skąd bierze się ta wielość? Czy ta wielość istot rozumnych jest czymś przypadkowym, akcydentalnym i my po prostu konstatujemy, że istot rozumnych jest wiele? Czy może ta wielość istot rozumnych jest czymś koniecznym? Taka jest właśnie opinia Fichtego. Wielość istot rozumnych to nie jest po prostu stwierdzony empirycznie fakt: tak się składa, że jest wiele istot rozumnych. Wielość istot rozumnych jest koniecznym założeniem, jeśli chcemy zrekonstruować teoretycznie choć jedną istotę rozumną. Jeśli chcemy zrozumieć istnienie choć jednej istoty rozumnej, musimy założyć istnienie wielu istot rozumnych.

Obiecałem państwu, że zejdę z tego diapazonu bardzo abstrakcyjnych spekulatywnych rozważań na poziom empiryczny, więc proszę bardzo. To się rzeczywiście odzwierciedla na płaszczyźnie empirycznej. Fichte powiada i pisze tak: „Człowiek […] staje się człowiekiem tylko pośród ludzi; […] *jeśli w ogóle mają istnieć ludzie, to musi być ich wielu*"[22]. Chyba lepiej byłoby to nawet przełożyć: „Jeśli ma istnieć człowiek, musi istnieć wielu ludzi". „Pojęcie człowieka nie jest zatem wcale pojęciem jednostki [pisze Fichte – *J.K.-K.*], bo to nie daje się tak naprawdę pomyśleć, lecz pewnego gatunku"[23]. Proszę zobaczyć, jakie to jest ciekawe… To znaczy, że Fichte powiada: to nie jest tak, że my stwierdzamy, iż po prostu jest takie coś, jak gatunek ludzki. Jeżeli rozumiemy pojęcie człowieka jako pojęcie istoty rozumnej, to implikuje ono istnienie wielu istot rozumnych. Jeśli w ogóle ma istnieć człowiek, to musi istnieć gatunek ludzki – o ile pojmujemy człowieka jako istotę rozumną.

15.6 Fichte: wezwanie do samoograniczenia

Pamiętamy, że samowiedza zostaje skonfrontowana z pojęciem dostarczonym z zewnątrz. I teraz Fichte używa na określenie tego pojęcia dostarczonego z zewnątrz takiego bardzo obrazowego terminu, mianowicie stwierdza, że to jest wezwanie[24]. Ta inna istota rozumna wzywa mnie do czegoś. Domyślamy się, do czego może mnie ta inna istota rozumna wzywać: ona mnie wzywa do samoograniczenia[25].

Proszę zobaczyć, jak to jest ciekawie skonstruowane. Szukaliśmy odpowiedzi na pytanie, co jest pierwotnym impulsem zakłócającym, na czym zatrzymuje się samowiedza, jeśli pojmujemy ją jako punkt wyjścia. Okazuje się, że ona

[21] Por. wykład 11 z 12.01.2021, punkt 11.12.

[22] Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts…*, s. 39 (§ 3); por. wykład 14 z 23.02.2021, punkt 14.8.

[23] Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts…*, s. 39 (§ 3).

[24] Chodzi o niemiecki termin *Aufforderung*. Por. tamże, s. 38 (§ 3).

[25] Por. tamże, s. 43 (§ 4).

nie zatrzymuje się na jakimś obiekcie, nie zderza się z jakimś materialnym przedmiotem, tylko zderza się z pewnym oczekiwaniem ze strony innej istoty rozumnej. Zderza się z pewnym wezwaniem. Dlaczego to jest coś innego? Dlatego, że to wezwanie nie odbiera tej pierwszej istocie jej aktywności. Jeśli ktoś wpada na przedmiot, to się po prostu rozbija, zatrzymuje się, jest to opór fizyczny. A tutaj to nie jest opór fizyczny, tylko, jak się zaraz okaże, to jest opór normatywny. Zostajemy wezwani do samoograniczenia.

Na pewno słyszą państwo tutaj kantowskie tropy. Pamiętamy, jak Kant opisywał autonomię moralną, gdy mówił o imperatywie kategorycznym, że jest on związany z pewnym uczuciem przykrości, bo stanowi ograniczenie naszej miłości własnej[26]. Ale jest to zarazem wzniosłe, bo to jest nasze własne ograniczenie. Samoograniczenie jest naszym własnym działaniem, naszą własną decyzją. Kto stosuje się do imperatywu kategorycznego, sam coś robi, a nie jest do czegoś bezpośrednio przymuszany. I tutaj, u Fichtego, słychać echa tej koncepcji.

Samowiedza nie wpada po prostu i nie rozbija się na jakimś materialnym przedmiocie, tylko konfrontuje się z wezwaniem skierowanym do niej z zewnątrz. To wezwanie *apeluje*. To jest apel do tej pierwszej samowiedzy, by zatrzymała się w swoim nieskończonym dążeniu, respektując podobną aktywność innej istoty.

W jakimś sensie to jest dostarczone z zewnątrz pojęcie własnej wolności. Znowu, bez tego kantowskiego tła trudno to zrozumieć. Ale po Kancie my już rozumiemy, że wolność to jest również zdolność do rozumnego samoograniczenia[27]. Ta inna istota, wzywając nas do rozumnego samoograniczenia, dostarcza nam z zewnątrz pojęcie naszej własnej wolności. Zatrzymując się, respektując prawo tej innej istoty do jej wolnych działań, manifestuję swoją wolność.

Myśmy to tak opisali, że może się wydawać, iż najpierw jest ta pierwsza samowiedza, a potem pojawia się ta druga, która ją wzywa. Ale u Fichtego to nie jest tak prosto, bo tak naprawdę, jak mówi, te wezwania następują w tym samym momencie i są wzajemne[28]. Ja wzywam innego, by się zatrzymał, samoograniczył, a inny wzywa do tego samego mnie. To są wzajemne wezwania, wzajemne oczekiwania. I to wzajemne wezwanie do poszanowania wolności, do samoograniczenia własnej aktywności ze względu na wolność innego znajduje – pisze sam Fichte – swoje odzwierciedlenie w empirycznym procesie wychowania i uspołecznienia podmiotu: „Wezwanie do wolnej, samoistnej aktywności jest właśnie tym, co nazywamy wychowaniem [*Erziehung – red.*]”[29].

[26] Por. wykład 10 z 22.10.2020, punkty 10.14–10.16 oraz wykład 12 z 19.01.2021, punkt 12.20.

[27] Por. wykład 12 z 19.01.2021, punkt 12.18.

[28] Por. Jakub Kloc-Konkołowicz, *Anerkennung als Verpflichtung…*, s. 51.

[29] Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts…*, s. 39 (§ 3).

Proszę zobaczyć, to nie tylko w tej starożytnej paidei manifestuje się centralne znaczenie wychowania w tradycji filozofii europejskiej[30] – także tutaj. Empirycznym odzwierciedleniem fundamentalnego intersubiektywnego modelu, mówi Fichte, jest proces wychowania.

Ktoś może powiedzieć: o matko, miało być prosto, a wcale nie jest. Proszę sobie pomyśleć – wychowanie dziecka, takie wychowanie modelowe, o którym pisze Fichte i zaraz będzie to samo pisał o tym Hegel[31], a i Kant miał to samo na myśli[32], to nie jest po prostu rozkazywanie, stosowanie nagród, kar i tak dalej. Nic z tych rzeczy. Dobre wychowanie, dobry proces wychowawczy, polega na dostarczaniu temu wychowywanemu podmiotowi pojęcia jego własnej wolności, wzywaniu tego podmiotu do tego, by był wolny. Proszę zobaczyć, to jest niesłychanie nowoczesna koncepcja pedagogiczna: nauczyć wychowanka samoograniczenia to nauczyć go praktykowania jego wolności. Celem wychowania zarówno dla Kanta, jak i dla Fichtego i Hegla jest uzdolnienie wychowywanego do autonomii, do kierowania samym sobą. Ale do tego potrzebne jest panowanie nad samym sobą, a zatem również zdolność samoograniczenia. Zatrzymaj swoją aktywność – to jest przecież właśnie istota procesu wychowawczego. Apelujemy do wychowanka, by zatrzymał swoją nieskończoną, w kontekście wychowawczym moglibyśmy powiedzieć egoistyczną, nieskończenie egoistyczną aktywność, tę swoją zaborczość, to rozprzestrzenianie się, i żeby się samoograniczył. Żeby się zatrzymał ze względu na wolność i prawa innych osób.

> **15.7* Uzupełnienie (fragment wykładu z 24.03.2020)**
> Co jest celem wychowania? Autonomia wychowywanej jednostki. Co to znaczy? Że ta jednostka nie rozumie, nie jest w stanie wykonać tego ruchu autonomii, bo nie wie, na czym on polega. To jest pewien paradoks, że my mamy się nauczyć autonomii. Jak państwo pamiętają, to już jest dla Kanta paradoks. Autonomia musi być moim własnym dziełem, ale ktoś mnie musi do tego skłonić, ktoś mnie musi zainspirować, ta inspiracja musi przyjść ze strony wychowawcy. Tak się odbywa proces wychowania, mówi Fichte. Uczymy wychowanka samodzielności, wolności.
> Fichte pokazuje nam proces wychowania jako empiryczne odzwierciedlenie tego modelu, o którym opowiada – modelu zewnętrznej inspiracji, zewnętrznego wezwania do indywidualnej wolności.

Dostarczamy z zewnątrz pojęcie własnej wolności. Przecież udany proces wychowawczy ma na tym polegać, że ten ktoś zostanie skonfrontowany

[30] Por. wykład 9 z 15.12.2020, punkt 9.12.
[31] Por. wykład 19 z 30.03.2021, punkt 19.15.
[32] Por. wykład 10 z 22.12.2020, punkt 10.17; wykład 13 z 26.01.2021, punkt 13.7.

z wezwaniem do tego, by nauczył się być wolny, że on to wezwanie zrozumie, zinterpretuje i zacznie w pewien sposób działać. Proszę zobaczyć, Fichte powiada: to nie jest wcale takie abstrakcyjne, co ja mówię. Podmioty nawzajem wzywają się do samoograniczenia i zademonstrowania w ten sposób rozumnej wolności. To, o czym mówię, powiada Fichte, znajduje piękne odzwierciedlenie w procesie wychowania i socjalizacji, uspołecznienia wszystkich jednostek.

15.8 Fichte: teoria intersubiektywności, cz. 2: dedukcja intersubiektywności

A zatem inne, samoświadome czy samowiedne Ja nie tylko stanowi pierwotny i konieczny punkt odniesienia indywidualnej samowiedzy, czyli jak to Fichte często skrótowo powiada: pierwszym Nie-Ja jest inne Ja[33]. Notabene później powstawało przecież wiele prac psychologicznych opisujących rozwój świadomości na tych wczesnych etapach, właśnie poznanie przedmiotów, obiektów, umiejętność nazywania ich związaną z procesem uczenia się języka… Wszystko to oczywiście zależne jest od interakcji z innymi podmiotami. Psychologia dzisiaj to wie. Można powiedzieć, że to jest coś oczywistego. Ale ciekawe jest to, że Fichte dochodzi do tych twierdzeń, które znajdują swoje odzwierciedlenie w wymiarze psychologicznym, przez stricte filozoficzną dedukcję. To, co psychologia opisuje jako konieczną interakcję z innymi podmiotami, która przez uczenie się języka i pewnych reguł zachowania umożliwia nie tylko socjalizację, ale także wyodrębnienie obiektów, nauczenie się tego, czym owe obiekty są, jakie relacje zachodzą między nimi i tak dalej, a zatem odniesienie do obiektywności, do przedmiotowości, zapośredniczone przez odniesienie do innych podmiotów – ten model psychologiczny – zostaje tutaj przez Fichtego, można powiedzieć, zakorzenione w fundamentalnym modelu filozofii. Fichte powiada: to nie tylko jest tak, że my empirycznie potrzebujemy innych podmiotów, żeby samemu stać się podmiotem. Potrzebujemy interakcji z innymi podmiotami, żeby nauczyć się mówić, żeby nauczyć się pojęć, żeby nauczyć się nazywać rzeczy i z nimi się obchodzić. Ale jest też tak, że w ogóle nie da się pomyśleć jednostkowej racjonalności. Nie ma jednego racjonalnego podmiotu. Jeśli mamy wyobrazić sobie jeden racjonalny podmiot, to on może się wyłonić tylko przez interakcje z innymi racjonalnymi podmiotami.

[33] Por. Marek J. Siemek, *Wiedza i czyn. O sposobie działania transcendentalnej podmiotowości w pierwszej Teorii Wiedzy Fichtego*, w: tenże, *Dzieła*, t. 3: *Fichte w kontekście*, red. Bartosz Działoszyński, Wydawnictwa UW, Warszawa 2017, s. 160; a także Jakub Kloc-Konkołowicz, *Wstęp*, w: tamże, s. 27–29; tenże, *Anerkennung als Verpflichtung…*, s. 97; Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts…*, s. 36, 45–46 (§ 4).

15.9 Fichte: pojęciowy charakter interakcji między samowiedzami

Więc można powiedzieć, że w ramach tej przedstawionej przez Fichtego dedukcji odniesienie między różnymi samowiedzami, między różnymi samoświadomościami musi mieć fundamentalnie pojęciowy charakter. To jest zdumiewające – gdy pierwszy raz to przeczytałem, to pomyślałem sobie, że to jest rzeczywiście autentyczna filozoficzna antycypacja. Proszę posłuchać: „Tylko wolne wzajemne oddziaływanie za pośrednictwem pojęć i zgodnie z nimi, jedynie przekazywanie innym i przyjmowanie od innych wglądów poznawczych, stanowi właściwą naturę [*eigentümliche Charakter – red.*] ludzkości […]"[34]. Przecież to jest prawie Jürgen Habermas z jego zasadą dyskursu[35]. To jest Rainer Forst z jego fundamentalnym prawem do uzasadnienia[36]. Istota rozumna to jest właśnie taka istota, której nie wolno bezpośrednio fizycznie do czegoś przymuszać, tylko na którą możemy wpływać wyłącznie za pośrednictwem pojęć. Do istoty rozumnej zwracamy się za pośrednictwem pojęć.

I Fichte powiada: niezależnie od tego, jakie jest nasze doświadczenie – pełne fizycznej przemocy, pełne przymusu, pełne naruszania praw i integralności różnych osób – fundamentalnym charakterem ludzkości jest wzajemne odniesienie *pojęciowe*[37]. Proszę zobaczyć, to jest niesłychanie nowoczesne ujęcie. Tego Fichte tak oczywiście nie nazywa, ale to jest rzeczywiście zasada dyskursu. Nie bez kozery Fichte poświęca w swoich wykładach dotyczących powołania i obowiązków uczonego tak wiele miejsca aktom komunikacji[38]. Bowiem tylko ta właśnie pojęciowa komunikacja jest fundamentalnym sposobem odnoszenia się wzajemnego do siebie istot rozumnych. Wszystkie inne formy bezpośrednio fizyczne, związane z przymusem, z bezpośrednim fizycznym oddziaływaniem są czymś pochodnym – może czasem w niektórych kontekstach uzasadnionym i dopuszczalnym – ale generalnie ustępującym absolutnie miejsca owej pojęciowej komunikacji, pojęciowej, bo tylko w ten sposób gwarantującej

[34] Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts…*, s. 39–40 (§ 3). Kloc-Konkołowicz oddaje tutaj niemieckie „*der eigentümliche Charakter der Menschheit*" jako „właściwą naturę ludzkości", co jest bliskoznaczne, ale w dosłowniejszym tłumaczeniu można by zastosować np. „szczególny charakter ludzkości". Niżej raz jeszcze parafrazuje ten cytat w inny sposób.

[35] Por. np. Jürgen Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. Robert Marszałek, Adam Romaniuk, Scholar, Warszawa 2005, s. 39 (w tym przyp. 18).

[36] Por. Rainer Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007.

[37] Por. przyp. 34.

[38] Por. m.in. Johann Gottlieb Fichte, *Kilka wykładów o powołaniu uczonego*, tłum. Tomasz Kupś, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 39–40, 48–50.

każdemu prawo do dystansu, do rozumienia i do własnego działania, do własnej aktywności.

15.10 Fichte: relacyjny model racjonalności, cz. 1

Co ciekawe, to wezwanie do tej wolnej aktywności, do dobrowolnego samoograniczenia, do wzajemnego poszanowania swoich przestrzeni nie jest tutaj rozumiane jako późniejsza relacja między podmiotami samoświadomymi, które już się wcześniej wyłoniły, zostały jakoś ustanowione. To wzajemne wezwanie jest tutaj pomyślane raczej jako transcendentalny warunek racjonalności każdego z tych podmiotów.

Tutaj ukazuje się niesłychana śmiałość fichteańskiej koncepcji. Dopiero w owym wzajemnym wezwaniu i przez to wezwanie, ale także dzięki zdolności właściwej reakcji na to wezwanie po obu stronach tej relacji konstytuują się racjonalne podmioty.

Ktoś może powiedzieć: ojej, znowu się zgubiłem. Proszę państwa, powiedzieliśmy sobie wcześniej, że nie ma jednego racjonalnego podmiotu, że gdy mówimy o rozumności, to musimy założyć, że tych podmiotów jest wiele. Racjonalność nie jest niczym indywidualnym – to już widzieliśmy w przypadku Kanta[39]. Jeżeli ta moja racjonalność zależy od tego apelu skierowanego z zewnątrz, od tego pojęcia dostarczonego z zewnątrz, a z kolei racjonalność tego innego zależy od mojego apelu, to ktoś może zapytać: to kto tu jest pierwszy? W ten właśnie sposób, od tej strony, także można dojść do tego wglądu, o którym mówiłem przed chwilą: nikt tu nie jest pierwszy, bo nikt nie jest pierwotnym właścicielem racjonalności. Ale co to znaczy? Racjonalność, zdaniem Fichtego, ma charakter *relacyjny*. Proszę zobaczyć, jaki to jest niesłychanie śmiały koncept, zupełnie nieplatoński. Rozumność to nie jest jakaś idea, którą my wszyscy przez moment kontemplujemy, a potem trafiamy na ziemię i każdy ma jakąś jej cząstkę w sobie. Nie, rozumność tworzy się między podmiotami, w ich relacji. Rozumność jest takim przepływem między podmiotami. To tak bardzo wybiega w przyszłość, że aż trudno uwierzyć. To jest przecież koniec osiemnastego wieku! Racjonalność to nie jest żadna gotowa struktura, żadna wartość, żadna idea, którą możemy chłonąć w jakimś świecie idei. Nie, nie! Racjonalność konstytuuje się między podmiotami, rzeczywiście jest intersubiektywna. Racjonalnych podmiotów musi być wiele, bo racjonalność wytwarza się dzięki ich wzajemnym relacjom – dzięki wezwaniom i odpowiedziom na te wezwania.

[39] Por. wykład 11 z 12.01.2021, punkty 11.17–11.18.

15.10* Uzupełnienie (fragment wykładu z 24.03.2020)
To właśnie wzajemne wezwanie do poszanowania wolności, to samoograniczenie własnej aktywności ze względu na wolność innego znajduje oczywiście odzwierciedlenie w empirycznym procesie wychowania i socjalizacji podmiotów. Fichte powiada: „Wezwanie do wolnej samoistnej aktywności jest właśnie tym, co nazywamy wychowaniem"[40]. Znowu, jak państwo sobie zajrzą do kantowskiej *Antropologii w ujęciu pragmatycznym*, to Kant jako pierwszy zwraca na to uwagę. Formułuje on nawet taki paradoks wychowania. Powiada: jednostka musi zostać wychowana do wolności[41], jednostka musi zostać wychowana do autonomii. Tu jest pewien problem – mówi Kant – bo ta jednostka, która wychowuje, też musiała zostać przez kogoś wychowana do wolności czy autonomii i tak się możemy cofać. *Regressus ad infinitum*. Kto jest tym pierwszym, który wychowuje? Fichte w pewnym sensie rozwiązuje ten problem[42]: nie ma pierwszego, to nie jest łańcuch, w którym pierwszy wychowawca przekazuje rozumność innym. My się wychowujemy wszyscy nawzajem. Tu nie ma łańcucha, tylko jest siatka – siatka racjonalności. Jednostki wzywają się nawzajem do wolności, do autonomii, do odpowiedzialności. Żadna nie jest pierwsza wobec innej.
Zobaczcie państwo, jakie to jest znakomite rozwiązanie, bo ono jest antyfundamentalistyczne, bo nie ma pierwszej podstawy, wszystko jest zawieszone w poziomie. To jest przecież domyślenie do końca kantowskiej metafory państwa celów[43]. Jednostki, które są absolutnie równorzędne, traktują się nawzajem jako cele, nie instrumentalizują się.

Gdyby socjologicznie zradykalizować teorię Fichtego, można by nawet powiedzieć: racjonalność jest po prostu serią oczekiwań i reakcji. Racjonalność jest stabilizacją oczekiwań. Wszyscy mamy oczekiwania i przypisujemy innym istotom, na początek na kredyt, rozumność. To nasze oczekiwanie może zostać sfrustrowane. Inny może okazać się nierozumny, nie zatrzymać się, wkroczyć z butami w naszą przestrzeń, ale jednak mamy nadzieję, że tak się nie stanie. Na tym właśnie polega komunikacja: rozpoczynając ją, liczymy na racjonalny odzew na nasze wezwanie. To wzajemne przypisywanie sobie, na początku na kredyt, racjonalności, ten ruch wzajemnego przypisania sobie rozumności to jest właśnie rozumność.

[40] Por. przyp. 29.

[41] Por. Immanuel Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, tłum. Ewa Drzazgowska, Paulina Sosnowska, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005, s. 299–304 (VII 324–328). Sformułowanie użyte przez Kloca-Konkołowicza oddaje istotę rozumowania Kanta, który w *Antropologii…* stwierdza m.in.: „Człowiek musi zatem zostać wychowany do dobra" (s. 300 [VII 325]).

[42] Problem pierwszego wychowawcy pojawia się także u Fichtego, por. Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts…*, s. 39 (§ 3). W tym fragmencie Fichte zdaje się jednak sugerować, że pierwszym wychowawcą musiała być „inna istota rozumna". Natomiast bezpośrednie stwierdzenie Fichtego, że człowiek musi zostać wychowany do moralności i musi zrobić to sam, można znaleźć na s. 147 (§ 15).

[43] Por. wykład 11 z 12.01.2021, punkt 11.12.

15.10 Uzupełnienie (fragment wykładu z 24.03.2020)**
Racjonalność jest na początku przypisana na kredyt. Podmioty przypisują sobie wzajemnie racjonalność na kredyt – przecież to jest myśl o korzeniach kantowskich. Tak jak Kant nam mówił – może nie było nigdy w historii świata prawdziwego przyjaciela, a i tak wiemy, czego mamy oczekiwać od przyjaciela[44]. Czyli ja przypisuję innemu zdolność do dorównania do pewnego wzorca, który być może nigdy nie został empirycznie zrealizowany, ale mimo to przypisuję innym podmiotom taką zdolność. Tak samo tutaj – podmioty przypisują sobie nawzajem racjonalność, zdolność do samoograniczenia, zdolność do reakcji na pojęciowe wezwanie. To wzajemne przypisanie to jest racjonalność, to jest rozum. Rozum tworzy się między nami, w tych aktach wzajemnego przypisania sobie rozumności.

15.11 Fichte: uznanie jako warunek samowiedzy

Czasem trzeba pewnych myślicieli złapać za słowo, domyśleć do końca i zobaczyć, jakie to jest radykalne, a czasem wręcz ryzykowne… Racjonalność jest międzypodmiotowa. Jest serią oczekiwań i wzajemnych przypisań. My sobie nawzajem przypisujemy racjonalność i w ten sposób ta racjonalność faktycznie się wyłania, bo inny reaguje na to nasze oczekiwanie. Czasem reaguje niedobrze, ale to inna sprawa… Tu chodzi o model. Każdy podmiot przypisuje innemu podmiotowi zdolność uznania tego pierwszego za wolny i rozumny i przez przypisanie tej zdolności ów inny podmiot sam zostaje uznany za istotę rozumną. Przypisujemy innemu podmiotowi tę samą rozumność, tę samą racjonalność, którą on przypisuje nam samym.

Jak to Fichte ładnie podsumowuje:

> *wszystkim rozumnym istotom poza mną samym muszę przyznać* [*anmuten – red.*]*, we wszystkich możliwych przypadkach, zdolność do uznania* [*anzuerkennen – red.*] *mnie za istotę rozumną* [i tak samo z ich strony – *J.K.-K.*]. Konieczność tego powszechnego i stałego uznania [*Anmutung – red.*] musi zostać ukazana jako warunek możliwości samowiedzy[45].

Proszę spróbować zobaczyć, jak głęboko ta koncepcja sięga. To nie chodzi o to, że – tak jak to było u Hobbesa[46] – mamy już jakieś racjonalne podmioty, że one jakoś już są i teraz Fichte mówi: dobrze, żeby one się nawzajem pouznawały. Nie w tym rzecz. Bez wzajemnego uznania nie ma tych racjonalnych podmiotów. Proszę zrozumieć, tu nie chodzi o takie uznanie, jakie nam się

[44] Por. wykład 10 z 22.12.2020, punkt 10.18.

[45] Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts*…, s. 45 (§ 4). Warto zauważyć, że w polskim przekładzie pojęcia zarówno *anmuten*, jak i *anerkennen* zostały oddane przez Kloca-Konkołowicza jako *uznawać*.

[46] Por. wykład 2 z 27.10.2020, punkty 2.14–2.15; wykład 3 z 3.11.2020, punkt 3.14.

kojarzy często z prestiżem, z tym, że ktoś jest uznany: na przykład uznany specjalista w danej dziedzinie, ktoś, kto się cieszy uznaniem. Ale u Fichtego uznanie to jest bardzo głęboka kategoria filozoficzna. My uznajemy się nawzajem za istoty rozumne i dzięki temu konstytuuje się rozum. Racjonalność, mówi Fichte, konstytuuje się dzięki ruchowi symetrycznego wzajemnego uznania się wielu istot za rozumne. Co w praktyce znaczy: dzięki ruchowi ich oczekiwań co do racjonalności innych podmiotów i racjonalnych reakcji na te oczekiwania. I to jest warunek wyłonienia się racjonalnych podmiotów, wyłonienia się samowiedzy.

To tak, jakby Fichte mówił: kto pierwszy miał samoświadomość? To nie to, że to jest głupie pytanie – bo to pytanie wcale nie jest głupie – ale odpowiedź na nie nie jest prosta. Nie da się wskazać tego jednego, bo samoświadomość może mieć tylko wiele podmiotów. Podobnie ma się sprawa z pytaniem: kto pierwszy był racjonalny? To może nie jest głupie pytanie, ale ono ma skomplikowaną odpowiedź. Nie było tego pierwszego racjonalnego, bo racjonalnych jest zawsze wielu, bo racjonalność jest relacją, a nie czymś danym jak obiekt.

Dlatego kiedy Hegel za chwilę napisze w *Fenomenologii ducha* zdanie, że podmioty „*uznają* się […] jako *wzajemnie się uznające*"[47], to jak się go czyta bez tego tła w postaci filozofii Kanta i Fichtego, to się myśli: no i po co tak to komplikować? Co to znaczy: uznają się jako wzajemnie się uznające? Ale to nie jest wcale skomplikowanie i to nie jest niepotrzebne mnożenie słów. Uznajemy się nawzajem jako wzajemnie się uznający: ja uznaję ciebie pod warunkiem, że ty uznajesz mnie, a ty uznajesz mnie pod warunkiem, że ja uznaję ciebie. Uznajemy się jako nawzajem się uznający i to jest dopiero fundament racjonalności i samoświadomości każdego z nas.

15.12 Fichte: relacyjny model racjonalności, cz. 2

Czyli jest wiele istot rozumnych nie dlatego, że rozglądaliśmy się w świecie i stwierdziliśmy: o, jest wiele istot rozumnych. Wiele istot rozumnych to jest konieczne założenie, jeśli w ogóle mówimy o rozumności. Z tej dedukcji wielości istot rozumnych Fichte wnioskuje, że indywidualność jest w gruncie rzeczy pojęciem relacyjnym. Mówiłem już wcześniej, że racjonalność jest pojęciem

[47] Cytat w tłumaczeniu Kloca-Konkołowicza podajemy na podstawie notatek do wykładu. Por. ten sam fragment w przekładzie Adama Landmana: „Każda samowiedza jest dla drugiej członem średnim, poprzez który zapośrednicza się i wiąże z sobą samą, a jednocześnie jest każda dla siebie i dla drugiej istotą bezpośrednią, która istnieje dla siebie, i to tak że istnieje bezpośrednio dla siebie tylko dzięki temu zapośredniczeniu. Obie *uznają* siebie jako *wzajemnie siebie uznające*" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. Adam Landman, PWN, Warszawa 1963, s. 216). Por. też wykład 16 z 09.03.2021, punkt 16.12.

relacyjnym[48], tak samo indywidualność. Czy też, jeśli ktoś woli, pojęciem wzajemnym. Tutaj w oryginale pojawia się takie dziwne sformułowanie *Wechselbegriff*[49]. Nie ma właściwie takiego słowa po niemiecku. Ale precyzyjnie byłoby przełożyć to tak, że jest pojęciem implikującym wzajemność. Indywidualność jest pojęciem implikującym wzajemność. Indywidualność implikuje odniesienie do innej indywidualności. Dlatego Fichte napisał wcześniej, że pojęcie racjonalnego podmiotu nie jest tak naprawdę pojęciem indywiduum, bo tego nie da się do końca pomyśleć, tylko pojęciem pewnego gatunku, pewnej wielości istot racjonalnych[50]. Indywidualność implikuje wzajemność. Indywidualność implikuje wzajemne akty przypisywania sobie racjonalności.

Jak państwo widzą, ta struktura racjonalności ma relacyjny i całkowicie symetryczny charakter. To musi być wielostronne symetryczne działanie, symetryczna relacja. I choć ten model, jak państwo na pewno dostrzegają, jest niezwykle odważny, nowoczesny, to można też powiedzieć, że z perspektywy filozofii praktycznej czy społecznej to, o czym tutaj mówimy, na początku wydaje się niezwykle abstrakcyjne, że to dopiero trzeba jakoś wypełnić treścią. I taka jest właśnie struktura tego dzieła[51]. Ja może trochę nie po kolei o tym państwu opowiadam, bo zacząłem od fichteańskiej teorii własności, a teraz wróciłem do podstaw. Ale jak sobie państwo przypomną to, o czym mówiliśmy wcześniej, to zobaczą państwo teraz dokładnie, że to, co robi Fichte, to jest wypełnianie treścią tego pierwotnego modelu. Mówiliśmy już sobie na przykład o pełnej symetrii, która musi cechować własność – każdy musi coś posiadać, każdy musi być właścicielem, bo inaczej nie miałby z czego rezygnować i tak dalej[52]. Wiele było takich momentów: każdy musi mieć jakąś przestrzeń prywatną, przestrzeń domostwa i tak dalej[53]. Otóż to są wszystko ukonkretnienia tego pierwotnego modelu wzajemnego uznania. Na początku dość abstrakcyjnie powiada Fichte: my jesteśmy racjonalni, bo się nawzajem uznajemy jako racjonalni i to musi być symetryczne. Ale przechodząc do praktyki społecznej, to oznacza, że jeśli mamy prawa, to tylko wzajemnie

[48] Por. punkt 15.10 niniejszego wykładu.

[49] Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts…*, s. 47 (§ 4). Warto dodać, że pojęcie to pojawia się w *Logice* Kanta, jednak Fichte zdaje się go używać w innym sensie niż tam podany (por. Immanuel Kant, *Kant's Werke. Band IX. Logik, Physische Geographie, Pädagogik* [tenże, *Kant's gesammelte Schriften. Band IX. Erste Abtheilung: Werke,* red. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften], Walter de Gruyter & Co, Berlin–Leipzig 1923, s. 98 [= IX 98]).

[50] Por. przyp. 23.

[51] Tzn. *Podstaw prawa naturalnego* (*Grundlage des Naturrechts*) Fichtego.

[52] Por. wykład 14 z 23.02.2021, punkt 14.8, a także wykład 13 z 26.01.2021, punkty 13.17–13.18.

[53] Por. wykład 13 z 26.01.2021, punkt 13.19.

uznawane. Jeśli mamy własność, to tylko wzajemnie uznawaną. I tak dalej, i tak dalej. To wzajemne uznanie, które pierwotnie jest transcendentalnym modelem wezwań i odpowiedzi, w życiu społecznym, państwowym, politycznym i prawnym nabiera konkretnego kształtu wzajemnego uznania sfer własności, wzajemnego uznania praw, wzajemnego uznania prawa do wolnej aktywności i tak dalej, i tak dalej.

15.13 Fichte: fenomenologia cielesności a projekcja racjonalności

Zanim Fichte przechodzi do już bardzo konkretnych opisów tego, jak to wzajemne uznanie realizuje się w praktyce społecznej, to na początku – i o tym też chciałbym jeszcze wspomnieć, bo to wydaje mi się bardzo ciekawe – próbuje odpowiedzieć na doniosłe filozoficznie pytanie: w jaki sposób następuje przeniesienie, projekcja pojęcia rozumności na konkretne istoty w empirycznym świecie? I znowu, w tym kluczowym momencie, przy tym bardzo ważnym pytaniu, które również później będzie nurtować filozofię – wystarczy wspomnieć na przykład o *Medytacjach kartezjańskich* Husserla[54] – Fichte znów przeprowadza taką minipolemikę z Kantem. No dobrze, mówi Fichte, mamy to państwo celów i ja mam stosować pewne reguły moralne, stosować się do imperatywu… Ale – pyta – wobec kogo? Kant mi na to odpowiada – kontynuuje – że wobec członków tego państwa celów. Ale kto do tego państwa należy? Ja właśnie tego nie wiem, chciałbym się tego dowiedzieć. Co daje glejt, co daje prawo wejścia do tego państwa celów? Na jakie istoty i w jaki sposób przenosimy pojęcie rozumności?

Filozoficznie, również w tych wspomnianych przeze mnie wykładach dotyczących obowiązków uczonych, Fichte tak sprytnie powiada: my we własnym doświadczeniu stwierdzamy modyfikacje różnych przedmiotów, które nas otaczają, i w wielu wypadkach nie znajdujemy innego dobrego wytłumaczenia dla tych modyfikacji, jak tylko to, że ta modyfikacja jakichś przedmiotów nastąpiła wedle naszej woli, zgodnie z naszym życzeniem, na skutek naszego działania, i zakładamy, że jest to efekt naszej wolności[55]. Widząc, że w przypadku innych istot mają również miejsce takie właśnie zmiany, przypisujemy, przenosimy per analogiam na te inne istoty nasze pojęcie wolnego sprawstwa.

Tak można to rekonstruować filozoficznie, ale Fichte powiada tutaj: no dobrze, ale w świecie empirycznym to się dzieje od razu. My od razu wiemy, które obiekty w świecie to są istoty rozumne. I tutaj kolejny niesłychanie nowoczesny wgląd Fichtego – powiada on: tym punktem oparcia,

[54] Por. wykład 14 z 23.02.2021, punkt 14.5.

[55] Por. Johann Gottlieb Fichte, *Kilka wykładów…*, s. 43.

tym punktem odniesienia dla tej operacji przeniesienia racjonalności jest ludzka cielesność[56].

Jak to się dzieje? Tak w skrócie, bo tam to jest bardzo szczegółowo – to jest niesłychanie ciekawe, ale na to musiałbym poświęcić jakieś osobne zajęcia. Mianowicie Fichte powiada: przede wszystkim, my nie jesteśmy w stanie uchwycić pojęciowo ludzkiego ciała inaczej niż jako pewnej całości – zorganizowanej czy też organicznej[57]. Ale to jeszcze mało. Nie możemy też, powiada Fichte, uchwycić pojęciowo ludzkiej cielesności inaczej, jak tylko jako cielesności artykułowanej, *artikuliert*, co znaczy w tym kontekście filozoficznym: jako narzędzia wolnej sprawczości[58]. Pełne pojęcie ludzkiej cielesności, oprócz tego, że jest to pewna forma organiczna, że jest to pewna forma całościowa, wymaga także włączenia pojęcia wolnej sprawczości. Rozumiemy ludzką cielesność tylko wtedy, kiedy widzimy ją także przez pryzmat tego, że ludzka cielesność jest narzędziem wolnej aktywności, wolnej sprawczości innej osoby. Notabene Fichte w tym kontekście tak na marginesie też poświęca sporo miejsca skórze, a to dłoniom, a to twarzy, obliczu ludzkiemu. Więc niesłychane to jest zupełnie – kiedy się to czyta, to jakoś przypomina znacznie późniejsze wywody fenomenologii cielesności czy to Merleau-Ponty'ego, czy innych autorów…

15.13* Uzupełnienie (fragment wykładu z 24.03.2020)

Fichte powiada: wszystkie twory natury są dokończone, zamknięte, gotowe, w pełni namalowane, tylko człowiek jest naszkicowany, bo tutaj natura cofnęła rękę[59]. Pozwoliła człowiekowi samemu dookreślić funkcję jego cielesności i na tym polega tutaj artykulacja ludzkiego ciała, która sama jest wyrazem wolności. Na przykład funkcja dłoni, ręki czy palców, które potrafią kształtować zewnętrzne przedmioty, zmieniać ich cele, funkcję i tak dalej, budować, tworzyć, również dokonywać pewnej manipulacji samą ludzką cielesnością, przekształcać. Ulubiony przykład niemieckich klasycznych filozofów – usta, które służą w sensie naturalnym do przyjmowania pokarmu, a jednocześnie stają się narzędziem najwyższej możliwej ludzkiej czynności: komunikacji, komunikowania się[60]. Ta cielesność sama jest niedokończona przez naturę, przez przyrodę, pozostawiona samemu człowiekowi do dookreślenia, a on ją dookreśla tak, aby służyła jego własnym, wolnym, autonomicznym celom.

Mimo wszystkich różnic, polemik cały czas idziemy tropem kantowskim. Kant w *Antropologii w ujęciu pragmatycznym* powiada, że naturą człowieka jest jego własny, przez niego samego stworzony charakter. Ludzkość ma taki charakter, jaki sama stworzy[61]. To wyznacza ten właśnie trop.

[56] Por. Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts…*, s. 77, 81 (§ 6).

[57] Por. tamże, s. 77–78 (§ 6).

[58] Por. tamże, s. 61 (§ 5).

[59] Por. tamże, s. 82–83 (§ 6).

[60] Por. tamże, s. 84 (§ 6).

[61] Por. m.in. „Rzec więc można, że pierwszym charakterem gatunku ludzkiego jest zdolność rozumnej istoty do wyrobienia w sobie charakteru w ogóle zarówno dla siebie

Szokujące jest na przykład to, że u Fichtego nagle pojawia się owo *oblicze innego*. Ta twarz, która sygnalizuje nie tylko rozumność i racjonalność, ale właśnie – w duchu levinasowskim – to jest taki sygnał, że mamy się zatrzymać[62], że nagle mamy pewien obowiązek. W ogóle jest tam ta idea, że pojawienie się cielesności ludzkiej w przestrzeni mojego doświadczenia niesie ze sobą pewne wezwanie skierowane do mnie – wezwanie normatywne – na które ja mam odpowiedzieć szacunkiem, zatrzymaniem się z moją aktywnością. Zupełnie niebywałe.

Otóż pisze Fichte tak: „Nurtujące pytanie [filozofii – *J.K.-K.*], w jaki sposób przenosimy na pewne obiekty świata zmysłowego pojęcie rozumności [zostało już przez naturę – *J.K.-K.*] dawno rozstrzygnięte"[63]. Każdy mianowicie, kto nosi ludzkie oblicze, musi przypisać ciału innej osoby zdolność do samoograniczenia wolnej aktywności, a zatem wolność, a więc także racjonalność. Dlatego też, podsumowuje Fichte, „ludzka postać jest dla człowieka absolutnie święta"[64].

Znowu ktoś może powiedzieć: to jest bardzo budująca filozofia. Dobrze by było, żeby tak było, ale tak niestety nie jest.

Proszę państwa, powtarzam: mamy tu do czynienia z pewnym modelem. Fichte powiada: przecież ja wiem, że często tak nie jest, ale ja chcę pokazać, dlaczego istnieje pewnego typu norma, która wiąże się z ludzką cielesnością. Ta norma właśnie polega na oczekiwaniu od nas poszanowania. My się zatrzymujemy, dlatego że, jak powtarzam, to zjawienie się ludzkiej cielesności w polu naszego doświadczenia niesie ze sobą pewien wymiar normatywny.

15.14 Fichte: transcendentalny model uznania

Te rozważania prowadzą u Fichtego do kolejnych zagadnień, mianowicie do udzielenia odpowiedzi na pytanie, „*jak jest możliwa* [taka realna – *J.K.-K.*] *wspólnota wolnych istot* [rozumnych – *J.K.-K.*] [*jako takich – red.*]"[65]. Na tę przestrzeń owej realnej wspólnoty istot rozumnych zostają przeniesione owe warunki, o których mówiliśmy wcześniej, mianowicie że każda z tych istot musi zostać pojęta z jednej strony jako wolna i aktywna, z drugiej strony jako podlegająca pewnym ograniczeniom.

---

jako osoby, jak i dla społeczeństwa, w którym natura go umieściła" (Immanuel Kant, *Antropologia…*, s. 305 [VII 329]).

[62] Por. Jakub Kloc-Konkołowicz, *Anerkennung als Verpflichtung…*, s. 54–55 oraz Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts…*, s. 84 (§ 6), por. też m.in. Emmanuel Lévinas, *Etyka i nieskończony*, tłum. Bogna Opolska-Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe Polskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 1991, s. 49–51.

[63] Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts…*, s. 80–81 (§ 6).

[64] Tamże, s. 84 (§ 6).

[65] Tamże, s. 84 (§ 6). Uzupełnienie cytatu na podstawie notatek do wykładu.

Ten pierwszy warunek, warunek tej pierwotnej aktywności, w tym życiu wspólnotowym owych realnych już jednostek zostaje odzwierciedlony przez pewne pojęcie, które tutaj Fichte ukuł, mianowicie pojęcie *Urrecht*, czyli pojęcie pierwotnego prawa, o którym już kiedyś wspominałem[66]. To pierwotne prawo przysługuje każdej osobie i oznacza „absolutne prawo każdej osoby do bycia w świecie zmysłowym *wyłącznie przyczyną*. (Nigdy tylko skutkiem.)"[67]. Jak państwo słyszą, brzmi to bardzo po kantowsku. Faktycznie można to zrozumieć jako taką fichteańską wersję tego, co u Kanta było ową interpretacją zasady ulpianowskiej, mianowicie tego, że my mamy być podmiotami prawa[68]. Mamy samych siebie ukonstytuować jako podmioty prawa, to znaczy nie dopuszczać do instrumentalizacji nas samych. Mamy się nie dać sprowadzić do roli wyłącznie środka, ale doprowadzić do tego, byśmy byli traktowani także jako cel.

Fichte na swój sposób wyraża podobną ideę, mianowicie każdy ma prawo do niebycia nigdy tylko skutkiem pewnych działań, ale do bycia sprawczą przyczyną w świecie. To jest nasze pierwotne prawo. Oczywiście to pierwotne prawo, jak przyznaje sam Fichte, jest pewną fikcją heurystyczną. My takie realne prawa mamy zawsze w konkretnych politycznych wspólnotach[69]. Ale chodzi o to, że jeśli filozoficzna nauka o prawie nie ma się przekształcić po prostu w podsumowanie różnych realnie istniejących systemów prawnych, tylko ma zawierać w sobie element normatywny, możliwość oceny systemów prawnych w odniesieniu do pewnej normy, do pewnego paradygmatu, to musimy przyjąć właśnie takie transcendentalne prawo pierwotne – przysługujące każdej istocie ludzkiej prawo do bycia przyczyną sprawczą w świecie. To bardzo ciekawy model takiego korzenia naszych praw podstawowych, praw człowieka. Tym korzeniem wszystkich praw człowieka jest według Fichtego właśnie prawo do bycia przyczyną, a nigdy tylko skutkiem działań innych osób.

Te w ten sposób same przez siebie ukonstytuowane podmioty, które chcą realizować owo pierwotne prawo do bycia przyczyną, ponieważ jest ich wiele – jak już mówiliśmy, to nie jest przypadek, że jest ich wiele[70] – mogą oczywiście wchodzić ze sobą i wchodzą ze sobą w sposób konieczny w pewne relacje. Wywierają zatem wpływ także na możliwości wolnego działania każdego z nich.

Fichte powiada: „Wyłącznie inne wolne istoty mogłyby być źródłem niemożliwej do przewidzenia ani do powstrzymania zmiany w naszym świecie […];

[66] Por. wykład 13 z 26.01.2021, punkt 13.18.

[67] Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts…*, s. 112 (§ 10).

[68] Por. wykład 12 z 19.01.2021, punkt 12.24.

[69] Sparafrazowany na nagraniu fragment w notatkach przywołany jest jako cytat dosłowny: „«w rzeczywistości» człowiek posiada prawa «tylko we wspólnocie z innymi»" (Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts…*, s. 111 [§ 9]).

[70] Por. punkt 15.5 w niniejszym wykładzie.

wówczas jednak nasza wolna sprawczość zostałaby zakłócona”[71]. Wolne podmioty, które w sposób konieczny są uprawnione do realizowania owej aktywności, sprawczości, mogą wchodzić sobie w paradę i właśnie dlatego konieczne jest ustanowienie pojęcia prawa: „*Jeśli* wspólnota wolnych istot jako takich ma być w ogóle możliwa, musi obowiązywać prawo stanowione”[72]. Respektowanie tego – można powiedzieć – pomyślanego prawa pierwotnego, by każdy mógł być przyczyną, a nie tylko skutkiem, implikuje w realnym świecie istnienie prawa stanowionego, które zapobiega kolizjom tych już realnych wolnych aktywności wszystkich podmiotów.

I dopiero teraz przedmiotem rozważań staje się to wszystko, o czym już mówiliśmy wcześniej, czyli prawo własności ze wszystkimi tego implikacjami dotyczącymi prawa do utrzymania się ze swojej pracy, prawa do prywatności, do posiadania przestrzeni prywatnej domostwa i tak dalej, i tak dalej. A zatem, widzą państwo, chyba najlepiej to sobie wyobrazić tak: to dzieło jest tak skonstruowane, że Fichte najpierw robi szkic węglem, a może ołówkiem, a następnie bierze farby i zaczyna ten szkic wypełniać. I nagle tworzy się ten już kolorowy świat społeczny. Przy czym ołówek ginie pod tymi kolorami… Bo przecież ten transcendentalny model nie jest w jakichś zaświatach, to nie jest jakiś świat alternatywny. Transcendentalny model to jest filozoficzna rekonstrukcja tego, co my zawsze robimy. Fundamentalny model wezwania do wolnej aktywności i odpowiedzi na to wezwanie to jest po prostu struktura, która w realnym świecie istnieje zawsze już wypełniona treścią, mianowicie treścią realnej komunikacji. Tego, że my pytamy o coś, na przykład o uzasadnienie, i ktoś nam na to odpowiada. Prosimy kogoś, żeby się zatrzymał, i on się zatrzymuje. Prosimy, żeby nie naruszał naszych praw, i on ich nie narusza. Albo narusza, bo niestety właśnie po to potrzebne jest prawo, również prawo karne, by na sytuacje łamania właśnie zasad i reguł wynikających z tego modelu reagować.

15.14* Uzupełnienie (fragment wykładu z 24.03.2020)

Widzą państwo, najpierw Fichte w konieczny sposób wywodzi wielość rozumnych istot, a teraz powiada: koniecznym pojęciem, jeśli te istoty w ogóle mają istnieć razem, jest pojęcie prawa. Bo prawo reguluje, oddziela sfery ich wolnego działania – bez niego to wolne działanie zaczyna nawzajem się zawieszać czy sobie przeszkadzać. „*Jeśli* wspólnota wolnych istot jako takich ma być w ogóle możliwa, musi obowiązywać prawo stanowione”[73]. Dopiero na tym etapie przedmiotem rozważań tej pracy[74] – poświęconej przecież teorii prawa – staje się rzeczywiste i wyposażone w realną moc,

[71] Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts…*, s. 115 (§ 11).
[72] Tamże, s. 89 (§ 7).
[73] Zob. przyp. 72.
[74] Tzn. *Podstaw prawa naturalnego* (*Grundlage des Naturrechts*) Fichtego.

czyli wyposażone w moc sankcji, prawo stanowione. Dokładnie w tym miejscu wkracza też na scenę pojęcie własności, o którym mówiłem na samym początku. Można nawet powiedzieć, że pojęcie prawa rozumiane jako wyraz skorelowanej, zawsze do siebie nawzajem odniesionej wolności jednostek manifestuje się, po pierwsze i przede wszystkim, właśnie w postaci prawa własności. Co więcej – pojęcie własności przejmuje cztery cechy pojęcia prawa, tak jak rekonstruuje je Fichte. Jakie to są cechy?
Po pierwsze, pojęcie prawa wypływa z samej relacji intersubiektywności, która jest zakorzeniona w samej strukturze racjonalności. Czyli: intersubiektywność – prawo wynika z intersubiektywności. Po drugie, pojęcie prawa jest wprowadzone nie jako uogólnienie pewnych historycznych stosunków, tylko jako *pojęcie* prawa. Tak jak pierwszy akt samowiedzy był pojęciem zawsze wzywającym podmiot do rozumienia i do pewnego działania, tak też pojęcie prawa już konkretnie jest kierowane do istot, które mogą je zrozumieć i albo się do niego zastosować, albo nie. Czyli mamy intersubiektywność i w ogóle pojęciowość czy pewną dyskursywność prawa. Po trzecie, prawo jest odniesione do aktywności jednostek, do tego, co robią albo czego mogą zaniechać. Po czwarte, prawo u Fichtego dziedziczy po tej fundamentalnej relacji intersubiektywności czy wzajemnego uznania absolutną symetrię, prawo u Fichtego, i nie tylko u niego, jest absolutnie symetryczne. Te cztery cechy – intersubiektywność, konceptualność czy pojęciowość, aktywność i symetria – odnoszą się też do pojęcia własności.

Za chwilę będę mówił o modelu heglowskim. Nie chcę się wdawać w porównania Fichte a Hegel, pojęcie uznania u Fichtego a pojęcie uznania u Hegla, ale pierwsza rzecz, która oczywiście rzuca się w oczy, to jest to, że u Fichtego ta symetria wzajemnego uznania dana jest od razu, bo to jest właśnie model transcendentalny – to wzajemne uznanie jest modelem transcendentalnym. U Hegla to wzajemne uznanie stanie się efektem pewnego historycznego procesu, czyli dojdzie jeszcze jeden wymiar, mianowicie wymiar czasowy, i bardziej wyraźnie będzie widać procesualny charakter tego wzajemnego uznania – że to zaczyna się od aktu wykluczenia, potem przechodzi w kierunku jednostronnego uznania i dopiero w ostatecznym rozrachunku przemienia się w owo uznanie wielostronne i symetryczne.

15.15 Fichtego semiotyka społeczna, cz. 1: ciało jako znak

Zanim przejdę do modelu heglowskiego, chciałem jeszcze powiedzieć – kończąc już te wątki fichteańskie – o czymś, co wydaje mi się niezwykle ciekawe. Mianowicie, tak jak powiedziałem, model wzajemnego uznania jako fundament ludzkiej racjonalności znajduje swoją konkretyzację tak naprawdę nie tylko w komunikacji, tak jak ją zwykle rozumiemy, w komunikatach stricte językowych, ale także we wszelkiego typu znakach. To jest coś, co można by wręcz określić jako rozwijaną przez Fichtego społeczną semiotykę ludzkich

interakcji. To jest niesłychanie interesujące! I to nie jest tak, że to jest tylko moja interpretacja. Fichte wprost zajmuje się pojęciem znaku, proszę zobaczyć, w kontekście swojej filozofii prawa i filozofii społecznej. Zajmuje się pojęciem znaku i powiada: „Znak nigdy nie jest czymś redundantnym […]"[75]. Czymś, z czego można zrezygnować.

Otóż, żeby przejść do konkretów, takim znakiem, a zatem taką już symbolizacją tego wezwania do uznania, jest przede wszystkim, jak sobie już tutaj wstępnie powiedzieliśmy, ludzka cielesność[76]. Ludzka cielesność w przestrzeni doświadczenia, czyli ciało ludzkie, jest także pewnym znakiem. To jest niesłychanie interesujące, dlatego że Fichte powiada w pewnym momencie: ta, mówiąc po niemiecku, *Leiblichkeit*, ta cielesność ludzka to jest *Sinn*[77]. A kto zna język niemiecki, ten wie, że niemieckie słowo *Sinn* ma dwa znaczenia. Co najmniej dwa – ma więcej znaczeń, ale te dwa znaczenia wysuwają się na pierwszy plan. Mianowicie to jest i „zmysł" (zmysły), i „sens"; *über etwas sinnen* to jest „zastanawiać się nad czymś". *Sinn* to także „znaczenie". Zmysł i znaczenie. Zmysł i znak. Ludzkie ciało jako coś zmysłowego, wyposażonego w zmysły, i jako coś, co – można powiedzieć – objawia się w przestrzeni naszego doświadczenia wyposażone w sens, niosące ze sobą sens jako znak. Niemiecki ma tutaj pewną przewagę. Tak to bywa… Ja zawsze staram się zaimponować moim niemieckim przyjaciołom i znajomym i mówię: słuchajcie, ten wasz biedny Heidegger całe życie się męczył z tym, że chciał powiedzieć, że pojęcie świata jest jakoś związane z prześwitem[78]. Ale wy macie to *Lichtung* związane ze światłem, z prześwitem, i *Welt*, czyli świat. Tutaj nie widać żadnego związku, a te związki językowe, związki etymologiczne bardzo Heideggera interesowały… A my mamy! A my w języku polskim mamy, bo u nas jest świat i światło. Prześwit, świat, światło – wszystko się zgadza. No rzeczywiście! – powiadają Niemcy. Ale tutaj to Niemcy mają z kolei przewagę językową. Mianowicie ten *Sinn* w odniesieniu do ludzkiej cielesności to jest i to, że ciało jest zmysłowe, i jednocześnie to, że ono jest znakiem, że niesie ze sobą sens.

[75] Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts…*, s. 134 (§ 12). W notatkach do wykładu Kloc-Konkołowicz tłumaczy to twierdzenie Fichtego następująco: „Znak nie jest zatem nigdy czymś zbędnym, lecz w sposób konieczny trwałą podstawą prawną".

[76] Por. punkt 15.13 powyżej.

[77] Oryg.: „so ist der artikulierte Leib des Menschen *Sinn*" (Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts…*, s. 65 [§ 6]). Fichte posługuje się słowem *Leib* (ciało), a nie *Leiblichkeit* (cielesność).

[78] W kwestii heideggerowskiego pojęcia „prześwitu" (*die Lichtung*) por. m.in. Martin Heidegger, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, tłum. Krzysztof Michalski, w: tenże, *Ku rzeczy myślenia*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 89–92; a także Krzysztof Michalski, *Słownik pojęć filozofii Martina Heideggera*, w: tenże, *Zrozumieć przemijanie*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2011, hasło „PRZEŚWIT (*die Lichtung*)", s. 191–192.

W kontekście tej fichteańskiej filozofii praktycznej ciało ludzkie jawi się przede wszystkim jako znak owego wezwania. Jako symbol wzywający nas do zatrzymania się, do respektowania integralności cielesnej innego, do szacunku – a zatem do racjonalnej odpowiedzi na pewne wezwanie, które już nie jest czymś abstrakcyjnym, czymś transcendentalnym, ale ma bardzo konkretny, zmysłowy właśnie charakter.

15.16 Fichtego semiotyka społeczna, cz. 2: znaki własności

Wspominałem już trochę o tym, że ta wolna sprawczość w świecie realizuje się nie tylko dzięki cielesności, ale że ta cielesność ma przedłużenie w postaci przedmiotów, którymi się posługuje, oraz domostwa, w którym przebywa.

Z kolei w tym kontekście tymi znakami własności, które – znowu ten fichteański wątek – mają nas wzywać do ograniczenia naszej wolnej aktywności, są te wszystkie jakieś tam płoty, ogrodzenia, bramy, furtki, a zwłaszcza drzwi. I Fichte pisze o tym bardzo zabawnie: taki na przykład płot czy ogrodzenie to jest z jednej strony coś fizycznego, fizyczna przeszkoda[79]. Jakieś bydło rogate, jakiś jeleń wpakuje się z tymi rogami na tę przeszkodę i powie: o, nie mogę dalej iść. Ale w przypadku człowieka, rozumnej istoty, nie chodzi o to, że on ma wpaść na ten płot. Ten płot dla niego jest znakiem. Jeżeli tutaj stoi ogrodzenie, to znaczy, że tam, po drugiej stronie, jest czyjaś własność. Znowu, tak jak w przypadku cielesności, która ma wymiar pewnego obiektu w przestrzeni – choć jest to obiekt specyficzny, bo wyposażony w zmysły, aktywny i tak dalej, ale z drugiej strony jest też znakiem wzywającym nas do czegoś – tak i to ogrodzenie jest niby obiektem, o który jakieś bydło rogate może się rozbić, ale człowiek nie ma się rozbić, tylko ma się zatrzymać, przemyśleć, zinterpretować ten płot jako znak czyjejś własności.

Pięknie to widać zwłaszcza w rozważaniach Fichtego o drzwiach. To jest bardzo ciekawe… Mówiliśmy wcześniej o domu[80]. Fichte poświęca dość dużo miejsca prywatności, temu, że obszar jurysdykcji państwa sięga do zamka w drzwiach, a za tym zamkiem już jest jurysdykcja moja jako mieszkańca tej przestrzeni[81]. Ale tam u Fichtego jest też takie ładne rozważanie semiotyczne dotyczące drzwi jako znaku. Tego, że istota rozumna, kiedy widzi drzwi, to nie stwierdza po prostu: nie mogę dalej przejść, bo tu coś stoi mi na drodze, tylko mówi: a, tu są drzwi. To znaczy: za tymi drzwiami jest czyjaś prywatność.

[79] Por. Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts…*, s. 133 (§ 12).
[80] Por. wykład 13 z 26.01.2021, punkt 13.19.
[81] Por. Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts…*, s. 236 (§ 19).

I teraz proszę zobaczyć: mówiliśmy wcześniej o tych wezwaniach i odpowiedziach. Tutaj to już ma bardzo konkretną postać. Drzwi jako wezwanie skierowane do rozumnej osoby, by się zatrzymała. I nie dlatego, że ktoś klucz przekręcił, ale dlatego, że drzwi są tu jako znak, że za tymi drzwiami jest czyjaś prywatność. Moja odpowiedź, jeśli ja jestem racjonalny, jeśli ta przypisana mi przez innego racjonalność ma nie zostać sfrustrowana, to oczekiwanie ma nie zostać zawiedzione, tylko jeśli ja mam rzeczywiście zareagować racjonalnie, to co ja robię? Pukam. To pukanie jest znowu pewnym znakiem i użycie tego znaku jest wyrazem mojej racjonalności. Pukając, proszę o pozwolenie na wejście w przestrzeń czyjejś prywatności. Jeżeli ta istota w środku krzyczy do mnie: proszę wejść!, to ja mam prawo tam wejść, bo zostało mi udzielone prawo do przebywania w przestrzeni prywatnej tego drugiego człowieka[82]. I proszę zobaczyć – to jest cała seria wezwań i odpowiedzi, oczekiwań i reakcji, które mają symboliczny charakter. To jest cała seria znaków, których używanie jest wyrazem naszej racjonalności jako złożonej z pewnych oczekiwań i z pewnych reakcji na te oczekiwania.

15.16* Uzupełnienie (fragment wykładu z 31.03.2020)

Poszanowanie cielesności oznacza, że nie wpływamy na ludzi jak na rzeczy. Nie traktujemy ich jako obiektów przestrzeni, tylko zwracamy się do nich, wzywamy, zagadujemy, oferujemy im pewną komunikację pojęciową. Zobaczcie państwo, jak to pięknie odpowiada tej całej semiotyce własności! Tak jak w ogóle istoty ludzkie w tym pierwszym kontakcie między sobą uznają się nawzajem w praktyce w ten sposób, że szanują swoją nienaruszalność cielesną[83] – to jest pierwsza, absolutnie rudymentarna forma uznania i poszanowania nienaruszalności cielesnej innego – tak na tym wyższym czy bardziej konkretnym już poziomie my się nie tylko spotykamy, ale spotykamy też innego w kontekście jego prywatności, w kontekście jego własności[84]. Teraz poszanowanie tej prywatności i własności, zrozumienie tych znaków, które on zostawił, jest dalszą formą tej relacji pojęciowej. Dlatego można powiedzieć: ten, kto narusza tę nienaruszalność cielesną innej osoby czy przestrzeń prywatności, włamuje się, napada, ten zapomina o tym wymiarze konceptualnym.

To jest ciekawe, bo Fichte w tym swoim modelu intersubiektywności powiada: ktoś, kto narusza tę przestrzeń, sam siebie pozbawia racjonalności. Działa tak, jakby działał przedmiot poruszający się, a nie jak racjonalna istota. Cała koncepcja prawa karnego u Fichtego polega na tym, żeby powiedzieć: kiedy taka osoba naruszająca podstawowe prawa i wolności innych jest sądzona, to ją się sądzi z perspektywy i w imieniu jej własnego pojęcia racjonalności, którą ten przestępca na moment wyłączył[85]. On się zachował, jakby był przedmiotem. Zdaniem Fichtego proces i kara mają służyć

[82] Por. tamże, s. 241 (§ 19).
[83] Por. wykład 14 z 23.02.2021, punkt 14.5.
[84] Por. tamże, punkt 14.6.
[85] Por. tamże, 14.19.

przywróceniu mu jego własnej racjonalności. Fichte rozwija tu metaforę Rousseau – zmusić kogoś do wolności[86] to znaczy przywrócić mu jego własną racjonalność, której on się sam pozbawił wtedy, kiedy swoje działanie zredukował do działania właśnie takiego jelenia czy nosorożca, który wtargnął na czyjś teren. To jest ciekawe, bo intuicyjnie myślimy, że przestępca uprzedmiotawia swoje ofiary, a Fichte chce powiedzieć, że on uprzedmiotawia również samego siebie, odbiera samemu sobie racjonalność, dlatego jest w imię tej racjonalności sądzony.

Hegel (I)

15.17 Hegel: dialektyka panowania i służebności, cz. 1: podwójna natura samowiedzy

Jak państwo widzą, to jest niesłychanie ciekawe, ale czas nieubłaganie płynie i chciałbym przejść teraz do heglowskiego modelu uznania, który czasowo nie jest bardzo oddalony od tych fichteańskich rozważań. Chciałem powiedzieć, że ja się skupię na *Fenomenologii ducha* i na pewnych fragmentach *Encyklopedii nauk filozoficznych*[87], ale warto zdawać sobie sprawę z tego, że pojęcie wzajemnego uznania jest już obecne w dość wczesnych tekstach Hegla. W tak zwanej filozofii realnej czy jenajskiej[88], czyli jeszcze bezpośrednio poprzedzającej *Fenomenologię ducha*, jest to wręcz pojęcie centralne. Hegel nadaje temu pojęciu wzajemnego uznania w tej filozofii jenajskiej taki status, jakiego to pojęcie już nigdy później w filozofii heglowskiej chyba nie będzie miało. Choć ja jestem akurat przekonany, że przez całą filozofię heglowską, aż do późnych

[86] Por. wykład 8 z 08.12.2020, punkt 8.14.

[87] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Światosław Florian Nowicki, PWN, Warszawa 1990.

[88] Niem. *Jenaer Realphilosophie* – szkice i notatki do wykładów wygłoszonych przez Hegla w Jenie w latach 1803–1804 (*Realphilosophie I*) oraz 1805–1806 (*Realphilosophie II*), które zostały wydane po raz pierwszy w 1932 r. przez Johannesa Hoffmeistera, a następnie – w różnych edycjach – były wielokrotnie wznawiane. Kloc-Konkołowicz odwołuje się do następującego wydania: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, red. Rolf-Peter Horstmann, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987. *Fenomenologia ducha* została opublikowana w 1807 r., a zgodnie z często przytaczaną anegdotą Hegel kończył ją pisać w trakcie (lub w wigilię) bitwy pod Jeną (14.10.1806), w wyniku której wojska Napoleona, spadkobiercy rewolucji francuskiej, zdobyły miasto i zajęły Prusy. Heglowi jawiło się to jako widomy znak nastania nowej epoki (por. m.in. Herbert Marcuse, *Rozum i rewolucja*, tłum. Danuta Pesch, Książka i Wiedza, Warszawa 1964, s. 88). Hegel miał okazję zobaczyć Napoleona wjeżdżającego do Jeny i to spotkanie wywarło na nim ogromne wrażenie (por. György Lukács, *Młody Hegel*, tłum. Marek J. Siemek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 797–799).

lat, utrzymuje się istotne znaczenie pojęcia uznania[89], to jednak tak explicite, tak wprost, jak Hegel o tym mówi w filozofii jenajskiej, nigdy już potem to pojęcie u Hegla nie występuje, a na pewno tak często się nie przewija.

Chciałbym się jednak przede wszystkim skupić na *Fenomenologii ducha*, na słynnej dialektyce panowania i służebności[90]. To jest właśnie opis tego procesu wzajemnego uznania.

> **15.17* Uzupełnienie (fragment wykładu z 07.04.2020)**
> Dialektyka panowania i służebności jest też czasem nazywana dialektyką panowania i niewoli. Mój nauczyciel Marek Siemek często powtarzał i wiele miejsca temu poświęcał, mówiąc o Heglu, że to jednak nie jest pan i niewolnik, tylko pan i sługa, bo niemieckie słowo *Knecht* nie oznacza niewolnika, tylko raczej służącego, sługę, stąd ta służebność, a nie niewola[91]. Dialektyka panowania i służebności pojawia się w *Fenomenologii ducha* w tym cyklu, w tej opowieści, która ma pokazywać kolejne formy, kolejne stadia wiedzy i odpowiadające tej wiedzy formy przedmiotowości.

Czym jest ta dialektyka, o czym jest ten fragment *Fenomenologii ducha*, w którym ta słynna dialektyka panowania i służebności zostaje opisana? Podobnie jak Fichte, także Hegel zastanawia się nad naturą samowiedzy, samoświadomości[92]. Samowiedza, powiada Hegel, czyli ta samoświadomość, jest jednością w podwojeniu. Mówiliśmy już: świadomość jest zawsze świadomością czegoś, ale też świadomością, że jest się świadomym czegoś. Nie ma zatem czystej samoświadomości pozbawionej swojego przedmiotu. Samowiedza czy samoświadomość zawsze odbija się, można powiedzieć: powraca do siebie od uświadamianego przedmiotu. Ale nie ma też świadomości bez *samo*wiedzy, bez *samo*świadomości. Oczywiście, ja już o tym wspominałem, tu cały czas widoczna jest inspiracja kantowskim pojęciem transcendentalnej jedności apercepcji[93], tym „ja myślę", które musi móc towarzyszyć wszelkim naszym

[89] Por. Jakub Kloc-Konkołowicz, *Anerkennung als Verpflichtung…*, s. 63–67.

[90] Rozważania przedstawione w niniejszym wykładzie Kloc-Konkołowicz opiera przede wszystkim na analizie klasycznego opisu dialektyki panowania i niewoli w *Fenomenologii ducha* w rozdziale „Samoistność i niesamoistność samowiedzy, panowanie i niewola" (por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia ducha*…, t. 1, s. 213–228). W kwestii tłumaczenia niemieckiego *Herrschaft und Knechtschaft* jako „panowanie i służebność" zamiast popularniejszego „panowanie i niewola" por. *Nota edytorska*, s. 31 oraz uzupełnienie 15.17* niżej.

[91] Por. m.in. Marek J. Siemek, *Wykłady z klasycznej filozofii niemieckiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 175–176.

[92] Por. punkty 15.1 i 15.3 niniejszego wykładu. Kloc-Konkołowicz stosuje zamiennie pojęcia „samowiedzy" i „samoświadomości" jako odpowiedniki niemieckiego *Selbstbewusstsein*.

[93] Wbrew twierdzeniu Kloca-Konkołowicza zagadnienie to nie pojawia się we wcześniejszych wykładach. W kwestii inspiracji kantowską ideą transcedentalnej jedności apercepcji i jej związku z fichteańską koncepcją Ja por. Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego…*, s. 351–353; w kwestii nawiązania do niej w filozofii Hegla

przedstawieniom. Gdyby nie było tego „ja myślę", które skupia nasze wrażenia zmysłowe, tworząc z nich pewne empiryczne doświadczenie, to miałbym, jak to ładnie pisze Kant, jaźń niezborną, jak różnorodne są moje doznania[94]. To „ja myślę" skupia różnorodne doznania w jedno wspólne, moje doświadczenie. Można powiedzieć, że filozofia pokantowska próbuje rozwijać te idee, zastanawiając się nad ową relacją między świadomością, samowiedzą – a zatem samoświadomością – i obiektami tej świadomości.

Samowiedza jest wewnętrznie podwojona, dlatego że jest zawsze z jednej strony wiedzą o jakimś przedmiocie, a z drugiej strony odrywa się od tego przedmiotu i kieruje się na samą siebie. Jest jednością odniesienia do przedmiotu i oderwania od tego przedmiotu.

15.17 Uzupełnienie (fragment wykładu z 31.03.2020)**
Już Fichte zauważył, że samowiedza czy samoświadomość jest zawsze też świadomością czegoś. To wcale nie jest nic skomplikowanego. Widzę coś i wiem, że to widzę. Poznaję coś i wiem w tym samym momencie, że to poznaję. Odnoszę się do jakiegoś przedmiotu i wiem, że się do niego odnoszę. Świadomość czegoś jest zawsze też samoświadomością tej świadomości – to jest to podwojenie. Fichte też nie wziął tego z powietrza. To jest kantowska transcendentalna jedność apercepcji. To znaczy, że to jest to Ja, które musi móc towarzyszyć wszelkim naszym przedstawieniom. To jest ta samowiedza, która jest ogólna, i wiedza odniesiona do konkretu. Jedność w podwojeniu. Hegel wprowadza tutaj jeszcze dodatkowy element, że samowiedza, ta samoświadomość jednocześnie jest negacją tej świadomości. Dlaczego? Dlatego że mogę wiedzieć różne rzeczy, nie muszę się zatrzymywać przy żadnym konkretnym obiekcie mojej wiedzy. Co więcej, od każdego konkretnego obiektu mojej wiedzy mogę abstrahować. Na tym polega negatywność samowiedzy, tej samoświadomości, że ona zawsze jest świadomością czegoś, ale nigdy nie jest świadomością tylko czegoś jednego. Może być świadomością czegoś innego i może od każdego przedmiotu swojej wiedzy abstrahować, oderwać się. Dlatego każda jaźń jako jedność wiedzy i samowiedzy, świadomości i samoświadomości zawiera w sobie taki właśnie negatywny ruch sprzeczności. To podwojenie jest dynamiczne.

To wewnętrzne napięcie czy podwojenie samowiedzy na tym etapie heglowskiej *Fenomenologii ducha* przenosi się na zewnątrz. Można powiedzieć, że demonstruje się w postaci doświadczenia tej sprzeczności na zewnątrz, czyli w postaci zderzenia z inną samowiedzą.

por. także wykład 17 z 16.03.2021, punkt 17.10.

[94] Kloc-Konkołowicz nawiązuje tu do uwagi Kanta, którą Roman Ingarden przełożył następująco: „Tzn. tylko dlatego, że mogę objąć jedną świadomością ich różnorodność, nazywam je wszystkie moimi przedstawieniami; inaczej bowiem miałbym jaźń (*Selbst*) tak różnobarwną i rozmaitą, jak wiele przedstawień posiadam, których jestem świadomy" (Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, tłum. Roman Ingarden, PWN, Warszawa 1986, s. 242 [B 134]).

15.18 Hegel: dialektyka panowania i służebności, cz. 2: wykluczenie i walka o uznanie

Więc jeszcze raz: samowiedza już sama w sobie niesie pewną sprzeczność, pewne napięcie, pewne podwojenie – i teraz to podwojenie, ta sprzeczność i napięcie, przenosi się na relacje między jedną samowiedzą a inną samowiedzą.

Stoją naprzeciwko siebie dwie samoświadomości, dwie samowiedze. Obie w pierwszym odruchu gubią się w tej drugiej, innej samowiedzy. Dostrzegają tę inną samowiedzę i są w niej każdorazowo zagubione. Powiada Hegel w tym kontekście: „każdy jest środkiem dla innego, poprzez który on sam się ze sobą zapośrednicza”[95].

O co tutaj chodzi? To znaczy, jedna samowiedza staje się dla drugiej samowiedzy koniecznym punktem odniesienia. Znowu, mówiłem, nie odbiegamy tu tak daleko od Fichtego. Tam także pojawiał się taki wgląd w to, że to wzajemne odniesienie podmiotów jest czymś koniecznym, a nie czymś przygodnym[96]. Kiedy widzimy te dwie samowiedze, te dwie samoświadomości, które stoją naprzeciwko siebie, to co się tutaj dzieje? Na początku każda z tych samowiedz próbuje być prostym bytem dla siebie. Usiłuje być takim prostym, niezapośredniczonym przez innego bytem. Dlatego pierwszą próbą odzyskania tej tożsamości, tej niezależności od innego jest próba wykluczenia tego, co inne[97]. Wszystkim włączają się tutaj lampki. Nie tylko pojęcie wzajemnego uznania, ale także pojęcie wykluczenia jest rzecz jasna we współczesnych naukach społecznych fundamentalne. I można powiedzieć, że tutaj Hegel dokonuje introdukcji tego pojęcia wykluczenia z takiego głębokiego filozoficznego poziomu i powiada: to jest właśnie ten pierwszy odruch samowiedzy, która stoi naprzeciwko innej samowiedzy, by powrócić do siebie przez to, że tę inną samowiedzę wykluczy. Wykluczenie jest pierwszym aktem. Oczywiście radykalnie przeciwstawnym uznaniu, ale to jest pierwszy akt, dzięki któremu samowiedza ma odzyskać jedność z samą sobą. W pismach jenajskich mówi Hegel: oczywiście uznanie jest tym, co być powinno[98], ale de facto zawsze pierwsze jest wykluczenie.

To, co inne, ma być wykluczone, ale to inne też jest samowiedzą, jest też samoświadomością. Tak jak mówił Fichte, pierwszym Nie-Ja jest inne Ja[99].

[95] Por. przyp. 47, a także wykład 16 z 09.03.2021, punkt 16.12.

[96] Por. punkt 15.5 niniejszego wykładu.

[97] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia ducha*…, t. 1, s. 214: „*po pierwsze*, musi ona [samowiedza – *red.*] zmierzać do zniesienia tej *innej* samoistnej istoty, aby osiągnąć przez to pewność *siebie samej* jako istoty […]”.

[98] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*…, s. 200 („Philosophie des Geistes”, I, b, wiersz 18). Por. także wykład 2 z 27.10.2020, przyp. 19.

[99] Por. punkt 15.8 niniejszego wykładu.

To pierwsze Ja próbuje powrócić do siebie przez wykluczenie tego, co inne, ale to inne też jest Ja. Pierwszym obiektem ludzkiej świadomości, zarówno dla Fichtego, jak i teraz dla Hegla, jest inny byt *świadomy*, a nie jakieś przedmioty materialne.

Ludwig Siep, komentując to, powiada: na tym etapie rozwoju świadomości świadomość jako samoświadomość, jako samowiedza nie może już być monologiczna[100]. Przestaje być monologiczna. Nie może być odniesiona tylko do samej siebie. Nie może zyskać tej tożsamości, tej równości z sobą samą bez odniesienia do innej samowiedzy. Ta druga samowiedza oczywiście postępuje tak samo, tylko z drugiej strony. I dlatego to odniesienie do siebie samych mogą one zyskać tylko, uznając się nawzajem jako nawzajem się uznające; o tym przedtem mówiliśmy[101].

Ale to uznanie przychodzi późno. Zaczyna się to od próby wykluczenia, która przyjmuje formę walki. Walki, jak to powiada Hegel, „na śmierć i życie"[102]. Ta źródłowa walka, proszę zobaczyć, nie jest walką o zasoby, nie jest walką materialną, tylko jest walką symboliczną. To jest walka o uznanie. Stąd tytuł słynnej książki Axela Honnetha *Walka o uznanie*[103]. To jest oczywiście cytat z tego heglowskiego modelu. Ta pierwotna walka, ten pierwotny spór dwóch samowiedz przyjmuje postać walki, ale to nie jest walka, jak powiadam, o zasoby materialne – to jest walka o uznanie.

15.19 Hegel: dialektyka panowania i służebności, cz. 3: negacja przedmiotowości i walka na śmierć i życie

Ta walka przyjmuje postać walki na śmierć i życie. Będę jeszcze dokładnie mówił, dlaczego tak jest, ale zdradzę już teraz, że chodzi tutaj o taki heglowski wgląd, mianowicie: powiedziałem już wcześniej, że każda samowiedza niesie już sama w sobie pewnego rodzaju napięcie, pewną sprzeczność, jest odniesieniem do jakiegoś przedmiotu, jest zawsze świadomością pewnego przedmiotu, ale jednocześnie świadomością tego, że może się od tego przedmiotu oderwać. I ta zdolność oderwania się od wszelkiej przedmiotowości jest pierwszą, podstawową, fundamentalną formą wolności. To jest zresztą niezwykle ciekawy, u Hegla bardzo często powracający wątek: zdolność abstrahowania, oderwania się od materialności, od tego co przedmiotowe, jest pierwszą manifestacją

[100] Por. Ludwik Siep, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, tłum. Daniel Smyth, Cambridge UP, Cambridge 2014, s. 90–92.

[101] Por. punkt 15.11 niniejszego wykładu.

[102] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia ducha*…, t. 1, s. 218.

[103] Por. Axel Honneth, *Walka o uznanie. Moralna gramatyka konfliktów społecznych*, tłum. Jakub Duraj, Nomos, Kraków 2012.

ludzkiej wolności. Wielokrotnie powracający wątek negacji – ruch negacji jest pierwszą formą wolności.

15.19* Uzupełnienie (fragment wykładu z 07.04.2020)
Jak powiedzieliśmy sobie, to jest charakterystyczne dla Hegla, że wolność związana jest w pierwszym kroku z pewnego typu negacją, z ruchem oderwania się właśnie. Zanotowano, jak Hegel rozmawiał z Goethem, który dopytywał go: cóż to jest ten duch?[104] Hegel odpowiadał: to jest właśnie ten ruch niezgody, przekory, negatywności. Czyli trochę jak Mefistofeles z *Fausta*. Mówię to nie bez kozery, bo Hegel często powołuje się w swoich pismach na Goethego.

I teraz każda z tych samowiedz, które stoją naprzeciwko siebie, próbuje pokazać, że jest wolna. Chce zademonstrować tej innej samowiedzy, że jest wolna i może tego dokonać, odrywając się od przedmiotowości, pokazując, że jest zdolna do abstrahowania od wszelkich swoich uwikłań w materialny świat[105].

15.19 Uzupełnienie (fragment wykładu z 07.04.2020)**
Drugim powodem, dla którego u Hegla relacja dwóch samowiedz musi być walką, a nie wzajemnym wezwaniem i odpowiedzią, jest to, że mają się one dla siebie ukonstytuować jako wolne, czyli jako oderwane od przedmiotowości. Hegel stwierdza, że one mają się nawzajem uznawać nie jako naturalne, jako wplątane w tę przedmiotowość, tylko jako takie, które się od tej przedmiotowości potrafią uwolnić[106]. Zwróćcie państwo uwagę – świadomość jako samowiedza potrafi uwolnić się od przedmiotów, dlatego kiedy te samowiedze mają się nawzajem uznać jako wolne, to muszą się uznać jako takie, które od tej przedmiotowości mogą i potrafią abstrahować. W związku z tym pierwsza samowiedza musi upewnić się co do swojej wolności za pośrednictwem tej innej samowiedzy, jakby jej to zademonstrować – stąd walka, i to na śmierć i życie. Można powiedzieć: pierwszą formą tej interakcji jest forma negatywna, próba wzajemnego wyeliminowania się.

[104] Na temat pojęcia ducha u Hegla por. wykład 16 z 09.03.2021, punkt 16.22. Kloc-Konkołowicz przywołuje tu prawdopodobnie przebieg rozmowy Goethego z Heglem odbytej 18 października 1827 r., opisanej przez Eckermanna. Jednak zgodnie z tym opisem dotyczyła ona pojęcia dialektyki, a nie ducha: „Następnie rozmowa skierowała się na istotę dialektyki. W gruncie rzeczy dialektyka nie jest niczym więcej – rzekł Hegel – jak tylko uporządkowanym i metodycznie ukształtowanym duchem sprzeciwu [*der geregelte, methodisch ausgebildete Widerspruchsgeist – red.*], który tkwi w każdym człowieku i okazuje się nader przydatny w rozróżnianiu prawdy od fałszu" (Johann Peter Eckermann, *Rozmowy z Goethem*, t. 1, tłum. Krzysztof Radziwiłł, Janina Zeltzer, PiW, Warszawa 1960, s. 462–463).

[105] Por.: „*Przedstawienie* siebie jako czystej abstrakcji samowiedzy polega na pokazaniu siebie jako czystej negacji swej przedmiotowej postaci […]" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia ducha*…, t. 1, s. 218).

[106] Kloc-Konkołowicz parafrazuje tutaj fragment ustnych komentarzy Hegla do *Encyklopedii nauk filozoficznych*, które w pełnym brzmieniu przytoczone zostaną w kolejnym wykładzie. Por. wykład 16 z 09.03.2021, punkt 16.14.

Ale jedna z tych samowiedz jest w tej gotowości oderwania się bardziej radykalna, bardziej zdecydowana – i ta samowiedza ten pierwszy etap owej walki wygrywa, i od tej pory nazywana jest panem. Druga nie jest zdolna do pełnego oderwania się od swoich przedmiotów, do pełnego oderwania się od życia – i ta właśnie samowiedza jest nazywana sługą[107]. Niektórzy mówią: niewolnikiem – ja wolę określenie sługa. Tak to jest tutaj pomyślane. Obie strony ryzykują, ale jedna ryzykuje do końca. Jedna stawia swoją wolność wyżej niż życie, druga nie potrafi oderwać się od życia i dlatego, można powiedzieć, przegrywa to pierwsze starcie i staje się świadomością służebną w przeciwieństwie do owej świadomości pana.

15.19* Uzupełnienie (fragment wykładu z 07.04.2020)**
Są te dwie samowiedze, które stoją naprzeciwko siebie, i one muszą wejść w relację walki na śmierć i życie z tych dwóch wspomnianych powodów, o których powiedzieliśmy. Każda z nich jest negacją, jest negatywnością, dąży do tego, żeby zanegować swój przedmiot. Każda z nich próbuje wrócić do siebie samej, przywrócić swoją tożsamość przez wykluczenie tego, co inne, i każda z nich chce zademonstrować to, że jest wolna, przez umiejętność oderwania, przez zdecydowanie na walkę, przez zdecydowanie na ryzyko, przez narażenie swojej naturalności, swojej zmysłowości na szwank. Stąd ta walka.

Przy czym, co ciekawe, Hegel mówi, że ta dialektyka rozwinie się tylko wtedy, kiedy żadna ze stron nie zostanie rzeczywiście unicestwiona – bo gdyby została unicestwiona w wyniku tej walki na śmierć i życie, to ta dialektyka w ogóle nie ruszyłaby do przodu. Co więcej, ta samowiedza, która radykalnie wykluczyłaby tę inną samowiedzę i rzeczywiście by ją unicestwiła, nie osiągnęłaby zaspokojenia swojej potrzeby uznania[108]. Nie może przecież zostać uznana, jeśli zupełnie unicestwiony zostanie ten, kto mógłby ją uznać. To jest bardzo ciekawe – walka o uznanie nie może skończyć się unicestwieniem jednej ze stron, bo wtedy ta zwycięska strona nie będzie przez nikogo uznawana, a o uznanie przecież w tej walce chodziło.

Ta fundamentalna z punktu widzenia rozwoju ludzkiej cywilizacji, kultury, ciekawa filozoficznie dialektyka zaczyna się nie wtedy, kiedy walka na śmierć i życie rzeczywiście prowadzi do śmierci jednej ze stron, tylko wtedy, kiedy prowadzi ona do dominacji jednej strony nad drugą. Dominacja, a nie zupełna anihilacja, gwarantuje tej zwycięskiej stronie, tej stronie, która nazywana jest świadomością pana, *uznanie* ze strony sługi, a o to przecież w tej walce chodziło.

[107] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia ducha*…, t. 1, s. 221.

[108] Por.: „Dzięki śmierci powstaje wprawdzie pewność, że obie strony narażały życie i że pogardzały życiem własnym i cudzym, ale nie dla tych, którzy z walki tej wyszli zwycięsko" (tamże, s. 219).

Ale to uznanie jest na tym etapie jednostronne. Sługa uznaje pana – ta samowiedza, która nie potrafiła zrezygnować ze swojego uwikłania w życie, uznaje za pana tę samowiedzę, którą stać było na to radykalne ryzyko, czyli pan jest uznawany przez sługę, ale sługa nie jest w pełni uznawany przez pana, nie jest przez pana uznawany za w pełni wolną osobę[109].

Można zatem powiedzieć, że na tym etapie, i to jest już różnica w stosunku do koncepcji Fichtego, którą omawialiśmy wcześniej, to uznanie nie jest symetryczne. U Fichtego uznanie miało od samego początku charakter symetryczny[110]. U Hegla pierwszy etap polega na *asymetrycznym* uznaniu. Sługa uznaje pana, pan nie uznaje sługi, a przynajmniej nie uznaje sługi za wolną osobę.

Proszę też zobaczyć, że ten pierwszy etap tej walki, tego sporu, tej pełnej napięcia relacji między samowiedzami opiera się na jednorazowym akcie odwagi – tego zdecydowania, tej negacji. Hegel lubi mówić, że ta pierwsza negacja jest abstrakcyjna. To jest abstrakcyjny akt, bo ta jedna samowiedza[111] pokazała, że jest zdolna do radykalnej abstrakcji.

15.20 Hegel: dialektyka panowania i służebności, cz. 4: relacja pana i sługi a rola pracy w dialektyce uznania

Dzięki osiągnięciu tej pozycji dominacji, przewagi nad sługą czy niewolnikiem pan, można powiedzieć, umieszcza z jednej strony… Bowiem u Hegla ten ruch jest zawsze podwojony. Z jednej strony pan panuje nad rzeczami, panuje nad przedmiotowością. W jakim sensie panuje? Takim, że pokazał, iż jest zdolny do zupełnego oderwania się od tych przedmiotów. Panuje także nad sługą, ponieważ sługa jest podporządkowany przedmiotowości, od której nie potrafił się oderwać. Skoro pan panuje nad przedmiotowością, a przedmioty „panują"[112] nad sługą, to pan panuje także nad sługą[113]. To oczywiście struktura sylogizmu, którą Hegel lubi wpisywać w różnego rodzaju relacje społeczne.

Ale ponieważ to jest zawsze podwojona relacja, to trzeba też spojrzeć na to od tej strony, mówi Hegel, że pan umieszcza sługę między sobą a przed-

[109] Por.: „Ale do uznania we właściwym tego słowa znaczeniu brakuje jeszcze tego momentu, by pan to, co czyni w stosunku do drugiego, czynił również w stosunku do siebie samego, a niewolnik to, co czyni w stosunku do siebie, czynił też w stosunku do pana. Toteż wynikło z tego uznanie tylko jednostronne i nierówne" (tamże, s. 223).

[110] W kwestii symetrycznego charakteru uznania u Fichtego por. punkty 15.11, 15.12, 15.14 niniejszego wykładu.

[111] Czyli samowiedza pana.

[112] Na nagraniu Kloc-Konkołowicz wykonuje w tym miejscu charakterystyczny gest wskazujący, że słowo to należy w tym kontekście ująć w cudzysłów.

[113] Por.: „Wobec tego zaś, że pan panuje nad samoistnym bytem, a byt ten panuje nad tą drugą jednostką, to stąd jasny dlań wniosek, że on panuje również nad tą drugą jednostką" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia ducha*…, t. 1, s. 222).

miotowością, między siebie a rzecz wsuwa owego sługę niczym narzędzie[114]. Co to znaczy? To znaczy, że sługa dlatego zostaje umieszczony między panem a przedmiotowością, że pan właśnie po to stoczył ową walkę, by odsunąć od siebie przedmiotowość, by odsunąć od siebie rzecz. Stawia zatem między rzecz a siebie sługę czy niewolnika niczym obdarzone mową narzędzie – jak to Arystoteles opisywał niewolnika[115] – i uzyskuje dzięki pracy sługi wolność i samoistność.

Będziemy mówić sobie tutaj o Hannie Arendt, sięgniemy do Arystotelesa – przecież to jest po prostu aluzja heglowska do antycznego greckiego pojęcia wolności[116]. Wolność jest możliwa tylko dzięki oderwaniu się od przedmiotowości i od pracy. Wolność obywatela ateńskiego możliwa jest dzięki temu, że kto inny pracuje za niego i na niego. Więc tu jest ten moment, wszystkie te elementy, ja będę kiedyś o tym mówił. Arendt lubi to przywoływać. To starożytni Grecy łączyli status niewolnika z tak zwaną philopsychią, z uwielbieniem życia. Więc mają tutaj państwo tę niezdolność do oderwania się od życia, od przedmiotowości, która skazuje jedną samowiedzę na status sługi; i tę zdolność oderwania się, ten akt odwagi – odwaga jako podstawowa cnota polityczna w świecie antycznym – który ustanawia status pana. I teraz jest tu ten pan, który pozostaje wolny dzięki temu, że odsuwa od siebie rzeczy, a sługa pracuje za niego i na niego.

Ale Hegel to nie Arendt. Hegel nie zatrzymuje się na przeciwstawieniu pracy i wolności. Tak jak Arendt zakłada, że to są światy nie do pogodzenia[117] – praca jako służba biologii i życiu oraz wolność jako to, co konstytuuje się dzięki oderwaniu od biologii i życia. A Hegel powiada: nie, nie! To jest tylko pierwszy etap tej dialektyki, bo wprawdzie pan uzyskał dzięki umieszczeniu między rzeczami a sobą sługi to, czego wcześniej nie mogło zyskać czyste pożądanie, mianowicie to, że to sługa zajmuje się tą oporną stroną rzeczywistości, tą samoistną stroną rzeczy, a dla pana pozostają profity, korzyści[118], pan może rozkoszować się efektami pracy sługi.

---

[114] Por.: „pan natomiast, wsunąwszy między siebie a rzecz niewolnika, wiąże się tylko z niesamoistnością rzeczy, i w sposób czysty korzysta z rzeczy i rozkoszuje się nią" (tamże).

[115] Por. następującą uwagę Arystotelesa: „niewolnik jest żyjącym narzędziem, a narzędzie nieożywionym niewolnikiem. Nie można tedy darzyć go przyjaźnią jako niewolnika, można natomiast – jako człowieka" (Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. Daniela Gromska, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 252–253, ks. VIII, rozdz. 11 [1161 b]).

[116] Por. wykład 22 z 19.05.2020, punkt 22.8; a także wykład 23 z 26.05.2020, punkt 23.6.

[117] Por. wykład 22 z 19.05.2020, punkt 22.9.

[118] W notatkach do wykładu pojawia się tutaj następująca istotna uwaga: „Pan dzięki temu osiąga to, czego na początku nie mogło osiągnąć pożądanie: Rozbicie rzeczy na:

a) to, co samoistne – tym zajmuje się niewolnik;
b) to, co niesamoistne – to przypada panu (który może się tym rozkoszować)".

15.20* Uzupełnienie (fragment wykładu z 07.04.2020)
Dzięki słudze – pomyślanemu jako narzędzie umieszczone między panem a życiem – życie, ta rzeczywistość, przedmiotowość, która stawiała opór pożądaniu pana, rozpada się, pęka na to, co samoistne, i to, co niesamoistne. To, co samoistne, zostaje, można powiedzieć, pozostawione dla sługi. To, co niesamoistne, to, co z tych rzeczy daje się wydobyć, ten efekt pracy, to jest to, co przypada panu, czym pan może się rozkoszować, z czego może korzystać. Pożądanie nie mogło rozbić rzeczy. Rzecz stawiała opór. Dzięki wsunięciu między pożądającą samowiedzę a rzecz narzędzia, czyli tego sługi, ten przedmiot się rozpada. Dlaczego? Dzięki pracy sługi.

Ale wskutek tego przymuszenia sługi do pracy nad tą przedmiotowością pojawia się pewna zmiana w samym procesie tej pracy. Otóż Hegel powiada: sługa także odrywa się stopniowo od przedmiotowości, od rzeczy, ale nie w ten sposób, w jaki oderwał się od rzeczy pan jednorazowym aktem odwagi, zaryzykowaniem wszystkiego. Sługa odrywa się od przedmiotowości stopniowo, *pracując* nad nią.

15.20 Uzupełnienie (fragment wykładu z 07.04.2020)**
Pan dokonał jednorazowej negacji. To jest negacja abstrakcyjna. Zobaczcie państwo, mówiłem w zeszłym tygodniu o abstrakcji i konkrecie u Hegla[119]. Negacja tej samowiedzy, którą Hegel nazywa panem, negacja rzeczy, przedmiotowości czy życia jest abstrakcyjna, jest jednorazowym aktem radykalnej odwagi. Negacja przedmiotowości przez sługę jest konkretna, ponieważ sługa pracuje, można powiedzieć, obrabia te rzeczy, te przedmioty, nadaje im przez tę obróbkę nową formę, nowy kształt, nadaje im celowość[120].

[Sługa – *red.*] opanowuje sferę przedmiotowości w sposób systematyczny i zorganizowany. Stosuje narzędzia. Tak jak pan umieścił między rzeczami a sobą sługę, tak teraz sługa umieszcza między sobą a rzeczami narzędzia. Jego praca nabiera zorganizowanego, systematycznego charakteru, dzięki czemu to właśnie sługa stopniowo opanowuje przyrodę[121].

15.20* Uzupełnienie (fragment wykładu z 07.04.2020)**
To jest pewna teza dotycząca natury pracy, procesu pracy. Hegel mówi tak: tylko asymetryczne panowanie i wytworzony w ten sposób przymus pracy za innych i na innych stwarza warunki do wyłonienia się pracy jako procesu specjalistycznego, systematycznego, możliwego do podziału. Podział pracy i systematyzacja, specjalizacja są możliwe

[119] W kwestii heglowskiego rozumienia różnicy między tym, co abstrakcyjne, a tym, co konkretne por. wykład 16 z 09.03.2021, punkt 16.6.

[120] Na temat roli pracy w heglowskiej dialektyce uznania por. uzupełnienia 15.20***, 15.20***** i 15.21* w niniejszym wykładzie, a także wykład 16 z 09.03.2021, punkt 16.9.

[121] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia ducha*…, t. 1, s. 225–227.

tylko dzięki pewnej dyscyplinie, która tutaj się pojawia. Ta dyscyplina jest efektem pewnego przymusu. Przede wszystkim ten przymus ze strony pana, który posługuje się sługą, każe słudze zatrzymać jego pożądanie – to pożądanie rzeczy. Co to znaczy w takim planie socjologiczno-ekonomicznym? Że efekty pracy sługi nie są przez niego od razu i bezpośrednio konsumowane. Powstrzymanie bezpośredniej konsumpcji jest warunkiem wyłonienia systematycznej, racjonalnej pracy. Zobaczcie państwo, zaczynaliśmy te wykłady kiedyś, w październiku, od Webera[122]. U niego przecież też jest ta teza, że ta systematyczna praca, charakterystyczna dla cywilizacji zachodniej, możliwa jest dzięki dyscyplinie i pewnej ascezie, powstrzymaniu bezpośredniej konsumpcji, pragnienia zaspokojenia natychmiastowych, chwilowych potrzeb. Tylko dzięki odkładaniu efektów tej pracy możliwa jest jej systematyzacja.

Znowu, w *Encyklopedii nauk filozoficznych*, w takim dodatku ustnym do tego wykładu, do tych punktów, którymi Hegel posługiwał się w trakcie swoich wykładów, czytamy coś takiego: „Przez to, że sługa pracuje dla pana […], jego pożądanie się *poszerza*, [staje się szersze – *J.K.-K.*], ponieważ nie jest ono już tylko pożądaniem *tego* [konkretnego człowieka, tego sługi – *J.K.-K.*], ale również pożądaniem kogoś *innego* [w tym wypadku pana – *J.K.-K.*]"[123]. To już nie jest jakieś indywidualne pragnienie, tylko tu się wdziera ogólność pracy. Sługa nie pracuje nad zaspokojeniem swoich punktualnych, momentalnych potrzeb, tylko wytwarza towar, produkt, który ma zaspokoić potrzeby pana[124]. Właśnie dzięki temu poszerzeniu pożądanie traci swoją bezpośrednią formę i staje się czymś *zorganizowanym*, systematycznym. Systematyczne procesy pracy możliwe są dzięki tej początkowej asymetrii. Uporządkowanie wytworzone takim przymusem umożliwia uruchomienie procesów pracy i zarazem procesów kulturotwórczych. Tutaj właśnie rozstajemy się z Hanną Arendt i z tym klasycznym modelem radykalnego przeciwstawienia życia i wolności, pracy i wolności, bo Hegel wykonuje tu kolejny krok, którego w tym starożytnym modelu i w koncepcji, którą Arendt na jego podstawie wypracowała, już nie ma.

[122] Por. m.in. Max Weber, *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, tłum. Dorota Lachowska, Wydawnictwa UW, Warszawa 2005, s. 175–177. Kloc-Konkołowicz odwołuje się w tej wypowiedzi do wykładów z października 2019 r., wygłoszonych przed początkiem pandemii, które nie zostały nagrane. Jednakże z notatek z tych wykładów, sporządzonych przez jednego z redaktorów, wynika, że ich treść była tożsama z wykładami stanowiącymi początek niniejszego opracowania (wygłoszonymi w październiku 2020 r.). Nie było w nich raczej mowy o *Etyce protestanckiej i duchu kapitalizmu* Webera, choć niewątpliwie to o to dzieło tutaj chodzi.

[123] Kloc-Konkołowicz tłumaczy a vista fragment pominiętych w polskim przekładzie komentarzy ustnych Hegla do kolejnych paragrafów *Encyklopedii nauk filozoficznych* (por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen* [tenże, *Werke*, t. 10, red. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel], Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, s. 224 [§ 435, *Zusatz*]). Szerzej o pomiętych w polskim przekładzie komentarzach Hegla por. wykład 16 z 09.03.2021, punkt 16.11.

[124] W kwestii heglowskiej koncepcji systemu potrzeb por. wykład 19 z 30.03.2021, punkt 19.17.

To sługa nadaje tej przyrodzie celowy i racjonalny charakter. Dlatego – to niezwykle ciekawe w tym kontekście – w *Fenomenologii* pojawia się pojęcie *Bildung*[125], które ma oznaczać kształtowanie, nadawanie formy przedmiotom przez sługę przez pracę narzędziową, ale też ma to znaczyć, że właśnie ta warstwa pracująca, którą oczywiście historycznie można kojarzyć z mieszczaństwem, jest kulturotwórcza.

> **15.20**** Uzupełnienie (fragment wykładu z 07.04.2020)**
> Znowu ten model, który jest takim modelem w ogóle konstytucji samoświadomości czy samowiedzy, ma oczywiście odniesienia historyczne. To jest z jednej strony świat feudalny, a z drugiej świat mieszczaństwa. Sługa w tym momencie zrzuca już kostium starożytnego niewolnika i wkłada strój nowoczesnego mieszczanina. Tego, który musiał walczyć o uznanie dla siebie z arystokratyczną feudalną warstwą, która na początku go nie uznawała i nim pogardzała. Wszyscy, którzy lubują się w historii Polski, w historii I Rzeczpospolitej, niech sobie przypomną, jak mieszczanie, którzy aspirowali do bycia uznanymi, przebierali się za szlachtę, ubierali się jak szlachta, chcieli wyglądać tak jak szlachta, a szlachta, walcząc o swoją pozycję, zabraniała im tego – i to w ramach, można powiedzieć, ustawowego prawa – zabraniała im choćby noszenia strojów szlacheckich. Szlachta, kto to jest? To jest ta arystokracja miecza. To są ci, którzy zdobyli sobie uznanie walką. Tym jednorazowym aktem odwagi. Miecz. Tymczasem mieszczaństwo reprezentuje zupełnie nowy żywioł – żywioł pracy, oszczędności, racjonalności, zapobiegliwości, systematyczności. To ma być źródłem, tą racją dla bycia uznanym. Nie jednorazowy akt odwagi, tylko systematycznie kontynuowany proces pracy.

Bildung to oczywiście nie tylko kształtowanie i formowanie, ale także kształcenie i szerzej, kultura. Systematyczna praca ma zatem, zdaniem Hegla, charakter kulturotwórczy, emancypacyjny, tworzy formy wolności, które nie są już abstrakcyjnym oderwaniem się, jakimś jednorazowym aktem odwagi, tylko które polegają na racjonalnym, konsekwentnym przekształcaniu tego, co przyrodnicze, wedle rozumnych celów działających podmiotów.

> **15.20***** Uzupełnienie (fragment wykładu z 07.04.2020)**
> Hegel używa w tym kontekście niemieckiego pojęcia *Bildung*. Sługa *bildet* – kształtuje rzeczy. *Bildung*, jak wiedzą wszyscy, którzy znają ten język, to nie jest tylko kształtowanie, to jest też kultura. Hegel oczywiście wybiera to słowo nie bez kozery, doskonale zdając sobie sprawę z tych etymologicznych zależności. Tak jak *cultura* łacińska wywodzi się od uprawy ziemi, tak tutaj kultura ma swoje źródła w pracy rozumianej jako formowanie rzeczy. Sługa neguje naturalność rzeczy przez to, że nadaje im przez

[125] W omawianym fragmencie *Fenomenologii* pojęcie to pojawia się w formie czasownikowej, por.: „Praca natomiast jest pożądaniem *hamowanym*, zanikaniem powstrzymywanym, innymi słowy, praca *kształtuje* (*bildet*)" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia ducha*…, t. 1, s. 226). Natomiast pojęcie *Bildung* pojawia się kilka stron dalej, por. tamże, s. 233.

> swoją systematyczną, uporządkowaną pracę nową formę, nowe cele. Wprzęga te rzeczy – wzięte, można powiedzieć, z tego naturalnego, przyrodniczego świata – w służbę rozumnych celów, rozumnych procesów. To nie jest jednorazowy akt negacji rzeczy, tylko systematyczny proces ich negacji w sensie przekształcenia.

I w ten sposób sługa, tak właśnie pracując, tworząc nie tylko ten wymiar instrumentalny, narzędziowy, ale także szerzej, kulturowy, dosłownie *wypracowuje* sobie uznanie ze strony pana.

15.21 Hegel: dialektyka panowania i służebności, cz. 5: nieadekwatność świadomości pana a praca

Ta świadomość pana, ta samowiedza nazywana panem, sądziła, że jest niezależna i wolna. Okazało się jednak, że jest zależna. Mianowicie jest zależna od pracy sługi[126].

> **15.21* Uzupełnienie (fragment wykładu z 07.04.2020)**
> Okazuje się mianowicie, że prawdziwie niezależną samowiedzą jest nie samowiedza pana, tylko ta, która określona tu jest jako sługa. Dlaczego? Świadomość pana okazuje się nieadekwatna do przedmiotu. Tak jak w całej *Fenomenologii ducha* ta intencja samowiedzy – okazuje się – nie dociera do przedmiotu, okazuje się fałszywa. Później, jak państwo wiedzą, pojawi się w filozofii pojęcie „fałszywej świadomości"[127]. Można

[126] Por.: „Jest jednak rzeczą jasną, […] że pan w tym, w czym się jako pan zrealizował, osiągnął zupełnie coś innego, niż samoistną świadomość. Osiągnął on mianowicie nie świadomość samoistną, lecz raczej niesamoistną. Toteż pewność jego dotyczy nie jego własnego *bytu dla siebie* jako prawdy, lecz przeciwnie, prawdą jego jest raczej świadomość nieistotna oraz wykonywana przez nią nieistotna czynność" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia ducha*…, t. 1, s. 223–224).

[127] Pojęcie fałszywej świadomości zostało wprowadzone przez Fryderyka Engelsa (por. Fryderyk Engels, *Do Franciszka Mehringa. 14 lipca 1893,* w: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 39, tłum. Izabela Strumińska, Maria Bilewicz, Książka i Wiedza, Warszawa 1979, s. 114), a rozwinięte i spopularyzowane m.in. przez Lukácsa w pracy *Historia i świadomość klasowa*. Sformułowana przez Lukácsa charakterystyka fałszywej świadomości dobrze oddaje analizowane przez Kloca-Konkołowicza heglowskie ujęcie historycznej roli świadomości pana: „Badać coś w sposób konkretny oznacza więc: odnosić owo coś do społeczeństwa jako *całości* (*als Ganzes*). Dopiero bowiem w takim odniesieniu każdorazowa świadomość, jaką mają ludzie na temat swojej egzystencji, występuje we wszystkich swych istotnych określeniach. Występuje ona mianowicie z jednej strony jako coś, co na mocy społeczno-historycznej sytuacji jest *subiektywnie* usprawiedliwione, zrozumiałe i wymagające zrozumienia, a więc jako «właściwa» świadomość; zarazem zaś występuje jako coś, co *obiektywnie* rozmija się z istotą społecznego rozwoju, co istoty tej nie chwyta i nie wyraża adekwatnie, a więc jako «świadomość fałszywa». Z drugiej strony ta sama świadomość w tym samym odniesieniu występuje jako *subiektywnie* chybiająca swych przez siebie samą zakładanych celów, a zarazem sprzyjająca nieznanym sobie samej i niechcianym przez siebie *obiektywnym*

by powiedzieć, tak trochę w cudzysłowie, że pan ma „fałszywą świadomość" swojej niezależności. Wydaje mu się, że jest niezależny, bo może tylko rozkoszować się efektami pracy niewolnika czy sługi. Ale okazuje się jednak, że jest zależny – mianowicie jest zależny właśnie od sługi, od jego pracy. Tymczasem sługa, pracując nad rzeczą w sposób systematyczny, uporządkowany i racjonalny, nadając jej nową formę, zdobywa wobec niej dystans, zaczyna nad nią panować. Ale zobaczcie państwo: sługa panuje nad rzeczą nie abstrakcyjnie, tak jak pan, który po prostu potrafił zanegować całą przedmiotowość. Sługa dzięki swojej pracy panuje nad rzeczami w sposób konkretny, odsuwa od siebie przedmiotowość[128]. Znowu – sam sługa zaczyna posługiwać się narzędziami, wsuwa je między siebie a przedmiotowość, tworzy je. Zawsze termin średni w sylogizmach heglowskich jest terminem najważniejszym. Tutaj tym terminem średnim jest… – to jest zresztą gra słów, bo niemieckie *Mitte*[129], czyli środek, jest ściśle związane z pojęciem *Mittel*, czyli środka, w znaczeniu właśnie tego narzędzia. Więc to narzędzie, którym posługuje się sługa, kiedy pracuje, kiedy opanowuje przyrodę, staje się centrum racjonalności, osią racjonalności. Hegel opisuje, że te narzędzia, nawet te proste narzędzia rolnicze, które gdzieś tam stoją w szopie, że one są trwalsze niż bieżące potrzeby, które muszą być zaspokajane; w nich odkłada się wiedza techniczna, racjonalność panowania nad przyrodą[130]. Sługa zdobywa swoją wolność w ten sposób, że używając narzędzi, każe przyrodzie niejako pracować samej. On się w taki chytry, sprytny sposób odsuwa od tej rzeczywistości i tak zdobywa dla siebie wolność. To nie

celom społecznego rozwoju, i jako realizująca te cele. To podwójnie dialektyczne określenie «fałszywej świadomości» sprawia, że nie można jej rozpatrywać w kategoriach samego tylko opisu tego, co w określonych warunkach historycznych, w określonych sytuacjach klasowych itp. ludzie *faktycznie* myśleli, odczuwali i chcieli. Wszystko to jest *tworzywem* – rzecz jasna, bardzo ważnym – właściwych badań historycznych" (György Lukács, *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, tłum. Marek J. Siemek, PWN, Warszawa 1988, s. 145–146; por. też Marek J. Siemek, *Lukács – marksizm jako filozofia*, w: tenże, *Dzieła*, t. 4: *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, red. Marcin Pańków, Jakub Nikodem, Wydawnictwa UW, Warszawa 2018, s. 290–294).

[128] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia ducha*…, t. 1, s. 226–227.

[129] Kloc-Konkołowicz prawdopodobnie ma tu na myśli następujący fragment: „Ten *negatywny* człon średni [*negative Mitte – red.*], czyli *czynność* formująca, jest jednocześnie *jednostkowością* świadomości, tzn. jej czystym bytem dla siebie, który teraz w pracy wychodzi poza siebie i wstępuje w element trwałości" (tamże, s. 226).

[130] Por.: „*Środek* [*Mittel – red.*] natomiast jest zewnętrznym terminem średnim [*Mitte – red.*] wnioskowania przedstawiającego realizację celu. W środku rozumowość przejawia się jako tego rodzaju rozumowość, która polega na tym, by w *tym zewnętrznym «innym»* i to właśnie dzięki tej zewnętrzności zachować siebie. O tyle też *środek* jest czymś *wyższym* niż skończone cele *zewnętrznej celowości – pług* jest czymś bardziej godnym poważania niż bezpośrednie pożytki, których dostarcza i które są celami. *Narzędzie* [*Werkzeug – red.*] zachowuje się, a bezpośrednie pożytki przemijają i zostają zapomniane. W swoich narzędziach człowiek posiada władzę nad przyrodą zewnętrzną, chociaż jest nawet w swych celach przyrodzie raczej podporządkowany" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Nauka logiki*, t. 2, tłum. Adam Landman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 557–558 [ks. III, dz. 2, rozdz. 3, C]); zob. także Natalia Juchniewicz, *Dialectical Technology – Hegel on Means, Tools and the Machine*, „Filozofia" 2018, r. 73, nr 10, s. 818–830).

jest, jak powiedziałem, akt jednorazowej odwagi. To jest proces kształtowania świata, rzeczywistości, życia. *Bildung* – kształtowanie i zarazem kultura. Proszę zobaczyć – praca i warstwa pracująca jest zarazem źródłem kultury, jest warstwą kulturotwórczą, czyli praca też może być źródłem emancypacji, źródłem zapanowania nad przyrodą, a przez to wyzwolenia samowiedzy, bo wytwarza narzędzia, bo wytwarza racjonalność – taką racjonalność praktyczną – a przez to również teoretyczną kulturę. I tu zdecydowanie wykraczamy poza klasyczne przeciwstawienie pracy i wolności. Skoro już wiele razy się dziś odniosłem do Arendt, to można powiedzieć, tak trochę anachronicznie, bo Hegel nie może krytykować Arendt – to jest chyba jasne – tego ruchu już Arendt za Heglem nie wykonuje, a nawet go nie rozumie. Ten ruch w taki właśnie dialektyczny sposób rozbija to sztywne przeciwstawienie między pracą i formowaniem a wolnością, między życiem a niezależnością.

I [ta świadomość pana – *red.*] nie jest wolna, dopóki sługa także nie zostanie uznany za wolnego. Wtedy ta asymetryczność uznania znowu wraca do postaci symetrycznej. Dopiero wtedy może wytworzyć się w pełni symetryczne uznanie.

15.21 Uzupełnienie (fragment wykładu z 07.04.2020)**
Żeby tak trochę wyjść poza narrację Hegla, to oczywiście nasuwają się różnego rodzaju skojarzenia. Po pierwsze, wspomniałem już o tym, że taka wizja, że uznanie jest dopiero docelowym aktem, że wszystko zaczyna się od próby wzajemnego wykluczenia, która konstytuuje cały ten ruch, to jest taki wgląd Hegla w to, że zabieganie o uznanie jest reakcją na próbę wykluczenia. Życie społeczne czy teoria społeczna potwierdza ten heglowski wgląd, że pragnienie uznania zaczyna się od doświadczenia wykluczenia. To pierwsze skojarzenie, choć pamiętajmy, że Hegel mówi o pewnym modelu świadomości w ogóle. Tak jak u Fichtego to wzajemne wezwanie do racjonalności, ta odpowiedź ma swoje odzwierciedlenie w procesie wychowania[131], tak i tutaj można powiedzieć, że te procesy społeczne, w których obserwujemy zjawiska wykluczenia i walki o uznanie, to jest takie odzwierciedlenie tego pierwotnego modelu, o którym mówi Hegel.
Drugie skojarzenie jest historycznofilozoficzne. To jest aluzja Hegla do modelu stanu natury jako wojny, zwłaszcza u Hobbesa – jako wojny każdego z każdym, wszystkich ze wszystkimi, gdzie jednostki stoją naprzeciwko siebie nie w relacji pierwotnej komunii, przyjaźni czy wręcz miłości, tylko właśnie próby wzajemnego zwalczania się[132]. Tak jak tutaj, u Hegla, to jest pewnego rodzaju symboliczna walka, bo to jest walka o uznanie, tak pamiętają państwo, że u Hobbesa też tak było. Jednostki wcale nie musiały realnie ze sobą walczyć – one mogły tylko sobie nawzajem grozić, szantażować się użyciem siły, ważne było to zdecydowanie na walkę, o którym pisał Hobbes.
Model wzajemnego uznania jest starszy od *Fenomenologii ducha*, bo pojawia się u Hegla już w pismach jenajskich. Już tam pokazuje on, że ta pierwotna walka jest właśnie walką symboliczną, nie jest walką o zasoby, o dobra w sensie ekonomicznym –

[131] W kwestii roli wychowania w klasycznej filozofii niemieckiej por. punkt 15.7 wyżej.
[132] Por. wykład 3 z 03.11.2020, punkt 3.15.

> jest walką o uznanie[133]. W tym sensie jest fundamentalna. To jest nawiązanie do tej klasycznej teorii kontraktualnej, do teorii umowy społecznej i jednocześnie polemika z nią[134]. Jest to polemika z pewnym ekonomizmem tej tradycji kontraktualnej, gdzie traktuje się wolność jednostek tak, jakby to było pewnego rodzaju dobro, które można potem wymienić na coś innego, na przykład na bezpieczeństwo[135]. Heglowi nigdy ten typ teorii kontraktualnej się nie podobał, więc on do niej nawiązuje, ale też od razu się od niej dystansuje. Tym pierwotnym dobrem, o które tutaj chodzi, jest wolność. Ona może zostać ukazana tylko poprzez walkę, ale związana jest też z wzajemnym uznaniem. To nie jest walka o zasoby, to nie jest walka o dobro materialne – tutaj tego elementu na początku w ogóle nie ma.

Tak najogólniej wygląda ten model. Ja jeszcze do niego wrócę, skomentuję jeszcze te kolejne kroki. Przedstawię też państwu bardzo ciekawe komentarze samego Hegla z późniejszego okresu berlińskiego, z *Encyklopedii nauk filozoficznych*, z wykładów wygłaszanych w jej kontekście. Tego państwo w polskim przekładzie nie znajdą, więc zapraszam. Opowiem o tym, jaki związek ma wzajemne uznanie tych samowiedz z heglowskim pojęciem ducha, co duch ma wspólnego z gatunkiem i dlaczego Hegel nie jest idealistą. Jak to powiedział profesor Walter Jaeschke: „że Hegel nie jest idealistą, to jest chyba jasne!"[136]. Więc jak państwo chcą się dowiedzieć, dlaczego to jest jasne i dlaczego inne dziwne rzeczy piszą w różnych podręcznikach, to zapraszam serdecznie za tydzień.

A potem sobie już przejdziemy do omówienia heglowskiej filozofii prawa, berlińskich wykładów z filozofii prawa, a zatem teorii społeczeństwa obywatelskiego, państwa, rodziny. Dziękuję za dzisiejsze spotkanie i do zobaczenia.

[133] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*…, s. 196–200 („Philosophie des Geistes", I, b).

[134] Por. wykład 2 z 27.10.2020, punkty 2.6, 2.9, 2.11, 2.15.

[135] Por. wykład 7 z 01.12.2020, punkt 7.21.

[136] Por. wykład 16 z 09.03.2021, punkty 16.22 i 16.24.

wykład 16 Hegel (II) 09.03.2021

16.1 Wzajemne uznanie u Fichtego i u Hegla: różnica – 16.2 Habermas o heglowskiej koncepcji uznania: od komunikacji do pracy – 16.3 Krytyka interpretacji Poppera: znaczenie wolności u Hegla – 16.4 Hegel: struktura Fenomenologii ducha *a teoria paradygmatów naukowych Kuhna – 16.5 Hegel:* Fenomenologia ducha*, „frustracje" świadomości, cz. 1 – 16.6 Hegel: to, co konkretne, i to, co abstrakcyjne – 16.7 Hegel:* Fenomenologia ducha*, „frustracje" świadomości, cz. 2 – 16.8 Hegel: „frustracje" świadomości a dialektyka panowania i służebności, cz. 1: opór życia – 16.9 Hegel: „frustracje" świadomości a dialektyka panowania i służebności, cz. 2: fałszywa świadomość pana i rola pracy – 16.10 „Stary" Hegel – 16.11 Hegel: dialektyka panowania i służebności, cz. 6: alter ego jako sprzeczność – 16.12 Hegel: koncepcja wzajemnego uznania, cz. 1: samoodniesienie przez zapośredniczenie – 16.13 Stosunek Hegla do Kanta – 16.14 Hegel: dialektyka panowania i służebności, cz. 7: konieczność momentu walki – 16.15 Hegel: koncepcja wzajemnego uznania, cz. 2: uznanie w wolności a uznanie w niedoli – 16.16 Hegel: przemiany pojęć honoru i godności – 16.17 Hegel: walka o uznanie a nowoczesne społeczeństwo, cz. 1 – 16.18 Hegel: przestępstwo jako brak uznania – 16.19 Hegel: walka o uznanie a nowoczesne społeczeństwo, cz. 2 – 16.20 Hegel: dialektyka panowania i służebności, cz. 8: celem symetryczne uznanie i ogólna samowiedza – 16.21 Hegel: ogólna samowiedza spekulatywnym momentem społeczeństwa – 16.22 Hegel: pojęcie ducha – 16.23 Hegel: ogólna samowiedza a przyrodzone prawa człowieka – 16.24 Hegel: duch a gatunek*

Drodzy państwo, serdecznie państwa witam na kolejnym wykładzie z filozofii społecznej.

Zgodnie z obietnicą wracam jeszcze dzisiaj do słynnej dialektyki panowania i służebności – pan i niewolnik, jak mówią niektórzy, a jak wolał mawiać mój

nauczyciel Marek Siemek, pan i sługa[1]. Mniej więcej już wiemy, o co chodzi, nakreśliliśmy sobie ogólny obraz przebiegu tej dialektyki. Ale chciałbym jeszcze do tego wrócić, dlatego że sam Hegel wielokrotnie wraca do tych kwestii. Wspominałem państwu o tym, że wśród badaczy Hegla istnieją oczywiście spory co do tego, czy pojęcie wzajemnego uznania rzeczywiście utrzymuje swoje centralne znaczenie także w późniejszych dziełach Hegla. W szczególności w tym dziele, którym się będziemy niedługo zajmować, mianowicie w *Zasadach filozofii prawa*, w wykładach z filozofii prawa[2]. To są wykłady, jak się państwo zorientują, nie tylko z filozofii prawa – to są wykłady, najogólniej rzecz biorąc, właśnie z filozofii społecznej, dla nas niezwykle istotne. Pojawia się tam szereg bardzo ciekawych pojęć, bardzo ciekawych koncepcji, więc zatrzymamy się przy tym trochę dłużej. Nie ma powodu, żeby się spieszyć. Nauczyłem się dzisiaj od mojego syna słowa *speedrun*[3]. Więc nie będziemy uprawiać speedrunu, jeśli chodzi o Hegla. Powoli sobie to rozbierzemy na części pierwsze, bo tam są rzeczy niesłychanie fascynujące i stanowiące źródło inspiracji dla filozofii społecznej, dla teorii społecznej, również tej współczesnej, począwszy od samego pojęcia wzajemnego uznania. Jak już państwu wspominałem, to pojęcie uznania, tej walki o uznanie, wydobyte między innymi przez Axela Honnetha[4], wywołało całą lawinę różnych publikacji, komentarzy, dyskusji – między innymi spór między wspomnianym Axelem Honnethem a Nancy Fraser[5]. Tak że warto rozumieć, warto wiedzieć,

[1] Por. wykład 15 z 02.03.2021, punkt 15.17.

[2] Hegel przez wiele lat wygłaszał wykłady poświęcone filozofii prawa, w których m.in. – w sposób barwny i plastyczny – komentował kwestie poruszane w *Zasadach filozofii prawa*. Por. wykład 17 z 16.03.2021, punkt 17.1. Fragmenty tych heglowskich komentarzy ustnych, odtworzone na podstawie notatek słuchaczy, zostały dołączone do *Zasad filozofii prawa* jako uzupełnienia do kolejnych paragrafów tego dzieła. Ponadto badacze zrekonstruowali całość wykładów z okresu berlińskiego, które zostały wydane jako samodzielna publikacja, m.in. wykłady „berlińskie" z lat 1824–1825 i z roku 1831. Por. m.in. wykład 1 z 20.10.2020, punkt 1.14. Kloc-Konkołowicz wielokrotnie powołuje się na heglowskie „wykłady z filozofii prawa", mając przeważnie na myśli uzupełnienia zawarte w *Zasadach filozofii prawa*, które nazywa też często „ustnymi komentarzami" Hegla. Natomiast wtedy, kiedy odnosi się do oddzielnego wydania wykładów z filozofii prawa, podkreśla, że ma na myśli ich „berlińską" wersję (właściwe źródło cytatów oznaczone jest zawsze w przypisach). *Encyklopedia nauk filozoficznych* ma bardzo podobną strukturę, z tą różnicą, że heglowskie „uzupełnienia" nie zostały zawarte w jej polskim przekładzie, por. punkt. 16.11, w tym w szczególności uzupełnienie 16.11* w niniejszym wykładzie.

[3] Z ang.: próba możliwie najszybszego ukończenia gry komputerowej; często rodzaj rywalizacji między graczami.

[4] Por. wykład 15 z 02.03.2021, punkt 15.18.

[5] Por. Nancy Fraser, Axel Honneth, *Redystrybucja czy uznanie? Debata polityczno-filozoficzna*, tłum. Monika Bobako, Tomasz Dominiak, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2005.

co tak naprawdę Hegel ma dokładnie na myśli, kiedy rozwija ową koncepcję wzajemnego uznania.

16.1 Wzajemne uznanie u Fichtego i u Hegla: różnica

Jedno już wiemy, ta heglowska koncepcja wzajemnego uznania nie spadła z nieba. To nie jest tak, że ten pomysł nagle się zrodził nie wiadomo skąd. Tak jak państwu tutaj pokazywałem, palma pierwszeństwa należy zdecydowanie do Fichtego[6]. Jego model intersubiektywności, model wzajemnego uznania, jest wcześniejszy i jak państwo zdążyli zauważyć, on jest inny od tego modelu heglowskiego. Na tym sobie poprzedni wykład skończyliśmy: mówiliśmy o tym, że można to w pewnym uproszczeniu w ten sposób ze sobą zestawić, że u Fichtego owo wzajemne uznanie od samego początku, już od punktu wyjścia jest uznaniem symetrycznym[7]. Ta symetria wzajemnego uznania jest warunkiem sine qua non, który zostaje zachowany i rozwinięty w kolejnych postaciach życia społecznego. Można by rzec, nawet tak to sobie sugerowaliśmy, że te słynne, osławione, często krytykowane fichteańskie zabiegi, to tworzenie rozbudowanego aparatu społecznego i państwowego, że to właśnie jest w pewnym sensie konsekwencja chęci zagwarantowania utrzymania owej pełnej symetrii uznania[8]. Omawialiśmy to na podstawie konkretnych przykładów – że można uprawiać jakieś zajęcie zarobkowe tylko wtedy, kiedy zostaną zagwarantowani klienci, którzy będą od nas nabywać produkowane przez nas towary czy też świadczone usługi. Pokazywaliśmy sobie, że te wszystkie zabiegi, wymagające po stronie państwa czy społeczeństwa dość rozbudowanego aparatu kontrolnego, ostatecznie sprowadzają się wszystkie do woli zapewnienia owej równowagi, owej symetrii uznania.

Powiedzieliśmy sobie, że u Hegla ta symetria wyłania się stopniowo. Że ona wyłania się z asymetrii. To jest właśnie taki pierwszy wniosek z analizy owej dialektyki panowania i służebności, że tam na początku dochodzi jedynie do jednostronnego uznania. Do uznania pana – tej samoświadomości czy samowiedzy opisywanej jako pan – przez sługę, natomiast nie ma tam uznania ze strony pana wobec sługi i że to dopiero stopniowo, wskutek procesów pracy zostaje wyrównane. Pierwsza rzucająca się w oczy różnica między tymi modelami jest taka, że choć owa symetria niewątpliwie jest celem tu i tam, to u Fichtego ona jest już z góry zagwarantowana, natomiast u Hegla rozwija się stopniowo w wyniku pewnych procesów. To taka pierwsza uwaga.

[6] Por. wykład 15 z 02.03.2021, punkty 15.11, 15.14, a także wykład 14 z 23.02.2021, punkt 14.8.

[7] Por. wykład 15 z 02.03.2021, punkt 15.19.

[8] Por. wykład 14 z 23.02.2021, punkt 14.14.

16.2 Habermas o heglowskiej koncepcji uznania: od komunikacji do pracy

Druga uwaga: ktoś mógłby zapytać, czy to dopiero w *Fenomenologii ducha* pojawia się ten pomysł na wprowadzenie w tak istotny sposób pojęcia wzajemnego uznania. Otóż nie. Już trochę o tym wspominałem, że w tak zwanej filozofii realnej heglowskiej, w filozofii jenajskiej, którą Hegel tworzył podczas swojego pobytu w Jenie, tam to pojęcie o wiele silniej jeszcze niż w *Fenomenologii ducha* się zaznacza, w pismach z filozofii ducha subiektywnego[9]. To skłoniło niektórych badaczy, między innymi Jürgena Habermasa w takim słynnym tekście o pracy i interakcji, do zasugerowania wręcz, że ten model, który Hegel rozwijał jeszcze przed *Fenomenologią ducha*, z punktu widzenia współczesnej filozofii czy teorii społecznej jest nawet bardziej interesujący, ponieważ – jak powiada – Hegel łączy tam wyraźnie pojęcie wzajemnego uznania z pojęciem komunikacji, również komunikacji językowej[10]. Ten pomysł zarzuca później, wiążąc pojęcie wzajemnego uznania z pojęciem pracy, a pojęcie pracy – dodaje Habermas – rozumie Hegel w sposób instrumentalny, posługując się taką matrycą narzędziową, i przez to pojęcie uznania zostaje obciążone logiką instrumentalizacji, instrumentalności, narzędziowości, procesów pracy, mechanizacji i tak dalej, i tak dalej. Przez to Hegel nie wykorzystuje pewnego potencjału, który tkwił we wcześniejszym pojęciu uznania, powiązanym z komunikacją.

Mnie się wydaje, że to nie jest do końca trafna analiza. Mam wrażenie, że Hegel ma znacznie bardziej złożoną wizję powiązań między komunikacją i pracą. By nie być zupełnie gołosłownym – za pierwszą pracę ludzkiego umysłu uznaje on na przykład zapamiętywanie nazw[11], więc tutaj już widać,

[9] Por. przyp. 88 do wykładu 15 z 02.03.2021. Przywołany w kolejnym zdaniu Habermas odwołuje się do następującego wydania tekstów pod red. Johannesa Hoffmeistera, określając je jako „wydanie Lassona" od nazwiska redaktora, który zapoczątkował całą serię wydawniczą (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Jenenser Realphilosophie I: Die Vorlesungen von 1803/1804*, red. Johannes Hoffmeister, F. Meiner, Leipzig 1932, s. 195–241; tenże, *Jenenser Realphilosophie II: Die Vorlesungen von 1805/1806*, red. Johannes Hoffmeister, F. Meiner, Leipzig 1931, s. 179–273). Warto zaznaczyć, że określenie „filozofia ducha subiektywnego" zostało w tym wydaniu dodane przez wydawcę, z czym polemizuje zarówno Habermas (por. Jürgen Habermas, *Praca i interakcja. Uwagi o jenajskiej Filozofii ducha Hegla*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, w: tenże, *Teoria i praktyka*, PIW, Warszawa 1983, s. 201, przyp. 3), jak i Rolf-Peter Horstmann, redaktor nowej edycji manuskryptów jenajskich, na którą zazwyczaj powołuje się Kloc-Konkołowicz (por. Rolf-Peter Horstmann, *Einleitung*, w: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, red. tenże, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987, s. XVIII–XIX).

[10] Jürgen Habermas, *Praca i interakcja…*, s. 200–229.

[11] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Jenaer Systementwürfe III…*, s. 178 („Philosophie des Geistes", I, a, wiersze 15–21). Pełniejsza polemika Kloca-Konkołowicza z interpretacją Habermasa por. Jakub Kloc-Konkołowicz, *Anerkennung als Verpflichtung. Klassische Konzepte*

że ta praca nie jest tak wyraźnie odseparowana od sfery komunikacyjnej, od sfery językowej. Mam wrażenie, że Habermas rzutuje po prostu na Hegla swoje własne kategorie, w ramach których owa przestrzeń komunikacyjna ma być właśnie wolna od takiej logiki pracy, narzędziowości i tak dalej. Natomiast sam Hegel, właśnie wbrew takiemu ujęciu, próbuje te dwie sfery ze sobą powiązać. Pokazuje ich przenikanie się: obecność pewnej pracy w języku i obecność komunikacji językowej w obrębie procesów pracy.

Zostawmy na razie na marginesie Habermasa. Wspomniałem o tym, żeby państwu pokazać, że to pojęcie uznania jest rzeczywiście wcześniejsze, że jest bardzo silnie obecne, jeszcze przed *Fenomenologią ducha*. Ale przez całe dziesiątki lat znane było przede wszystkim w tej wersji z *Fenomenologii ducha* i to głównie w tym ujęciu służyło jako inspiracja dla innych myślicieli. Można powiedzieć, że dominowało właśnie aż do publikacji tego tekstu habermasowskiego i tej słynnej książki Axela Honnetha *Walka o uznanie*, w której Honneth, podążając za sugestiami Habermasa, odwołuje się raczej do tego wcześniejszego modelu zaczerpniętego z pism jenajskich[12].

16.3 Krytyka interpretacji Poppera: znaczenie wolności u Hegla

Widzimy więc, że i wcześniej, i później to pojęcie uznania jest ważne. Choć później – to znaczy w tych wykładach z filozofii prawa – trzeba się tego pojęcia już doszukiwać, dokopywać, ale ono tam niewątpliwie jest. Moim zdaniem ono jest tam bardzo silnie obecne, powraca w kluczowych momentach, dlatego zdecydowanie można uznać model intersubiektywności zbudowany wokół pojęcia wzajemnego uznania za centralne pojęcie heglowskiej filozofii społecznej. Również dlatego, że z tym pojęciem wzajemnego odniesienia samowiedz, polegającego właśnie na wzajemnym uznaniu, związana jest heglowska definicja wolności – będę dzisiaj dużo o tym mówił. A z kolei jest oczywiste i niekwestionowane przez badaczy, że pojęcie wolności jest absolutnie centralne dla heglowskiej filozofii praktycznej. Nie można sobie w ogóle wyobrazić heglowskiej filozofii prawa, społeczeństwa, państwa bez pojęcia wolności. To tak na marginesie mówię, dla tych wszystkich, którzy może ciągle jeszcze myślą sobie, że coś tam musi być na rzeczy, na przykład w tej słynnej książce Karla Poppera *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, w której Popper stwierdza, że Hegel poświęca wolność jednostkową i tak dalej na jakimś ołtarzu

der Anerkennung und ihre Bedeutung für die aktuelle Debatte, Königshausen & Neumann, Würzburg 2015, s. 63–66.

[12] Axel Honneth, *Walka o uznanie. Moralna gramatyka konfliktów społecznych*, tłum. Jakub Duraj, Nomos, Kraków 2012.

ubóstwionego państwa[13]. To oczywiście ma niewiele wspólnego z heglowską filozofią, z pismami samego Hegla. Hegel jednoznacznie, bez żadnych zastrzeżeń powtarza: pojęcie wolności jest absolutnie fundamentalnym pojęciem nowoczesnego świata[14]. Powraca do tego wielokrotnie, to się przewija niemal na każdej stronie. Nie sposób pojąć heglowskiej filozofii ducha – subiektywnego, obiektywnego, ale też absolutnego – bez pojęcia wolności.

Właśnie dlatego, że to pojęcie wolności związane jest z owym modelem wzajemnego odniesienia podmiotów, wzajemnego uznania, to również to ostatnie zachowuje swoją ważność, swoje oddziaływanie także w tej późnej filozofii.

16.4 Hegel: struktura *Fenomenologii ducha* a teoria paradygmatów naukowych Kuhna

Ale na razie jesteśmy przy *Fenomenologii ducha*, przy tym dziele kończącym okres jenajski z 1807 roku[15]. Warto sobie uświadomić, jaka jest struktura tego dzieła, w ramach której to pojęcie wzajemnego uznania się pojawia. Otóż *Fenomenologia ducha* to jest realizacja niezwykle ciekawej, niezwykle nowoczesnej koncepcji, takiej strategii heglowskiej, którą można ująć w ten sposób, że Hegel próbuje przedstawić kolejne postaci, kolejne – coraz bardziej złożone, coraz bardziej skomplikowane – formy świadomości. *Samo*świadomość czy *samo*wiedza jest już, jak sobie powiedzieliśmy, jedną z bardziej rozwiniętych form świadomości[16]. Jest tym momentem w rozwoju świadomości, w którym, jak się za chwilę dowiemy, wyłania się pojęcie ducha. Czym jest ten duch u Hegla, o tym też chciałbym dzisiaj państwu trochę opowiedzieć. Tym kolejnym formom, tym kolejnym postaciom świadomości odpowiadają kolejne formy obiektu, kolejne formy przedmiotowości.

Dlatego właśnie *Fenomenologia ducha* jest tak fascynującym dziełem i inspiruje wielu myślicieli, nie tylko z kręgu klasycznej niemieckiej filozofii czy z odmian filozofii kontynentalnej, ale też filozofów wywodzących się z zupełnie innych tradycji i szkół, jak chociażby Roberta Brandoma[17]. Dlaczego? Dlatego właśnie, że – jak powiadam – ta książka jest oparta na niezwykle nowoczesnym

[13] Por. Karl R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2: *Wysoka fala proroctw. Hegel, Marks i następstwa*, tłum. Halina Krahelska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, rozdz. „Hegel i nowy trybalizm", s. 35–100, w tym w szczególności uwagi na s. 59–62.

[14] Por. m.in. Marek J. Siemek, *Wolność jako substancja świata nowoczesnego*, w: tenże, *Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1995, s. 13–39.

[15] Por. wykład 15 z 02.03.2021, punkt 15.17.

[16] Por. tamże.

[17] Robert Brandom (ur. 1950) – współczesny amerykański filozof, przedstawiciel pragmatyzmu. Autor m.in. *A Spirit of Trust. A Reading of Hegel's Phenomenology* (Harvard UP, Cambridge, MA 2019) i innych prac, w których często odwołuje się do filozofii Hegla.

pomyśle. Na pomyśle, który polega na opisaniu kolejnych form wiedzy i kolejnych postaci odpowiadającej tej wiedzy przedmiotowości.

Proszę zobaczyć, tego dzieła nie byłoby bez Kanta. Nie byłoby bez tej cezury, bez tej zmiany, bez tej rewolucji, jaką przyniosła filozofia kantowska. Hegel porzuca już zupełnie, właśnie pod wpływem Kanta, naiwny pogląd, że oto mamy gotową rzeczywistość i świadomość, która jakoś tę rzeczywistość odzwierciedla, lepiej czy gorzej. Przechodzi do bardzo nowoczesnej koncepcji – koncepcji form wiedzy. Przecież te formy świadomości to są formy wiedzy. Tego z kolei pomysłu nie byłoby bez Fichtego, bez jego koncepcji filozofii jako Teorii Wiedzy[18]. Mamy formy wiedzy i odpowiadające tym formom formy przedmiotów tej wiedzy.

16.4* Uzupełnienie (fragment wykładu z 31.03.2020)
To znaczy, że my nie znajdujemy się na poziomie jakiegoś naiwnego myślenia, iż są jakieś obiektywne przedmioty, które zawsze są takie same, i do nich odnoszą się tylko różne formy wiedzy – albo te bardziej prymitywne, albo te bardziej skomplikowane – tylko że za każdym razem określonej formie wiedzy odpowiada pewna forma przedmiotów tej wiedzy. Dlaczego? Każda forma wiedzy dysponuje pewną siatką pojęciową, która w taki czy inny sposób potrafi te przedmioty, te obiekty ze świata obiektywnego wykroić, wyodrębnić, ustawić je wobec siebie, pokazać ich zależności i tak dalej. I to właśnie w konsekwencji tego każdej formie wiedzy odpowiadają pewnego typu przedmioty. To jest ewidentna antycypacja koncepcji paradygmatów naukowych.

Nam dzisiaj, w dwudziestym pierwszym wieku, po lekturach z zakresu krytycznej filozofii nauki i krytycznej filozofii poznania, wydaje się już czymś oczywistym, że to jest dowód pewnej naiwności myśleć o tym, iż są jakieś gotowe obiekty, a nasza wiedza odnosi się do nich lepiej czy gorzej, że to jest jeszcze bardzo niewyraźny i niedoskonały obraz tego, w jaki sposób rozwija się wiedza. My, dysponując już dzisiaj khunowskim pojęciem paradygmatów[19], rozumiemy, że dla pewnych paradygmatów nauki istnieją też pewne paradygmaty obiektywności, pewne paradygmaty przedmiotów. Ale to jest pomysł, któremu Hegel daje już wyraz właśnie w *Fenomenologii ducha*.

16.5 Hegel: *Fenomenologia ducha*, „frustracje" świadomości, cz. 1

I mało tego, że to jest taka wizja, iż różnym formom świadomości odpowiadają różne formy obiektów tej świadomości, to jeszcze w dodatku to wszystko jest

[18] Por. wykład 15 z 02.03.2021, punkt 15.4 i n.

[19] Por. Thomas S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. Helena Ostromęcka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 33–35.

u Hegla zdynamizowane. Tak trochę antycypując pomysł rewolucyjnej zmiany paradygmatu, Hegel opisuje to w ten sposób, że każda forma świadomości dociera do swoich kognitywnych granic, doznaje czegoś, co ja na własne potrzeby, myśląc o tym, analizując to, nazywam pojęciem zaczerpniętym z psychologii – sam Hegel tego pojęcia nie używa, ale wydaje mi się, że to jest pojęcie, które właśnie dobrze oddaje pewną logikę tej drogi opisanej przez Hegla w *Fenomenologii ducha* – mianowicie, moim zdaniem, to są kolejne „frustracje"[20]. Ludzka świadomość, rozwijając się, usiłuje uchwycić swoje przedmioty, ukształtowane na modłę narzędzi poznawczych, którymi samowiedza, samoświadomość czy też po prostu wiedza znajdująca się na pewnym poziomie się posługuje – i okazuje się, że ta świadomość tych przedmiotów nie dosięga. Nie daje rady ich uchwycić.

> **16.5* Uzupełnienie (fragment wykładu z 31.03.2020)**
> Świadomość frustruje się na kolejnych poziomach wiedzy, bo okazuje się, że te formy wiedzy nie docierają do swoich przedmiotów. Ich siatki pojęciowe nie łapią dobrze tych przedmiotów. To dobra metafora: rzucamy siatkę pojęciową na przedmiot, ale okazuje się, że on nie zostaje przez tę siatkę pojęciową dobrze złapany – on się wymyka, coś tam nie działa.

To wywołuje pewnego rodzaju teoretyczną frustrację, która ma w tym sensie twórczy charakter, że zmusza świadomość do przejścia niejako na wyższy poziom, do wygenerowania nowych form wiedzy, które lepiej, dokładniej, w bardziej penetrujący sposób uchwytywać będą przedmioty.

Żeby trochę zejść z takiego abstrakcyjnego poziomu, warto przywołać te słynne fragmenty *Fenomenologii ducha*, w których Hegel pisze o tak zwanej pewności zmysłowej. I powiada: świadomość na tym poziomie usiłuje posługiwać się w takim swoim pierwszym kontakcie z przedmiotami poznania empirycznego najprostszymi kategoriami, takimi najbardziej konkretnymi[21]. Czy też tej świadomości wydaje się, że to są pojęcia najbardziej konkretne. Cóż może być bardziej konkretnego – myślimy w naturalny, spontaniczny sposób – niż kategorie, takie jak „tu", „teraz", „ja", „to"? A jednak Hegel wspaniale pokazuje,

[20] Zastosowanie tego pojęcia do analizy heglowskiej dialektyki panowania i służebności por. Jakub Kloc-Konkołowicz, *Anerkennung als Verpflichtung…*, s. 96–100. Kloc-Konkołowicz posługuje się tym pojęciem także np. w następującym tekście: tenże, *Soziabilität als Bedingung des Selbstzweckcharakters des Subjekts. Der praktische Imperativ Kants im Kontext der Hegelschen Sittlichkeitslehre*, w: *Kant und Hegel über Freiheit*, red. Werner Flach, Christian Krijnen, Critical Studies in German Idealism, t. 29, Brill, Leiden–Boston 2022, s. 169.

[21] Kloc-Konkołowicz skrótowo omawia tu rozumowanie przedstawione przez Hegla w *Fenomenologii ducha* w rozdziale „Pewność zmysłowa, czyli «to oto» i mniemanie" (por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Fenomenologia ducha,* t. 1, tłum. Adam Landman, PWN, Warszawa 1963, s. 113–129).

że tak nam się tylko wydaje, że to są te najbardziej konkretne pojęcia, jeszcze nieobciążone jakimiś teoretycznymi założeniami. To jest po prostu gest wskazania: „tu", „teraz", „ja", „to". Ale Hegel mówi: no dobrze, ale „ja" to jestem ja i ty to jesteś „ja", i ona jest „ja", i on jest „ja". Więc choć to pojęcie wydaje się najbardziej konkretne, to jednocześnie jest najbardziej ogólne, najbardziej abstrakcyjne. „Teraz" jest w tym momencie. Teraz, kiedy mówię to następne zdanie, też jest „teraz". I za chwilę też będzie „teraz". I znowu, to najbardziej konkretne wskazanie czasowe okazuje się pewną abstrakcją, przesuwającą się wraz z naszym poznaniem. „To". Ten fotel to jest „to". Ten pokój to jest „to". Ta sowa to też jest „to"[22]. Mogę to „to" odnieść do każdego dowolnego przedmiotu. W konsekwencji to „to", które wydawało się deiktycznym wskazaniem, taką najbardziej konkretną formą uchwycenia przedmiotu, jak się okazuje, wcale go nie uchwytuje – bo uchwytuje każdy przedmiot tak samo, a zatem w gruncie rzeczy żadnego przedmiotu nie uchwytuje. I tutaj następuje pewna frustracja pierwszej, naiwnej koncepcji pewności zmysłowej – frustracja, która w tej opowieści z *Fenomenologii ducha* zmusza świadomość do wygenerowania nowych form poznania, a co za tym idzie – także nowej postaci przedmiotu. Tam już pojawia się kategoria sił, kategoria praw rządzących przedmiotowością, które to prawa są odkrywane przez świadomość, a zatem prowadzi to do wyłaniania się już bardziej skomplikowanej i bardziej złożonej struktury wiedzy, która już nie polega po prostu na pokazywaniu: „to", „tutaj" i tak dalej, tylko na zastosowaniu bardziej złożonego aparatu poznawczego[23].

16.6 Hegel: to, co konkretne, i to, co abstrakcyjne

Powiem na marginesie – kiedyś chyba już o tym wspominałem i warto to wiedzieć – że dla Hegla nasze poznanie jest tym bardziej konkretne, im bardziej złożony jest nasz aparat pojęciowy. Im gęstsza jest siatka pojęciowa, którą uchwytujemy przedmioty, tym lepsze jest nasze poznanie przedmiotów, tym więcej z nich uchwytujemy. Według Hegla my zaczynamy od abstrakcji, a przechodzimy do konkretów.

> **16.6* Uzupełnienie (fragment wykładu z 31.03.2020)**
> Dość istotne dla zrozumienia filozofii heglowskiej, zanim zagłębimy się w szczegóły, jest zrozumienie pewnego typu prowokacji, którą Hegel formułuje na przykład pod adresem wszelkich form takiego właśnie – nazwijmy go tak – protokolarnego empiryzmu. Tą prowokacją jest odwrócenie sensu pojęć „konkretne" i „abstrakcyjne". Gdy myślimy o tym, co jest konkretne, a co abstrakcyjne, to najczęściej zakładamy,

[22] Na nagraniu wideo w tym momencie Kloc-Konkołowicz wskazuje na figurkę sowy stojącą na półce za nim. Por. *Przedmowa*, s. 10.

[23] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia ducha*…, t. 1, s. 143–195.

> że konkretne jest nasze życie, nasz świat życia, w którym czujemy się u siebie, zazwyczaj – choć nie zawsze – czujemy się w nim dobrze i mówimy, że ten świat to jest taki świat konkretny, że to jest konkretne życie, a że „abstrakcyjne" to jest zajmowanie się filozofią. Że jak zajmujemy się filozofią, to wtedy właśnie to jest abstrakcja, pojęcia. U Hegla jest natomiast dokładnie na odwrót.
> Hegel napisał taki zabawny tekścik *Kto myśli abstrakcyjnie?*[24]. Ja myślę, że każdy, kto chciałby zrozumieć Hegla, powinien zacząć właśnie od tego tekstu. Hegel opisuje w nim taką sytuację: oto prowadzą jakiegoś skazańca na szafot. I tam jakaś ciżba się ciśnie. No tak, takie czasy, że organizowane są publiczne egzekucje… Prowadzą tego przestępcę i jakaś pani, dama wytworna z towarzystwa, która stoi tam w tym tłumie, mówi: „Ależ on przystojny!" – ten przestępca. A wtedy przekupki z bazaru, które stały obok, zaczynają na nią krzyczeć: „Jak to przystojny? Jaki przystojny? Co to w ogóle znaczy? Jak przestępca może być przystojny?". „Pani pewnie nie lepsza!" – wołają do niej. I robi się tam jakiś tumult. No i Hegel pyta: kto z nich myśli abstrakcyjnie? Ta dama wytworna, która mówiła, że przestępca jest przystojny, czy te przekupki? I odpowiada: abstrakcyjnie myślą przekupki. Dlaczego? Bo myślą jednostronnie, bo widzą w tym przestępcy tylko przestępcę, dostrzegają – można powiedzieć – tylko jedną stronę tego człowieka. Natomiast ta dama z towarzystwa zobaczyła w nim coś więcej, zobaczyła nie tylko przestępcę, ale też człowieka, który może być przystojny albo dowcipny[25].

Tutaj Hegel polemizuje z towarzyszącą chyba nam wszystkim naiwną myślą, że życie jest bardzo konkretne, a myślenie jest bardzo abstrakcyjne. U Hegla jest dokładnie na odwrót: życie jest abstrakcyjne w tym sensie, że te kategorie, które nam się wydają bardzo konkretne, okazują się bardzo ogólne, bardzo abstrakcyjne, bardzo niedokładne. To są kategorie, którym przedmioty szybko się wymykają. Im bardziej ten aparat pojęciowy, którym się posługujemy, jest złożony, tym lepiej tak naprawdę przewiercamy przedmioty[26], tym

[24] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Kto myśli abstrakcyjnie?*, tłum. Jerzy Prokopiuk, w: Zbigniew Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1984, s. 270–275.

[25] Kloc-Konkołowicz streszcza tu istotę przykładu podanego przez Hegla, który przytacza kilka różnych reakcji na śmierć przestępcy na szafocie, a także przywołuje kłótnię między przekupkami. I choć Hegel posługuje się przywołanym tu rozróżnieniem między „człowiekiem pospolitym", „niekulturalnym", myślącym abstrakcyjnie a „człowiekiem wytwornym", „kulturalnym", to warto zauważyć, że w omawianych przez Hegla przykładach w najmniejszym stopniu abstrakcyjnie myślała „pewna prosta, stara kobieta, posługaczka szpitalna", której słowa „zabiły abstrakcję mordercy i ożywiły go w bardziej godny sposób": „Odciętą głowę położono na szafocie w pełnym słońcu; jak pięknie – powiedziała – łaskawe słońce Pana Boga oświetla głowę Bindera!". „Owa kobieta – pisze dalej Hegel – ujrzała głowę mordercy oświetloną przez słońce, a więc mającą jeszcze wartość. W ten sposób podniosła go z poniżenia kary szafotu ku słonecznej łasce Boga, doprowadziła go do pojednania z Bogiem nie za pomocą fiołków i ich próżnej czułostkowości, lecz ujrzała, jak w słońcu znajduje on łaskę Boga" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Kto myśli abstrakcyjnie?…*, s. 274).

[26] Por. wykład 17 z 16.03.2021, punkt 17.9.

lepiej mościmy się w świecie. W wykładach z filozofii prawa pada takie zdanie, które brzmi prawie jak z Martina Heideggera: człowiek jest u siebie w świecie, kiedy go zna, a jeszcze bardziej jest u siebie w świecie, kiedy go poznaje[27]. Człowiek od początku jest, można powiedzieć, rzucony w świat, już zawsze się w nim obraca i zawsze go już jakoś zna, ale zna go tym lepiej, im lepiej go poznaje. A to znaczy – to już jest może mniej heideggerowskie – że im więcej jest pojęć, tym lepiej jesteśmy w stanie rozpoznać kontury świata.

> **16.4** Uzupełnienie (fragment wykładu z 31.03.2020)**
> Zdaniem Hegla, im więcej aspektów danej rzeczy widzimy, a to znaczy, im więcej pojęć stosujemy do ich uchwycenia, a więc im bardziej gęsta jest nasza siatka pojęciowa, tym bardziej jesteśmy konkretni, a im mniej mamy tych pojęć, tym bardziej jesteśmy abstrakcyjni. To jest dokładne odwrócenie: według Hegla my zaczynamy od abstrakcji, a kończymy na tym, co konkretne. I to działa u Hegla zawsze. […]
> U Hegla zaczynamy od abstrakcji, czyli od jednostronnego ujęcia, a kończymy na ujęciu jak najbardziej wielostronnym, czyli jak najbardziej pojęciowym, a to znaczy – jak najbardziej konkretnym. To jest ta prowokacja. Tak samo zbudowana jest *Fenomenologia ducha*. Ona jest tak skonstruowana, że my zaczynamy od bardzo abstrakcyjnych form wiedzy i zmierzamy w kierunku form coraz bardziej konkretnych, które coraz lepiej, coraz gęstszą siatką pojęciową uchwytują swoje przedmioty. Wtedy te przedmioty, ta treść wiedzy zazębia się coraz bardziej z tą formą, coraz bardziej się do niej zbliża, aż w końcu staje się z nią identyczna.

Tutaj dodam na marginesie, że jak mówiłem o tej pewności zmysłowej, to oczywiście ci spośród państwa, którzy studiują filozofię, mogą sobie pomyśleć – i słusznie – że jakby na przykład twórcy Koła Wiedeńskiego, austriaccy pozytywiści, poczytali dokładniej Hegla, między innymi *Fenomenologię ducha*, a nie obrażali się na niego z góry jako na pruskiego filozofa, to mogliby pewnie darować już sobie pewne rzeczy. Te jakieś eksperymenty ze zdaniami protokolarnymi, które okazały się właśnie niezbyt udane[28]. No bo w *Fenomenologii ducha* już jest opisane, że taka forma wiedzy, ta próba bezpośredniego, konkretnego, jak najmniej zapośredniczonego pojęciowo uchwycenia przedmiotowości

[27] Kloc-Konkołowicz parafrazuje tu myśl Hegla z uzupełnienia do § 4 *Zasad filozofii prawa*. W polskim przekładzie Adama Landmana: „«Ja» jest w świecie u siebie w domu, kiedy zna ten świat, a w szczególności wtedy, kiedy go pojęciowo ujęło" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. Adam Landman, PWN, Warszawa 1969, s. 344 [uzupełnienie do § 4]); por. tenże, *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1824/1825 und 1831* [*Gesammelte Werke*, t. 26,3, red. Klaus Grotsch], Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und der Künste–Felix Meiner Verlag, Hamburg 2015, s. 1069 [wiersze 25–26]). Por. także wykład 17 z 16.03.2021, punkt 17.6.

[28] Por. m.in. *Spór o zdania protokolarne. „Erkenntnis" i „Analysis" 1932–1940*, red. Artur Koterski, tłum. Leszek Kopciuch, Artur Koterski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.

się nie udaje, prowadzi do pewnej frustracji poznawczej i zmusza nas do zmiany paradygmatu poznawczego. Ale zostawmy to, to tak na marginesie.

16.7 Hegel: *Fenomenologia ducha*, „frustracje" świadomości, cz. 2

O jakich frustracjach możemy mówić na poziomie, kiedy już to nie jest tylko po prostu świadomość, ale *samo*świadomość, czyli ta refleksyjna świadomość, samowiedza? Otóż jedna z tych, jak to nazwałem, frustracji, tego niedotarcia do przedmiotu, niemożności uchwycenia go dotyczy tego zewnętrznego przedmiotu samowiedzy, który manifestuje się jako żywy przedmiot – o tym za chwilę państwu jeszcze opowiem, bo to jest bardzo ciekawa koncepcja – jako przedmiot, który się ożywił, który stał się życiem.

Druga frustracja dotyczy, można by rzec, duchowego przedmiotu tej samowiedzy, czyli innej, samodzielnej, samoistnej samoświadomości. Tak jak sobie powiedzieliśmy, podobnie jak u Fichtego pierwszym Nie-Ja jest tutaj inne Ja, a zatem inna samowiedza zostaje zidentyfikowana jako pierwszy przedmiot samowiedzy[29]. Ale, inaczej niż Fichte, Hegel zwraca uwagę na to, że to już fizyczny, a nie dopiero duchowy przedmiot samoświadomości wymyka się jej ujęciu.

Co to znaczy? To jest bardzo ciekawe: przejście od zwykłej świadomości do samoświadomości polega na urefleksyjnieniu świadomości. Tłumaczyliśmy to sobie tak, że oto świadomość odnosi się do samej siebie[30]. Odkrywa, że jest nie tylko świadomością rzeczy, ale też świadomością samej siebie. W ten sposób dochodzi do wyłonienia się fenomenu samoświadomości, czyli samowiedzy.

> **16.7* Uzupełnienie (fragment wykładu z 31.03.2020)**
> Tym momentem, w którym forma wiedzy i treść wiedzy, jej przedmiot, stają się identyczne – tym *Wendepunkt*[31], tym momentem przełomowym, jak mówi Hegel w *Fenomenologii ducha*, w całej tej konstrukcji ludzkiej wiedzy – jest *samo*wiedza. Dlatego właśnie Marek Siemek, który upierał się przy tłumaczeniu *Selbstbewusstsein* jako „samowiedza",

[29] Por. wykład 15 z 02.03.2021, punkt 15.8.

[30] Por. tamże, punkt 15.17.

[31] Właściwie: *Wendungspunkt* (por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes* [tenże, *Werke*, t. 3, red. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel], Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, s. 145 [B, IV]). W polskim przekładzie fragment ten został oddany przez Adama Landmana następująco: „Samowiedza jako pojęcie ducha staje się punktem zwrotnym dla świadomości, która, opuszczając mieniący się barwami pozór zmysłowego świata zjawiskowego i pustą ciemność nocy nadzmysłowego świata pozazjawiskowego, wkracza w duchowy dzień teraźniejszej obecności (*in den geistigen Tag der Gegenwart*)" (tenże, *Fenomenologia ducha*…, t. 1, s. 212).

> dobrze to tłumaczył, bo to są formy wiedzy[32]. Absolutną formą wiedzy, tym przełomowym momentem, jest *samo*wiedza, czyli – tłumacząc inaczej – *samo*świadomość. To jest świadomość odnosząca się do przedmiotu, którym jest ona sama.

Tak jak ta strona poznająca się podwaja, urefleksyjnia, różnicuje wewnętrznie, tak samo – tak to opisuje Hegel w *Fenomenologii*[33] – podwaja się, różnicuje wewnętrznie też jej przedmiot. I tak jak po stronie świadomości pojawia się pewnego rodzaju dynamika, pewnego rodzaju ruch czy życie, tak też to życie pojawia się również po stronie przedmiotowej. Przedmiot staje się żywy, porusza się, jest życiem, też jest pewnego rodzaju samoodniesieniem.

Ten przedmiot porusza się mocą jakiejś wewnętrznej dynamiki. Staje się niezależnym życiem, które wymyka się bezpośredniej próbie zawładnięcia nim przez świadomość. To jest bardzo ciekawe, bo Hegel sugeruje coś takiego, że tę frustrację związaną z tym, że życie stawia opór, wymyka się świadomości, pojmowanej tutaj jako pożądanie, pragnienie – jako ożywiony przedmiot to życie stawia opór naszemu pragnieniu – że więc tę frustrację samowiedza próbuje skompensować sobie odniesieniem i próbą zawładnięcia innym przedmiotem, mianowicie inną samowiedzą.

Notabene Hegel sugeruje nam, że moment pojawienia się refleksji – myślenia związanego z kategorią samowiedzy – jednocześnie jest, w tym teoretycznym opisie, momentem wyłonienia się kategorii biologicznej: życia. Mówię o tym dlatego, że będę dzisiaj próbował pokazać pewną homogeniczność tego, co Hegel nazywa duchem, i tego, co określa jako gatunek. Ale to się nie bierze znikąd. Już tutaj ten ruch podwojenia jest właśnie po obu stronach. Świadomość się urefleksyjnia, podwaja niejako – ale urefleksyjnia się, podwaja i zaczyna się poruszać także jej przedmiot. To już nie jest martwa rzecz. To jest żywy przedmiot, to jest życie, to jest biologia. Mamy więc wyłonienie się ducha i wyłonienie się kategorii biologicznych, przede wszystkim gatunku, życia gatunkowego.

16.8 Hegel: „frustracje" świadomości a dialektyka panowania i służebności, cz. 1: opór życia

Ta wspomniana strategia, w której samoświadomość, skoro nie radzi sobie z ożywionym przedmiotem, próbuje zawładnąć innym typem przedmiotu, mianowicie inną samowiedzą, jak to sobie powiedzieliśmy, okazuje się skuteczna.

[32] Podobne stanowisko w kwestii tłumaczenia terminu *Selbstbewusstsein* zajmuje Landman (por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia ducha*…, t. 1, s. 200, przyp. ***).

[33] Poniższa rekonstrukcja por. tamże, s. 214–217.

16.8* Uzupełnienie (fragment wykładu z 31.03.2020)
Pojawienie się *samo*wiedzy, czyli *samo*świadomości, *Selbstbewusstsein*, jest momentem przełomowym, bo przedmiot wiedzy staje się tożsamy z ruchem tej wiedzy. Treść, obiekt jest tożsamy z formą, z wiedzą. Dlatego dopiero na tym poziomie, kiedy świadomość zaczyna się odnosić do samej siebie, prawdziwym przedmiotem tej świadomości, tej już *samo*świadomości, *samo*wiedzy – jak pisze Hegel – może stać się tylko inna samowiedza. Dlaczego tak jest? W momencie kiedy świadomość stała się również *samo*świadomością, kiedy wiedza stała się też *samo*wiedzą, ten jej pierwotny przedmiot, ten przedmiot zewnętrzny, także się urefleksyjnił – mówi Hegel – także nabrał takiej podwójności, podwojenia, i stał się życiem[34]. Tak jak podmiot się ożywił, bo jest podwojony, bo jest wewnętrznie do siebie odniesiony, tak również ten przedmiot też się ożywił, stał się życiem. Samowiedza odnosząca się do życia w formie, jak to nazywa Hegel, pożądania, pragnienia znowu się frustruje. Nie może sobie poradzić z pewną niezależnością życia, samodzielnością świata. Dlatego prawdziwym przedmiotem samowiedzy, w którym znajdzie ona swoje zaspokojenie – mówi Hegel – jest nie życie, tylko inna samowiedza, inna samoświadomość[35].

To się udaje w tej pierwszej fazie dialektyki, mianowicie dzięki umieszczeniu drugiej samowiedzy – tej służebnej, opanowanej przez tę pierwszą – między pierwszą samowiedzą i światem życia, ową niesforną, stawiającą opór przestrzenią życia[36]. Dzięki pracy tej służebnej samowiedzy opór stawiany przez życie zostaje przełamany, przezwyciężony. Pragnienie korzystania z życia, opanowania życia zostało sfrustrowane i w konsekwencji samowiedza zwróciła się w kierunku innej samowiedzy, opanowała ją, wstawiła między siebie a życie i zaczęła się delektować efektami jej pracy.

Pragnienie zostało pozornie zaspokojone. Ta samoistna, stawiająca opór część rzeczywistości pozostała przy świadomości służebnej, przy słudze, a ta niesamoistna, te efekty pracy, korzyści z niej płynące stały się obiektem konsumpcji, delektowania się pana. Na pozór pragnienie zostało w ten sposób zaspokojone. To, czego nie mogła samowiedza dokonać bezpośrednio, bo życie stawiało opór, bo się wymykało, dzięki opanowaniu innej samowiedzy pozornie jej się to teraz udało.

[34] Por.: „Przedmiot, który jest dla samowiedzy czymś negatywnym, *dla nas*, czyli *sam w sobie*, jest jednak jednocześnie czymś, co tak samo jak z drugiej strony świadomość powróciło do samego siebie. Dzięki temu refleksyjnemu skierowaniu się ku samemu sobie przedmiot stał się *Życiem*" (tamże, s. 203).

[35] Por.: „*Samowiedza osiąga swoje zaspokojenie tylko w jakiejś innej samowiedzy*" (tamże, s. 211).

[36] Por. wykład 15 z 02.03.2021, punkt 15.20.

16.9 Hegel: „frustracje" świadomości a dialektyka panowania i służebności, cz. 2: fałszywa świadomość pana i rola pracy

Powiadam, że pragnienie zostało zaspokojone pozornie, bo – jak to sobie już powiedzieliśmy[37] – dochodzi tutaj do kolejnej frustracji. Ta frustracja dotyczy teraz świadomości pana, tej świadomości opisanej jako dominująca. Panu wydaje się, że jest niezależny, że jest samoistny. Zmusiwszy sługę do pracy, korzystając z efektów jego pracy, czuje się niezależny. Ale w toku tej dialektyki okazuje się, że w gruncie rzeczy to pan jest niesamoistny, to pan jest zależny. Jest mianowicie zależny od pracy sługi. Więc tu znowu dochodzi do pewnej – by jeszcze raz użyć tego pojęcia – frustracji świadomości pana. Lub, jak kto woli, świadomość pana okazuje się świadomością fałszywą, tak to później nazwie Marks i marksiści[38]. Świadomość fałszywa: to przekonanie świadomości pana o tym, że jest niezależna, okazuje się nieprawdziwe. Istotą czy prawdą świadomości panującej jest świadomość sługi[39]. Tego sługi, który naprawdę panuje nad życiem. Który naprawdę opanowuje stawiającą opór przyrodę.

Dopiero wskutek pracy, i to systematycznej, niezależność przedmiotu rozpada się, zostaje anulowana w taki sposób, że staje się możliwa obróbka, zmiana formy tego przedmiotu i korzystanie z efektów tej właśnie obróbki, czyli po prostu z efektów pracy[40].

Więc można by to podsumować w ten sposób: podstawą tego doświadczenia frustracji świadomości pana jest odwrócenie fałszywej oceny samoistności i niesamoistności na korzyść samowiedzy służebnej. To samowiedza sługi przez wysiłek pracy, przez trud stopniowego opanowywania natury wypracowuje sobie prawdziwą pozycję niezależności wobec życia i zasługuje sobie w ten sposób na trwałe uznanie.

Teraz spróbowałem państwu odtworzyć, jak by umiejscowić tę dialektykę panowania i służebności w szerszym kontekście całej *Fenomenologii ducha*. Pokazać, że to nie jest ewenement, tylko że to jest kolejny opis kolejnych właśnie form wiedzy i zarazem form odniesienia praktycznego do przedmiotowości, w którym manifestują się także pewnego rodzaju frustracje. Tak zbudowana jest cała *Fenomenologia ducha* i tak zbudowane są też te fragmenty dotyczące tej słynnej dialektyki panowania i służebności. Także tutaj frustracja świadomości związana z niemożnością dotarcia do przedmiotu, zapanowania nad

[37] Por. tamże, punkt 15.21.

[38] Ukucie dokładnie tego terminu przypisuje się Engelsowi, por. tamże, przyp. 127.

[39] Por.: „Toteż *prawdą* świadomości samoistnej jest *świadomość niewolnicza*" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia ducha*…, t. 1, s. 224).

[40] Por. wykład 15 z 02.03.2021, punkt 15.20.

przedmiotem jest motorem uruchamiającym tę dialektykę, ale w ramach samej tej dialektyki znowu ma miejsce pewnego rodzaju frustracja, pewnego rodzaju zdezawuowanie fałszywej świadomości, fałszywej koncepcji świadomości, mianowicie tej koncepcji pana, któremu wydaje się tylko, że jest niezależny, że jest samoistny, ale tak naprawdę jego samoistność zależna jest od tej samoistności, którą stopniowo sobie wypracowuje sługa.

16.10 „Stary" Hegel

Tak jak powiedziałem, Hegel wraca do tej dialektyki panowania i służebności – również ten tak zwany stary Hegel. Ja już kiedyś wspominałem o tym, że mówienie o młodym i starym Heglu jest trochę bez sensu, bo wobec Hegla nawet za młodu używano ksywy „Stary".

> **16.10* Uzupełnienie (fragment wykładu z 31.03.2020)**
> Nie wiadomo zresztą, o co chodzi z tym młodym i starym Heglem, bo Hegel nawet jak był młody, to już był stary. On już wtedy miał ksywę „Stary" – *„der Alte"*[41]. I jak z Hölderlinem i Schellingiem chodzili w Tybindze na piwo, to oni zawsze wołali do niego: *„der Alte"* przyniesie piwo… Tak że Hegel zawsze był „stary". Ale żarty na bok: również u starego Hegla, w *Zasadach filozofii prawa*, ta zasada, ta dialektyka wzajemnego uznania ciągle jeszcze – jak sądzę[42] – jest niesłychanie ważna, jest takim motorem.

Trzeba też mieć świadomość, o jakich odstępach czasowych my tu w ogóle mówimy. 1807 i teraz, tak zwany stary Hegel, 1820[43]. To jest raptem trzynaście lat. To prawda, że może na początku dziewiętnastego wieku trzynaście lat to było więcej niż teraz, oczywiście w subiektywnym odczuciu czy też w stosunku do średniej długości życia, ale tak czy owak mówimy o spojrzeniu na koncepcję wzajemnego uznania, na tę dialektykę panowania i służebności, jedynie kilkanaście lat późniejszym. Mianowicie mam na myśli to, co Hegel mówi na ten temat w *Encyklopedii nauk filozoficznych*. Przepraszam, to nie

[41] Dokładniej: *der alte Mann* (por. Walter Jaeschke, *Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Schule*, wyd. 3, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart 2016, s. 5; Terry Pinkard, *Hegel. A Biography*, Cambridge UP, Cambridge 2000, s. 10).

[42] Tezę, że kwestia uznania odgrywa istotną rolę także w późniejszej filozofii Hegla, Kloc-Konkołowicz szczegółowo omawia w swojej książce (por. Jakub Kloc-Konkołowicz, *Anerkennung als Verpflichtung…*, s. 64 i n.).

[43] *Fenomenologia ducha* została opublikowana w 1807 r.; pierwsze wydanie *Encyklopedii nauk filozoficznych* – w 1817; trzecie wydanie *Encyklopedii*, istotnie przez Hegla zmienione – w 1830; od 1818 r. Hegel regularnie wygłaszał w Berlinie wykłady, w których m.in. komentował kwestie poruszane w *Encyklopedii*, a później także w *Zasadach filozofii prawa*, opublikowanych właśnie w 1820 r., por. niżej uzupełnienie 16.11*, a także wyżej przyp. 2.

jest więc trzynaście lat – to są dwadzieścia trzy lata, bo chciałem posłużyć się tą wersją *Encyklopedii* z 1830 roku. No to w takim razie rzeczywiście możemy powiedzieć, że to „bardzo stary" Hegel. Mówiłem wcześniej, że to tylko trzynaście lat, ponieważ do tych wątków dialektyki Hegel odwołuje się także w wykładach z 1820 roku i potem w późniejszych.

16.11 Hegel: dialektyka panowania i służebności, cz. 6: alter ego jako sprzeczność

Właśnie w 1830 roku już naprawdę „bardzo stary" Hegel wraca do dialektyki panowania i służebności. Pisze tutaj o dwóch stojących naprzeciw siebie samowiedzach jako o „niebywałej sprzeczności"[44]. Dlaczegóż to jest niebywała sprzeczność? Bo powiada Hegel: „ja"[45] jest przecież czymś całkowicie ogólnym. Takim samym w każdym z nas[46].

Przed chwilą o tym mówiłem. To pojęcie „ja" jest pojęciem ogólnym, używanym przez każdego z nas w odniesieniu do samego siebie. Każdy mówi i myśli o sobie „ja".

---

[44] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen* (tenże, *Werke,* t. 10, red. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, s. 219 (§ 430, *Zusatz*), tłum. na podstawie notatek do wykładu.

[45] Polska pisownia zaimków „ja" i „my", używanych przez Hegla jak rzeczowniki, jest dość problematyczną kwestią. Po niemiecku, ze względu na ich rzeczownikowe użycie, prawidłowa jest pisownia wielką literą. W notatkach Kloca-Konkołowicza (przeznaczonych do użytku wewnętrznego) słowa te zapisywane są zwyczajnie, bez wielkiej litery lub cudzysłowu. W przekładzie *Fenomenologii ducha* Landmana – różnie, w zależności od kontekstu: wielką literą (por. s. 114 cytowanego wydania) lub wielką literą i w cudzysłowie (por. przyp. 93 i 100 niżej). Dodatkowo problem pogłębia to, że w poniższym wywodzie pojęcie „ja" zostaje wprowadzone na podstawie przykładów z języka codziennego, a następnie w toku wywodu coraz bardziej nabiera funkcji terminu heglowskiego. Wobec tego redakcja zdecydowała się przyjąć następujące rozwiązanie: „ja" zapisane w cudzysłowie sygnalizuje użycie powszednie, a Ja wielką literą – terminologiczne. Celem tego rozróżnienia jest uczynienie wywodu możliwie czytelnym – choć mamy świadomość pewnej sztuczności tego rozgraniczenia. Pisownię wielką literą w odniesieniu do użycia terminologicznego stosuje zazwyczaj zarówno Landman, jak i Nowicki (np. w przekładzie przywołanego wyżej § 430 *Encyklopedii*). Sięga po nią także Kloc-Konkołowicz w monografii *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej* (Wydawnictwo UWr, Wrocław 2007), aczkolwiek tam w odniesieniu do filozofii Fichtego. Jednakże fichteańska inspiracja dla filozofii heglowskiej wydaje się oczywista, por. np. § 424 *Encyklopedii*, gdzie Hegel posługuje się sformułowaniem zaczerpniętym od Fichtego: „Formułą samowiedzy jest Ja = Ja […]" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Światosław Florian Nowicki, PWN, Warszawa 1990, s. 445).

[46] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften…*, s. 219 (§ 430, *Zusatz*).

W tym sensie te dwie stojące, znajdujące się naprzeciwko siebie samowiedze są niejako czymś jednym, skoro one obie używają w odniesieniu do siebie w sposób fundamentalny tego kluczowego pojęcia „ja". Każda z nich go używa. No więc te dwie stojące naprzeciwko siebie jaźnie są niejako czymś jednym, „*jednym* światłem"[47] – jak to tutaj ładnie metaforycznie ujmuje Hegel. Jesteśmy wszyscy jako samowiedze jednym światłem.

Ale jednocześnie te samowiedze stoją naprzeciw siebie w radykalnym przeciwieństwie. „Nieprzeniknione" dla siebie nawzajem, „nieprzejrzyste"[48]. Jeśli ktoś pomyśli sobie: ale to fajne, ta metaforyka światła z jednej strony, a z drugiej strony nieprzejrzystości. Gdzie ja to znajdę? – i zacznie szukać w *Encyklopedii nauk filozoficznych*, to sam dozna frustracji, bo tego tam nie znajdzie. Dlatego że to są ustne komentarze Hegla, które – z powodów, o których już wcześniej państwu opowiadałem[49] – zostały przez polskich tłumaczy pominięte, podczas gdy one są absolutnie odkrywcze[50]. Dlatego że to są spisane fragmenty wykładów Hegla, w których próbuje on swoim słuchaczom uzmysłowić, co tak naprawdę ma na myśli, po co tak naprawdę rozwija te figury, i przez to jego wywód nabiera bardzo plastycznej, bardzo konkretnej – w tym potocznym tego słowa rozumieniu – postaci.

16.11* Uzupełnienie (fragment wykładu z 07.04.2020)
Często sięgam do *Encyklopedii nauk filozoficznych*, a potem państwo pobiegną do biblioteki albo do swojej półki, złapią swój egzemplarz *Encyklopedii* Hegla i zaczną szukać tego, co ten Kloc-Konkołowicz mówił (gdzie to jest?), i tego państwo tam nie znajdą, bo – mała dygresja, obiecałem, że o tym opowiem – to są te tak zwane *Zusätze*. *Zusatz*[51], czyli uzupełnienie, dodatek. Co to za dodatki? Skąd te dodatki? One są tutaj złożone inną, mniejszą czcionką i tak dalej. Akurat w *Zasadach filozofii prawa*, którymi będziemy się zajmować, zostały przetłumaczone – tam to się nazywa „Uzupełnienia".

[47] Tamże, tłum. na podstawie notatek.

[48] Dwa przytoczone pojęcia są propozycjami Kloca-Konkołowicza tłumaczenia niemieckiego *Undurchbrechbares*. Tamże.

[49] W cyklu wykładów z roku akademickiego 2020/2021, podczas którego pada ta wypowiedź, Kloc-Konkołowicz nie wspominał o tych przyczynach, por. jednak uzupełnienie 16.11* niżej.

[50] Cytaty z nieprzełożonych na język polski komentarzy Hegla do *Encyklopedii*, a także z innych dzieł przywoływanych na podstawie niemieckich oryginałów podajemy w tłumaczeniach Kloca-Konkołowicza, których dokonywał on a vista na oczach słuchaczy lub które zapisał w notatkach do wykładu. Przekłady tych samych fragmentów, przytaczanych wielokrotnie – choć zachowują merytoryczną ścisłość – mają niekiedy nieznacznie inną formę stylistyczną. By zachować żywy język wykładu, a także z uwagi na odmienny kontekst cytowania redakcja zdecydowała się nie ujednolicać formy tych przekładów, ograniczając się do podania źródła i oznaczenia ewentualnych wtrąceń wykładowcy.

[51] *Zusatz* (l. mn. *Zusätze*): uzupełnienie, dodatek. Tym pojęciem określono dodane do tekstu uzupełnienia Hegla w wydaniu wykorzystywanym przez Kloca-Konkołowicza.

No więc skąd te „Uzupełnienia"? To jest to, co Hegel mówił w trakcie swojego wykładu. Niech państwo sobie o tym pomyślą, że w tym samym czasie, w którym Hegel wygłaszał w Berlinie swoje wykłady, o tej samej porze, tego samego dnia w innej sali swoje wykłady prowadził Schopenhauer. Każdy, kto weźmie do ręki dzieła tych dwóch filozofów, zorientuje się, że to Schopenhauer pisał w niezwykle ciekawy, barwny sposób. I tak intuicyjnie można by się więc spodziewać, że to pewnie do Schopenhauera waliły tłumy, a u Hegla nikogo nie było. Tymczasem było dokładnie na odwrót: u Hegla były tłumy, a Schopenhauer miał pustki. On się zresztą uparł, że będzie prowadził wykłady dokładnie w tym samym czasie, co Hegel[52]. No więc wszyscy zachodzili w głowę, dlaczego to wykład Hegla był popularniejszy? To się dopiero okazało, kiedy zaczęto odnajdywać i publikować manuskrypty z heglowskich wykładów, pełne różnego rodzaju przykładów, barwnych anegdot. Hegel sięgał do bieżących wydarzeń, nie tylko tych ze sfery społeczeństwa czy polityki, ale także do najnowszych odkryć naukowych i tak dalej. To były bardzo ciekawe wykłady, ale tego dowiedzieliśmy się dopiero z tych opublikowanych manuskryptów.

Fragmenty tych manuskryptów były znane już wcześniej – czterdzieści, pięćdziesiąt i jeszcze więcej lat temu – ale wtedy nie były jeszcze opracowane krytycznie. W związku z tym wydawcy – tak jak tego, wielotomowego wydania Hegla[53] – trochę się wahali: czy zamieszczać je czy nie, to są zapiski z wykładów, nie do końca wiadomo, czy to na pewno powiedział sam Hegel, czy może to jego studenci sobie coś dopowiedzieli, dopisali. Ponieważ naukowy, krytyczny status tych tekstów był niepewny, to na wszelki wypadek publikowano je mniejszym drukiem. Spowodowało to, że przez wiele lat do tych uzupełnień przykładano mniejszą wagę lub w ogóle podchodzono sceptycznie. Jeśli ktoś je cytował, to spotykał się na ogół z taką reakcją: no, ale status tych oficjalnych, drukowanych paragrafów jest ważniejszy! Chciałbym powiedzieć, że w ostatnich latach w badaniach nad Heglem całkowicie zmienił się odbiór tej sytuacji. Zupełnie zmieniło się stanowisko badaczy, dlatego że odszukano i opracowano krytycznie – żmudna, benedyktyńska praca – te właśnie wykłady heglowskie[54]. I te manuskrypty,

[52] Warto dodać, że gdy Schopenhauer – jako młody naukowiec, niedługo po publikacji swojego dzieła *Świat jako wola i przedstawienie*, które wówczas nie spotkało się z zainteresowaniem publiczności – rozpoczynał wykłady na uniwersytecie berlińskim, starszy od niego o osiemnaście lat Hegel był już członkiem wydziału. Schopenhauer spotykał się wówczas osobiście z Heglem w sprawie swojego zatrudnienia i podczas wykładu próbnego (por. Daniel Schubbe, *Einleitung*, w: Arthur Schopenhauer, *Vorlesung über die gesamte Philosophie*, t. 1: *Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens*, red. tenże, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2022, s. XI–XXIII).

[53] Kloc-Konkołowicz wskazuje na nagraniu na egzemplarz *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, którym się posługuje, wydany jako tom 10 następującej, wznawianej wielokrotnie serii: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werksausgabe*, red. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1969–1971.

[54] Chodzi tu o notatki słuchaczy wykładów Hegla, które ukazały się w dziale drugim (*Zweite Abteilung: Vorlesungsnachschriften*) następującego wydania, począwszy od tomu 23,1: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Gesammelte Werke*, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und der Künste–Felix Meiner Verlag, Hamburg od 1968.

spisywane przez słuchaczy heglowskich wykładów – czasem bardzo znanych, czasem mniej znanych – to nie są, proszę państwa, takie notatki, że jedno zdanie zanotowali z tego, co powiedział profesor Hegel, a potem jest narysowane jakieś słoneczko albo piramida, a następnie znowu jakiś komentarz… Nie, nie. To są stenogramy! To jest słowo w słowo to, co mówi Hegel.

Rozmawiałem z osobami, które nad tym pracowały, i wiem, że to była naprawdę żmudna praca, bo czasami odnajdywano po kilka manuskryptów do jednego wykładu. Trzeba było je wszystkie porównać, wybrać ten najbardziej gęsty, a potem wszelkiego rodzaju odchylenia od tego tekstu uznanego za kanoniczny notowano na dole w przypisach. Po pierwsze, widać było, że to naprawdę są stenogramy. Dodatkowo pracę utrudniało to, że te stenogramy były pełne skrótów wyrazów – żeby nadążyć za Heglem, stosowano skróty – które trzeba było odcyfrować. Okazało się, że te zapiski są niemal równobrzmiące. I rzeczywiście, studiując te rzeczy, znajduję niemal słowo w słowo takie same sformułowania. Widać więc, że skoro różne osoby – bo te różne manuskrypty były pisane przez różne osoby – notowały dokładnie to samo, to można z dużą dozą prawdopodobieństwa, a wręcz z pewnością, uznać, że to są po prostu słowa samego wykładowcy, czyli w tym wypadku Hegla. Dlatego należy je traktować jak najbardziej serio i poważnie. To ma absolutnie pewny status. A to są uzupełnienia niezwykle ciekawe, bo Hegel komentuje w nich te swoje – można powiedzieć – „suche" paragrafy w sposób momentami bardzo plastyczny.

Więc mamy stojące naprzeciwko siebie jaźnie. Z jednej strony one są tym samym, bo każda z nich jest „ja", a z drugiej strony stoją w opozycji do siebie, jakieś takie dla siebie nawzajem nieprzeniknione, obce.

Tu nasuwa się pewne pojęcie, którego sam Hegel nie używa w tym kontekście, ale które wydaje się tutaj jak najbardziej na miejscu. Mam na myśli pojęcie „alter ego". Alter ego, czyli to „inne ja". To jest pojęcie sięgające Cycerona, który sam w tym kontekście przywołuje, zdaje się, Heraklita, wspomina o tym, że przyjaciel jest jak inny ja[55]. Prawdziwy przyjaciel jest jak drugi ja – alter ego. Hegel tego nie cytuje, nie używa tego pojęcia, ale to jest istota problemu.

Czasem mówimy: a, Hegel, czyli ta samowiedza, panowanie, pan i niewolnik… I tak opowiadamy, że tam się jakoś spotykają, że jest jakaś walka i że ktoś tam dominuje, a potem już nie dominuje. Ale, proszę państwa, po co to wszystko? O czym to jest? W filozofii jest ważne, żeby rozumieć, po co są te figury, po co są te metafory.

Można to przedstawić w ten sposób, że Hegel podejmuje głęboki namysł nad tym pojęciem alter ego – „innego ja". Ta druga jaźń to też jest „*ja*",

[55] Por. uwaga Cycerona: „Każdy bowiem kocha samego siebie, ale sam od siebie za uczucie to nie żąda zapłaty, bo wynika ono z tego, że jest sobie drogi, bo tak chce nasza natura. Jeśli tą samą zasadą nie będziemy kierować się w przyjaźni, to nigdy nie znajdziemy przyjaciela prawdziwego, bo przyjaciel taki jest jakby naszym *alter ego*" (Marek Tuliusz Cyceron, *Leliusz o przyjaźni*, tłum. Józef Korpanty, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1997, s. 58).

ale *inne* „ja”[56]. I można powiedzieć, że cała ta słynna dialektyka panowania i służebności to jest próba rozwinięcia tej sprzeczności. Hegel myśli przecież sprzecznościami.

To nie jest tylko tak, że człowiek myśli sprzecznościami. Gdzieś w tych wykładach berlińskich Hegel pięknie powiada: człowiek sam jest sprzecznością[57]. Hegel myśli o rzeczywistości jako o pełnej sprzeczności, które mają dynamiczny charakter. Te sprzeczności powodują ruch – ruch samych rzeczy i ruch myślenia o tych rzeczach. I można powiedzieć, że w tym, wydawałoby się, stabilnym pojęciu alter ego zawarta jest ogromna sprzeczność, która prowadzi nas do pewnych istotnych wglądów. Inne „ja”. „Ja”, czyli to samo „ja”, ale inne. Widać tutaj sprzeczność i Hegel próbuje to zrozumieć, zastanawia się, jak to uchwycić. Alter ego. Inny to też „ja”, ale to jest „inne ja”.

To właśnie napięcie, ta sprzeczność zawarta w tym pojęciu ma zostać rozładowana w procesie wzajemnego uznania. Można powiedzieć, że proces wzajemnego uznania jest rozwiązaniem tej sprzeczności. Jest ruchem, który bierze się ze sprzeczności i próbuje znaleźć dla niej pewne rozwiązania praktyczne.

16.12 Hegel: koncepcja wzajemnego uznania, cz. 1: samoodniesienie przez zapośredniczenie

Dlatego Hegel pisze, a właściwie nie pisze, lecz mówi – w ustnym komentarzu do paragrafów *Encyklopedii*, które w tym fragmencie powtarzają pewne kategorie *Fenomenologii ducha* – do swoich słuchaczy następujące słowa, próbując im uzmysłowić to, o co mu chodzi w tej dialektyce panowania i służebności, w tej koncepcji wzajemnego uznania: „Ludzie muszą chcieć się w sobie nawzajem odnaleźć”[58]. Można to też przetłumaczyć: „muszą chcieć rozpoznać się w sobie nawzajem” – *sich wiederfinden*, tak to jest w oryginale. Mógł tu Hegel równie dobrze użyć pojęcia *wiedererkennen* – rozpoznać siebie w innym – przez *Anerkennung*, przez uznanie. To jest oczywiście gra słów, która po polsku też jest trochę słyszalna. Rozpoznać się przez uznanie. Rozpoznanie przez uznanie. *Wiedererkennung durch Anerkennung*. To jest bardzo ciekawe: rozpoznać siebie w innym można tylko przez proces wzajemnego uznania.

Dopiero w tym kontekście, jak tak sobie o tym pomyślimy, to słynne, często przytaczane zdanie z *Fenomenologii ducha* nabiera bardzo, jak sądzę, konkretnego sensu. Pozwolą państwo, że ja się do niego odwołam. Mianowicie pisze Hegel w *Fenomenologii ducha* tak:

[56] W notatkach Kloca-Konkołowicza do wykładu pojęcie „ja” nie jest ujęte w cudzysłów. W kwestii pisowni „ja” u Hegla i Fichtego por. przyp. 45 wyżej.

[57] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen…*, s. 1054 (wiersze 4–5).

[58] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften…*, s. 220 (§ 431, *Zusatz*), tłum. na podstawie notatek.

> Każdy jest dla innego środkiem, przez który każdy zapośrednicza się z samym sobą i tworzy jedność [wraca do tożsamości z sobą samym – *J.K.-K.*]. I zarazem każdy jest dla siebie oraz dla innego bezpośrednio istniejącą dla siebie istotą, która zarazem jest w ten sposób dana samej sobie tylko przez zapośredniczenie. *Uznają* się jako *nawzajem się uznające*[59].

To już cytowałem państwu: to uznawanie się jako nawzajem się uznające[60].

Ja wiem, to pierwsze zdanie brzmi strasznie. Niektórzy mówią: to jest właśnie cały Hegel, dlatego właśnie nie lubię Hegla, to jest jakieś bełkotliwe, ja nic z tego nie rozumiem. Ale proszę posłuchać jeszcze raz: „Każdy jest dla innego środkiem, przez który każdy sam ze sobą się zapośrednicza". Ta inna jaźń jest dla mnie niezbędna, abym mógł sam ze sobą się zapośredniczyć.

Co to znaczy? Ja o tym już wspominałem[61]: jesteśmy na tym etapie rozwoju świadomości, na którym moja samowiedza, moja samoświadomość, moje odniesienie do samego siebie, moja tożsamość nie jest możliwa bez odniesienia do innego. Ja tylko za pośrednictwem innego wracam do siebie, łączę się z samym sobą. To zapośredniczenie jest konieczne do wyłonienia się indywidualnej tożsamości.

Proszę zobaczyć, nie odeszliśmy tak daleko od Fichtego. Fichte twierdził, że pojęcie indywiduum nie da się domyśleć do końca, bo w gruncie rzeczy jest pojęciem gatunku[62]; że dla myślenia o jednostce konieczne jest myślenie o wielu jednostkach. Przecież Hegel mówi dokładnie to samo. Jesteśmy na tym poziomie teoretycznego rozwoju świadomości, na którym widać już, że samowiedza, samoświadomość jest możliwa tylko przez odniesienie do innej samowiedzy.

To jest ten pierwszy moment. Hegel mówi: każdy jest dla innego *środkiem*[63], dzięki któremu może stworzyć własną tożsamość, dzięki któremu może wyłonić się jego własna, jednostkowa, indywidualna samowiedza. Moja własna indywidualna samowiedza wyłania się dzięki innym, którzy stanowią dla mnie *środek* do zapośredniczenia z samym sobą.

---

[59] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*…, s. 147 (B, IV, A), tłumaczenie a vista J.K.-K., por. przekład Adama Landmana: „Każda samowiedza jest dla drugiej członem średnim, poprzez który zapośrednicza się i wiąże z sobą samą, a jednocześnie jest każda dla siebie i dla drugiej istotą bezpośrednią, która istnieje dla siebie, i to tak że istnieje bezpośrednio dla siebie tylko dzięki temu zapośredniczeniu. Obie *uznają* siebie jako *wzajemnie siebie uznające*" (tenże, *Fenomenologia ducha*…, t. 1, s. 216).

[60] Por. wykład 15 z 02.03.2021, punkt 15.11, a także 15.18.

[61] Por. tamże.

[62] Por. tamże, punkt 15.5.

[63] W kwestii gry słów związanej z pojęciami *Mitte* i *Mittel* por. tamże, uzupełnienie 15.21*.

Ale w tym zdaniu Hegel mówi też, że „każdy jest jednocześnie dla siebie i dla innych bezpośrednio istniejącą dla siebie istotą, która wszakże jest sobie tak dana tylko przez to zapośredniczenie".

Znowu, inny jest dla mnie środkiem do wyłonienia mojej indywidualnej tożsamości, ale inny jest też niezależną istotą. Tak samo ja jestem dla innego środkiem dla niego, by on mógł wyłonić swoją samowiedzę, samoświadomość, ale ja jestem dla innego też samoistną istotą. Czyli mamy znowu rozwinięcie tej sprzeczności alter ego. Inny to „ja", ale „inne ja". Inny jest dla mnie środkiem, a jednocześnie jest samoistny.

Co to znaczy, że jest samoistny? To znaczy, że jest celem. Proszę zobaczyć, jakie to jest niesamowite: tutaj znowu odzywa się Kant! Hegel jak gdyby próbuje rozwinąć tę metaforę, o której mówiliśmy, kiedy omawialiśmy sobie jedną z form imperatywu kategorycznego, zakaz instrumentalizacji[64]: „Traktuj innych i człowieczeństwo w swojej własnej osobie zawsze także jako cel, nigdy tylko jako środek"[65]. Proszę zobaczyć, inny jest dla mnie środkiem do samozapośredniczenia, ale inny jest też czymś niezależnym, niezależną istotą. A zatem, można powiedzieć, celem, nie tylko środkiem.

Teraz ktoś może powiedzieć: ach, profesor Kloc-Konkołowicz to już trochę teraz odleciał, przesadził. Gdzie tu niby jest Kant, dlaczego tu ma być Kant?

Tak sobie myślałem, że jest mało prawdopodobne, żeby Hegel nie odnosił się w momencie, w którym używa tych pojęć, tego *Mitte*, tego środka, że inny jest dla mnie *Mitte*, tym środkiem do samozapośredniczenia, a jednocześnie jest przecież czymś samoistnym, żeby nie myślał jakoś w odniesieniu do tych kantowskich kategorii. Tak sobie myślałem nieśmiało. I, proszę państwa, w wykładach z lat dwudziestych, w wykładach berlińskich Hegla znalazłem taki cytat, który moje intuicje potwierdził. To są grubaśne wykłady, więc to chwilę potrwa, zanim go znajdę… To jest dokładnie semestr zimowy 1824/1825. I cóż tutaj czytamy? Otóż pisze – czy raczej właśnie mówi – Hegel tak:

> Jest takie oczekiwanie, że człowiek musi być użyteczny [to jest w kontekście życia społecznego: człowiek musi się stać użyteczny z perspektywy innych ludzi – *J.K.-K.*], to oczekiwanie często budzi opór, ponieważ człowiek staje się w ten sposób tylko środkiem dla innych. Tymczasem człowiek jest celem samym w sobie […][66].

[64] Por. wykład 11 z 12.01.2021, punkt 11.10.

[65] Dosł. „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka" (Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. Mścisław Wartenberg, PWN, Warszawa 1971, s. 62 [IV 429]).

[66] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen…*, s. 1312 (wiersze 34–36), tłum. a vista J.K.-K.

Proszę państwa, jeśli to nie jest aluzja do Kanta, to ja nie wiem, co nią jest. Hegel wyraźnie posługuje się tutaj kategorią *Mittel*, środka, a potem mówi *Selbstzweck*, czyli cel sam w sobie. Człowiek jest celem samym w sobie. A teraz proszę posłuchać: „Człowiek jest celem samym w sobie jednak tylko przez zapośredniczenie przez inne jednostki […]"[67]. Człowiek jest celem samym w sobie – temu Hegel nie przeczy. Ale jak to się dzieje, że człowiek staje się celem samym w sobie? Tym celem samym w sobie staje się przez zapośredniczenie przez inne jednostki.

Proszę zobaczyć, jak się to wszystko przeczyta i przemyśli, to nagle ten fragment z *Fenomenologii ducha*, który państwu przytoczyłem, staje się przynajmniej trochę jaśniejszy. Posłuchajmy raz jeszcze:

> Każdy jest dla innego środkiem, przez który on sam się ze sobą zapośrednicza […]. Każdy jest jednak […] także samoistną istotą [a zatem, można powiedzieć, nie tylko środkiem, ale też celem samym w sobie – *J.K.-K.*], ale tą samoistną istotą jest tylko dzięki owemu zapośredniczeniu przez innego[68].

Teraz, mam nadzieję, to zdanie nabiera sensu.

16.13 Stosunek Hegla do Kanta

Odnosząc się znowu do Kanta, można powiedzieć, że wbrew takiemu popularnemu mniemaniu, iż Hegel to jest radykalny polemista Kanta, który ciągle go krytykuje – na pierwszy rzut oka można odnieść takie wrażenie – co innego się tutaj, jak sądzę, pokazuje. Hegel mianowicie stawia wobec kantowskich twierdzeń kantowskie pytanie. To znaczy schodzi jeszcze poziom niżej. To jest pytanie transcendentalne, pytanie o warunki możliwości. Hegel mówi: świetna formuła, traktowanie innych jako cel sam w sobie, a nie tylko jako środek. Ale jak to jest możliwe? Jak jest możliwe to, że człowiek jest celem samym w sobie? I odpowiada: To jest możliwe dzięki *zapośredniczeniu* przez innych.

Proszę zobaczyć, wspaniałe! Hegel dynamizuje kantowską formułę. Kantowska formuła jest zbudowana na ścisłym przeciwstawieniu bycia środkiem dla innych i bycia celem samym w sobie. A Hegel mówi: tak, to są rzeczywiście dwa momenty, wyraźnie odrębne, także w praktyce społecznej, ale trzeba się zastanowić, jak dochodzi do ich wyłonienia się i czy one rzeczywiście są od siebie tak niezależne. Otóż nie: celem samym w sobie stajemy się *dzięki zapośredniczeniu* przez innych.

---

[67] Tamże, s. 1312 (wiersz 36)–1313 (wiersz 1).

[68] Por. przyp. 59 w niniejszym wykładzie. Różnica w brzmieniu cytatu wynika z tłumaczenia a vista.

16.13* Uzupełnienie (fragment wykładu z 07.04.2020)
Zobaczcie państwo, jaka wspaniała transpozycja kantowskiej myśli. Tak, mówi Hegel, nie wolno instrumentalizować wolnych osób, ale wolne osoby są celami samymi w sobie tylko dzięki i przez odniesienie do innych. Mają państwo ścisłe powiązanie intersubiektywności i autoteliczności podmiotów.

Zamiast zatem szukać wszędzie, czasem na siłę, polemiki, można to ująć po prostu jako domyślenie mistrza, wielkiego poprzednika, do końca i zdynamizowanie jego kategorii.

16.14 Hegel: dialektyka panowania i służebności, cz. 7: konieczność momentu walki

Ale to nasze stanie się dla siebie nawzajem celem, to uznanie innego za istotę samoistną, w pełni wolną i tak dalej może się u Hegla dokonać tylko za pośrednictwem walki, konfliktu, sporu, tego *agonu*. Widzieliśmy to już w dialektyce panowania i służebności[69]. Ten moment walki jest nieodzowny. Znowu możemy powiedzieć: tak właśnie jest. Ale dlaczego tak jest?

Hegel bardzo wyraźnie w *Encyklopedii*, w tych wykładach, w których komentuje kolejne punkty, wyjaśnia, dlaczego tak właśnie jest, dlaczego tutaj moment walki jest nieodzowny. Mianowicie te jaźnie mogą się nawzajem uznać nie w swojej naturalności, lecz tylko w swojej wolności. A na szczebel wolności mogą się wznieść tylko przez negację tego, co naturalne[70]. I dalej wyjaśnia: bowiem kiedy jaźnie spotykają się jako byty naturalne, to odsłaniają się niejako w swojej zależności, w swojej podległości, przemijaniu, w swojej kruchości. Tylko konflikt, walka, spór stwarza im okazję do zaryzykowania całej swojej naturalności (tak jak widzieliśmy w dialektyce panowania i niewoli, że ta strona nazywana potem panem była gotowa do zanegowania całej swojej naturalności, zupełnego oderwania się od sfery przedmiotowej)[71]. Zanegowania zatem najpierw w formie czynu, aktu odwagi – to jest ten moment wyłonienia się pana i sługi – a potem zanegowania tej przedmiotowości systematyczną pracą, stopniowym przekształcaniem całej sfery przyrodniczej[72]. Dzięki temu wewnętrzna wolność manifestuje się dla innej samowiedzy i dopiero jako wolne mogą się one nawzajem uznać.

[69] Por. wykład 15 z 02.03.2021, punkt 15.19.

[70] Kloc-Konkołowicz parafrazuje tu część uzupełnienia Hegla do § 431 *Encyklopedii*, która następuje bezpośrednio po cytowanym już wcześniej twierdzeniu z tego uzupełnienia (punkt 16.12 niniejszego wykładu przyp. 58) (por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften…*, s. 220 [§ 431, *Zusatz*]).

[71] Por. wykład 15 z 02.03.2021, punkt 15.19.

[72] Por. tamże, punkt 15.20.

16.15 Hegel: koncepcja wzajemnego uznania, cz. 2: uznanie w wolności a uznanie w niedoli

I tu uprzedzam pytanie, bo ktoś mógłby powiedzieć: a dlaczego nie mielibyśmy się nawzajem uznać w tej naszej kruchości, skończoności, zależności, przemijalności? W tej niedoskonałości, fizycznej kruchości?

Jak państwo wiedzą, ci, którzy studiują filozofię czy się nią interesują, wiele było później takich skromniejszych koncepcji, które – także pod wpływem różnych historycznych doświadczeń – powiadały: może lepiej, żebyśmy się nawzajem uznawali właśnie w naszej niedoskonałości, w naszej skończoności, w naszej podatności na cierpienie, na przemoc, na chorobę, na śmierć i tak dalej. To jest ten nasz wspólny mianownik, nas – istot wrażliwych. Istot, które można urazić, którym można dokuczyć, które można uśmiercić. W tej naszej skończoności my się uznajemy i może to jest lepsze niż to uznawanie się pod szyldem wielkich haseł rozumu, wolności i tak dalej.

Ale niejako w odpowiedzi na to pytanie Hegel dopuszcza takie właśnie wzajemne uznanie naszej naturalności jako pewną możliwą alternatywę. I odpowiada na to pięknym komentarzem: „prawdziwie wolny jestem tylko wówczas, gdy inny także jest wolny i za wolnego przeze mnie uznany”[73]. To piękne zdanie. Można by je wypisać gdzieś nad wejściem do wydziałów filozofii. Piękne zdanie: „Prawdziwie wolny jestem tylko wówczas, gdy inny także jest wolny i za wolnego przeze mnie uznany”. Hegel mówi dalej tak:

> Ta wolność *jednego* w *drugim* łączy ludzi w immanentny [wewnętrzny – *J.K.-K.*] [*innerliche – red.*] sposób, w przeciwieństwie do *potrzeb* i *niedoli*, które skupiają ich na sposób czysto zewnętrzny. Dlatego też ludzie muszą chcieć się w sobie nawzajem odnaleźć. To jednak nie może się dokonać, dopóki są oni uwięzieni w swojej bezpośredniości, w swojej naturalności, bo to ona właśnie jest tym, co ich od siebie oddziela i uniemożliwia im bycie dla siebie nawzajem wolnymi[74].

Proszę zobaczyć, jaka to jest głęboka odpowiedź. To jest głęboka odpowiedź udzielona pewnym nurtom egzystencjalnym i takim, można powiedzieć, postmodernistycznym. Niejako antycypująca te nurty. Hegel powiada: nie spieram się z wami – nasze niedole, nasze nieszczęścia, to, co wynika z naszej skończoności i kruchości, łączy nas ze sobą, oczywiście, że tak. Ale to wszystko łączy nas na sposób zewnętrzny, nader przypadkowy. To, że pomagamy sobie

[73] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften…*, s. 220 (§ 431, *Zusatz*), tłum. na podstawie notatek do wykładu.

[74] Tamże, tłum. na podstawie notatek.

nawzajem, świadczymy sobie wsparcie, uznajemy się, współczujemy sobie nawzajem, jesteśmy wrażliwi, wyciągamy rękę do innych w sytuacji niedoli, łączy nas ze sobą, ale w sposób nader przypadkowy.

Dzisiaj w tej trudnej sytuacji, w jakiej się wszyscy znaleźliśmy, jesteśmy wyczuleni na ten moment naszej skończoności, podatności na choroby i nieszczęścia, i widzimy, że to nas jakoś łączy[75] – i Hegel temu nie przeczy. Oczywiście, że nas to łączy, ale to jest łączność, która wynika z przypadku, z sytuacji, z kontekstu. W sposób konieczny i istotowy łączy nas natomiast pojęcie wolności – dlatego że ja nie mogę być wolny, jeśli inny nie jest wolny.

Ja mogę być zdrowy, jeśli inny nie jest zdrowy. Ja mogę cieszyć się powodzeniem i pomyślnością, jeśli inny nie cieszy się powodzeniem i pomyślnością. To nie znaczy, że mam mu nie pomagać – mogę mu pomagać. Ale w sposób *konieczny* łączy nas, mówi Hegel, tylko pojęcie wolności, bo ja nie mogę być wolny, jeśli inny nie jest wolny.

Nieszczęścia, choroby, to wszystko, co manifestuje naszą kruchość, może nas łączyć, ale niesie ze sobą nieuchronne pojęcie odrębności, granicy, różnicy między nami – podczas gdy wolność spaja nas istotowo, bo *ja* nie mogę być wolny, jeśli *wszyscy inni* nie są wolni. Proszę zobaczyć, to jest głęboki sens dialektyki panowania i służebności: pan nie będzie wolny, dopóki wolny nie będzie sługa[76]. To nie jest interpretacja – to są słowa samego Hegla. Tak zatem należy czytać dialektykę panowania i służebności. Niedola, ból i cierpienie, przymus – przymus natury, życia, innych ludzi – łączą nas tylko zewnętrznie. Wewnętrznie, bo istotowo, łączy nas wolność, ten moment, kiedy odkrywamy, że wolni jesteśmy tylko wtedy, kiedy wolni są także inni.

16.16 Hegel: przemiany pojęć honoru i godności

Mamy już zatem jednoznaczne wskazanie, jaki jest sens tej dialektyki panowania i służebności, jak ją należy czytać. Warto zadać sobie jeszcze pytanie, jaki jest jej cel. Tak jak państwu mówiłem, w *Fenomenologii ducha* to jest trochę trudne do odczytania, dlatego że zgodnie z logiką *Fenomenologii* ta forma samowiedzy, która jest związana z procesami wzajemnego uznania, przechodzi potem do kolejnych szczebli takiej kulturowej świadomości, które Hegel nazywa nazwami historycznymi stoicyzmu, sceptycyzmu, świadomości nieszczęśliwej.

Tymczasem w *Encyklopedii* lepiej widać, co jest ostatecznym celem tego dialektycznego ruchu wzajemnego uznania. Aby nam to uświadomić, Hegel

[75] Kloc-Konkołowicz odwołuje się tutaj kolejny raz do pandemii COVID-19.

[76] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften…*, s. 227 (§ 436, *Zusatz*), por. także cytat w uzupełnieniu 16.20* niżej.

najpierw w ustnym komentarzu przestrzega, by nie utożsamiać jego dialektyki panowania i służebności na przykład z pojęciem pojedynku[77]. Odnosi się do owej praktyki pojedynkowania się, która w tamtych czasach może już nie była legalna, zdaje się, ale w każdym razie ciągle jeszcze występowała. Bardzo krytycznie odnosi się do tego zwyczaju i powiada, że ten zwyczaj pojedynkowania się jest cofnięciem się w rozwoju do mniej cywilizowanego, przednowoczesnego sposobu myślenia, w którym to sposobie myślenia dominuje chęć wyeksponowania własnego „ja", własnego honoru, który jest ważniejszy od życia innych. Takiego egoistycznie rozumianego honoru, a nie wolności.

To notabene też pokazuje, że Hegel jest wyczulony – i to nie jest tylko poboczny wątek, bo wielokrotnie do tego wraca – na proces reinterpretacji pojęcia honoru i godności w nowoczesnym społeczeństwie. Honor i godność w nowoczesnym społeczeństwie to nie jest już tylko kwestia subiektywnego odczucia. Te kategorie honoru i godności także zostają uspołecznione. Będziemy o tym wielokrotnie mówić, kiedy będę opisywał heglowskie pojęcie pracy[78], w którym Hegel bardzo wyraźnie będzie podkreślał związek między pracą, między zajęciem zawodowym, między praktyką zawodową a godnością i honorem. Tymczasem w tej praktyce pojedynku honor jest czymś czysto subiektywnym, staje się czymś zabsolutyzowanym i na ołtarzu tego honoru można poświęcić życie własne, a także życie innego człowieka. To Hegel krytykuje.

16.17 Hegel: walka o uznania a nowoczesne społeczeństwo, cz. 1

Opowiadam o tym dlatego, że w tym kontekście Hegel powiada bardzo wyraźnie, że ową walkę o uznanie, tak jak ją opisał, należy umieścić w wyobrażonym stanie natury panującym między jaźniami. Walka o uznanie nie ma już natomiast, jego zdaniem, miejsca w nowoczesnym społeczeństwie obywatelskim i państwie. Tutaj bowiem każdy ma zagwarantowane uznanie w postaci konstytucyjnie zapisanych praw, a także w postaci obyczaju i kultury[79].

Powiedzmy więc sobie już teraz, bo to jest ważne, że ostatecznym celem dialektyki panowania i służebności jest wyłonienie się formy uznania, która ma charakter prawny. Powtarzam: jak się czyta *Fenomenologię ducha*, to nie jest to do końca jasne. Tam pojawiają się jakieś nowe formy samowiedzy i to się tak

[77] Por. tamże, s. 221–222 (§ 432, *Zusatz*). O ile walka na śmierć i życie charakterystyczna jest dla stanu naturalnego, o tyle praktykę pojedynkowania się Hegel wiąże przede wszystkim ze światem feudalnym, w którym – w przeciwieństwie do starożytności – pojawiła się już zasada subiektywnego honoru, ale nie została jeszcze uspołeczniona w ramach państwa prawa, gdyż państwo feudalne było nim tylko w niewielkim stopniu.

[78] Por. wykład 20 z 05.05.2020, punkt 20.4.

[79] Por. cytat w uzupełnieniu 16.17* niżej.

rozmywa. W *Encyklopedii* Hegel stwierdza wyraźnie: celem, tym, co wyłania się z dialektyki panowania i służebności traktowanej tutaj jako opis stanu natury między jaźniami, jest sfera prawa. Przy czym prawo jest tutaj rozumiane jako zakodowane uznanie. Prawo, czyli nasze podstawowe, przede wszystkim fundamentalne prawa, to jest zakodowane, ogólne, społecznie uznane uznanie naszej osoby i jej niezbywalnych praw.

Proszę posłuchać:

> W państwie panuje duch narodu, obyczaj i prawo. Człowiek jest tutaj uznany i traktowany jako istota *rozumna*, jako [ktoś – *J.K.-K.*] *wolny*, jako osoba […]. W państwie obywatel zdobywa swój honor poprzez stanowisko, które piastuje, poprzez uprawianą przez siebie działalność gospodarczą i poprzez pozostałe formy działalności zawodowej. Jego honor ma dzięki temu substancjalny, ogólny, obiektywny […] charakter[80].

16.17* Uzupełnienie (fragment wykładu z 07.04.2020)
Hegel pisze:

> ta walka o uznanie […] może mieć miejsce tylko w [takim właśnie wyobrażonym – *J.K.-K.*] *stanie natury*, w którym ludzie są ujmowani jako [oddzielne od siebie – *J.K.-K.*] *jednostki*, nie może natomiast mieć miejsca w społeczeństwie obywatelskim i w państwie, ponieważ w tych właśnie strukturach obecne jest już to, co jest rezultatem tej walki, mianowicie bycie uznanym. [I zaraz dodaje – *J.K.-K.*] Choć państwo może *powstawać z aktów przemocy* [*Gewalt* – *red*.] [akty przemocy mogą fundować państwo w sensie historycznym – *J.K.-K.*], to przecież państwo nie opiera się na przemocy […]. [Mianowicie – *J.K.-K.*] w państwie tym, co panuje, jest duch danego narodu, danej tradycji [*Sitte* – *red*.] i [przede wszystkim – *J.K.-K.*] prawo. Tutaj człowiek jest uznany za istotę *racjonalną*, za istotę *wolną*, za osobę i tak właśnie traktowany […][81].

Zobaczcie państwo, Hegel mówi tu wyraźnie: efektem walki o uznanie jest prawo. Bowiem prawo koduje uznanie w sposób trwały. Ono nie jest już zależne od jednorazowych aktów, od tego, kto wygra, kto przegra. To już nie ten etap.

16.18 Hegel: przestępstwo jako brak uznania

Dlatego oczywiście Hegel, kiedy będzie mówił o przestępstwie w swojej filozofii prawa, będzie wyraźnie podkreślał, że ten przestępca, który narusza godność innej osoby, stara się odebrać uznanie czy też manifestuje tym swoim czynem

[80] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften…*, s. 221–222 (§ 432, *Zusatz*), tłum. na podstawie notatek do wykładu; uzupełnienia Kloca-Konkołowicza na podstawie nagrania.

[81] Tamże, s. 221 (§ 432, *Zusatz*), tłum. a vista J.K.-K., skąd wynika także rozbieżność z poprzednim cytatem.

przestępczym brak uznania dla innej osoby, uderza nie tylko w tę konkretną osobę, ale też w cały porządek społeczny[82]. W związku z tym – mówi konsekwentnie Hegel – jeśli potem stosuje się wobec niego karę, to nie po prostu w imieniu tej skrzywdzonej osoby, ale w imieniu całej wspólnoty polityczno-prawnej, która tej skrzywdzonej osobie gwarantowała uznanie jej praw[83].

Widzą państwo tutaj absolutnie żelazną logikę i konsekwencję, której zresztą trudno, nomen omen, nie uznać. My przecież żyjemy w takich właśnie państwach. Sprawiedliwość wymierzana przestępcy jest sprawiedliwością wymierzaną w imieniu całej wspólnoty polityczno-prawnej, ponieważ naruszone prawa jednostki były prawami uznanymi w sposób ogólny, powszechny, zapisanymi w prawie stanowionym. To jest bardzo ważne.

To, że Hegel mówi o kategorii wzajemnego uznania, to nie znaczy, że to jest jakieś moje widzimisię, czy ja uznaję prawa innych osób. Nie, ponieważ cały ten proces, cała ta walka o uznanie poprzedza wyłonienie się uznania jako czegoś już istniejącego, zawsze już będącego naszą społeczną rzeczywistością, a to znaczy zakodowanego w prawach.

16.19 Hegel: walka o uznania a nowoczesne społeczeństwo, cz. 2

Widzą więc państwo przy okazji, jaki jest cel tej dialektyki. Jej celem jest zrównanie, to symetryczne uznanie. Ono nie jest czymś abstrakcyjnym, nie jest czymś zależnym od jakichś mniej czy bardziej przygodnych aktów uznania, tylko jest czymś trwale zapisanym w konstytucyjnym porządku prawnym.

Na marginesie powiem, że to jest interpretacja Hegla dokonana przez samego autora, Hegla – przecież nie przeze mnie, ja to tylko państwu opowiadam. Więc ta interpretacja, ta wykładnia, którą Hegel wyraźnie daje temu swojemu pojęciu wzajemnego uznania, jest oczywiście pewnym kłopotem dla takich myślicieli, jak wspomniany wcześniej przeze mnie Axel Honneth, którzy wydobyli z Hegla pojęcie walki o uznanie właśnie po to, żeby mówić o tym, że to jest świetne narzędzie do uchwycenia także aktualnych, całkowicie

[82] Por.: „Ponieważ własność i osobowość mają w społeczeństwie obywatelskim ustawowe uznanie i ustawową ważność, przeto *przestępstwo* nie jest już teraz tylko pogwałceniem pierwiastka *podmiotowo nieskończonego*, lecz rzeczy *ogólnej* posiadającej trwałą w sobie i solidną egzystencję. […] Okoliczność, że przez pogwałcenie prawa *jednego* członka społeczeństwa pogwałcone zostają prawa *wszystkich* innych, zmienia naturę przestępstwa nie co do pojęcia, lecz od strony jego zewnętrznej *egzystencji*, od strony samego pogwałcenia, które uderza teraz w wyobrażenia i świadomość społeczeństwa obywatelskiego, a nie tylko w istnienie jednostki, której prawa zostały bezpośrednio pogwałcone" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*…, s. 214 [§ 218]).

[83] Por. tamże, s. 216 (§ 220). Omówienie tego zagadnienia por. Jakub Kloc-Konkołowicz, *Anerkennung als Verpflichtung*…, s. 88–89.

współczesnych nam, teraźniejszych walk o uznanie jednostek i grup społecznych w ramach nowoczesnego społeczeństwa. Więc żeby taką teorię rozwinąć, trzeba – jak widać – myśleć trochę z Heglem przeciwko Heglowi. Jest to pewnego rodzaju kłopot, bo Hegel zdaje się zakładać, że walka o uznanie już się dokonała i uznanie już zostało zainstalowane, by tak rzec, pod postacią fundamentalnych jednostkowych praw, które przysługują wszystkim[84]. Podczas gdy współczesna teoria społeczna, która zaczerpnęła to pojęcie walki o uznanie jako pewnego rodzaju narzędzie do opisu rzeczywistych, także współczesnych zmagań o uznanie określonych jednostek czy grup, zakłada tu pewną dynamikę. Zakłada, że tu jeszcze nic nie jest zamknięte do końca. Choć oczywiście, znowu w zgodzie z Heglem, zakłada też, że te kolejne odsłony walki o uznanie znajdują swój finał w postaci przyznanych tym jednostkom czy grupom praw. Zostawmy to na marginesie. Sygnalizuję tylko, że tutaj jest istotna różnica między tym spojrzeniem heglowskim, które zdaje się zakładać, że ta walka jest już zamknięta, a teorią społeczną, która właśnie to narzędzie walki o uznanie bierze od Hegla, ale zakłada, że ta walka ciągle jeszcze się toczy, choć powtarzam, w zgodzie z Heglem przyjmuje, że ta walka zawsze znajduje swój finał w postaci pewnych praw.

16.20 Hegel: dialektyka panowania i służebności, cz. 8: celem symetryczne uznanie i ogólna samowiedza

W każdym razie najważniejsze z naszego punktu widzenia jest tutaj to, że walka o uznanie, która początkowo nadaje temu uznaniu postać asymetryczną, czyli panowania jednych nad innymi, kulminuje we w pełni symetrycznym uznaniu, które przybiera obiektywną formę panowania tego, co ogólne, czyli prawa. Miejsce panowania jednej samowiedzy nad inną zajmuje panowanie tego, co ogólne, czyli panowanie prawa, które wszystkim tym jednostkom przypisuje te same prawa indywidualne. Rządy prawa, można zatem powiedzieć, są kulminacją dialektyki panowania i służebności.

Przy czym prawo gwarantuje nam podstawowe uznanie jako osób, jako wolnych obywateli i ludzi, a z kolei moment pracy, o którym wspominałem, daje nam podstawy do zbudowania nowocześnie pojmowanego honoru. O tym przed chwilą mówiłem, że tutaj Hegel jest wyczulony na tę zmianę rozumienia sensu pojęcia honoru. Ta chęć wyróżnienia się, zademonstrowania własnej wyjątkowości, osobowości zyskuje tutaj społeczny charakter. Staje się związana z naszą, rozumianą w szerokim sensie tego słowa, działalnością zawodową, ale również po prostu wszelką aktywnością społeczną.

[84] Rozwinięcie tej polemiki por. Jakub Kloc-Konkołowicz, *Anerkennung als Verpflichtung…*, s. 91–96.

W *Encyklopedii* Hegel kładzie na te przemiany wyraźny nacisk. Opisuje to w ten sposób, że efektem tej dialektyki, którą się tutaj zajmujemy, jest wyłonienie się tak zwanej świadomości ogólnej, którą utożsamia z rozumem[85]. To jest moment wyłonienia się rozumu. Ta ogólna świadomość, mówi dalej Hegel, jest substancją wszystkich duchowych relacji, w jakie ludzie ze sobą wchodzą: przyjaźni, wspólnie praktykowanych obyczajów i tradycji, miłości, w tym miłości zmysłowej – Hegel ma całą koncepcję miłości, o której może jeszcze państwu tutaj opowiem[86] – państwa, społeczeństwa, wszelkich jego instytucji i tak dalej[87].

U podstaw wszystkich tych – jak je nazywa Hegel – duchowych interakcji czy relacji między ludźmi tkwi wzajemne uznanie zakodowane w prawach i ogólna świadomość, która wyłania się z dialektyki panowania i służebności.

16.20* Uzupełnienie (fragment wykładu z 07.04.2020)
Hegel w takim właśnie uzupełnieniu powiada:

> Tym efektem, rezultatem […] walki o uznanie jest […] [taki – *J.K.-K.*] poziom ducha, który [można nazwać – *J.K.-K.*] *ogólną samowiedzą* [w ten sposób to jest ogólna samowiedza – *J.K.-K.*], to znaczy taka wolna samowiedza, dla której stojąca naprzeciwko samowiedza nie jest już, tak jak na […] [poprzednim – *J.K.-K.*] poziomie, czymś *pozbawionym wolności*, tylko czymś *tak samo niezależnym*, *tak samo samodzielnym*. […] Stojący naprzeciwko sługi pan nie był bowiem tak naprawdę wolny, ponieważ w tej drugiej samowiedzy nie oglądał jeszcze samego siebie [nie oglądał samego siebie jako wolnego – *J.K.-K.*][88].

I teraz, proszę państwa, piękne zdanie. Mało kto tak komentuje Hegla w Polsce, bo tego właśnie nie ma po polsku. To piękne zdanie, rzadko jednak przywoływane w Polsce, bo tych fragmentów nie ma po polsku: „Dopiero przez uwolnienie się sługi pan staje się całkowicie wolny"[89]. To nie jest tylko tak, że sługa wywalczył sobie uznanie ze strony pana. Pan stał się naprawdę wolny dopiero, kiedy sługa stał się wolny.

A zatem ta ogólna samowiedza, ta substancja, jak ją Hegel nazywa – substancją nowoczesnego świata jest ogólna samowiedza – nie pochłania, nie

[85] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften…*, s. 224–226 (§ 435 razem z *Zusatz*).

[86] Por. wykład 19 z 30.03.2021, punkt 19.9.

[87] Kloc-Konkołowicz parafrazuje tu myśl zawartą w § 436. W przekładzie Nowickiego: „Ten ogólny refleks (*Widerscheinen*) samowiedzy, pojęcie, które w swojej obiektywności uświadamia sobie siebie jako tożsamą ze sobą podmiotowość, a więc ogólnie – jest formą świadomości tego, co stanowi *substancję* wszelkiej istotnej duchowości: rodziny, ojczyzny, państwa, podobnie jak wszelkich cnót, miłości, przyjaźni, męstwa, honoru, sławy" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych…*, s. 451 [§ 436]).

[88] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften…*, s. 226–227 (§ 436, *Zusatz*), tłum. a vista J.K.-K.

[89] Tamże, s. 227 (§ 436, *Zusatz*), por. przyp. 76 wyżej.

pożera, nie unicestwia jednostek, tylko jest zbudowana ze wszystkich relacji, w jakie te jednostki między sobą wchodzą.

16.21 Hegel: ogólna samowiedza spekulatywnym momentem społeczeństwa

W tym kontekście Hegel mówi pięknie, że to jest właśnie to, co spekulatywne – że jak my rozpoznaliśmy już siebie w innych, to jesteśmy u siebie w innych. To bycie u siebie w innym to jest często przytaczana heglowska definicja wolności: być u siebie w innym[90]. I w tym kontekście powiada Hegel, że to jest właśnie to, co spekulatywne.

Spróbuję to państwu przeczytać. To jest niezwykle ciekawe. Otóż powiada Hegel w ten sposób:

> Mamy tutaj zatem do czynienia z tym niesłychanym rozdziałem ducha na różne jaźnie, które są w sobie i dla siebie oraz nawzajem dla siebie całkowicie wolne, samodzielne, […] niezależne, stawiające [sobie nawzajem – *J.K.-K.*] opór – a jednocześnie identyczne ze sobą, a zatem właśnie nie samodzielne, nie nieprzeniknione dla siebie nawzajem, ale niejako ze sobą połączone [utożsamione, pojednane – *J.K.-K.*]. Ten stosunek jest jak najbardziej *spekulatywnej* natury; i jeśli uważa się, że to, co spekulatywne, jest czymś dalekim, trudnym do pojęcia, to wystarczy przecież tylko przyjrzeć się treści tej relacji [między różnymi jaźniami – *J.K.-K.*], aby przekonać się o niesłuszności takiego mniemania[91].

Proszę zobaczyć, Hegel powiada: rozdział między jaźniami, rozdział podmiotów, różnorodność podmiotów, ich wielość, ich niezależność od siebie, ten

[90] Hegel formułuje tę myśl m.in. następująco: „To, co my właściwie nazywamy wolą, zawiera w sobie obydwa wyżej wymienione momenty. «Ja» jest przede wszystkim jako takie czystą działalnością, ogólnością, która jest u samej siebie. Ale ogólność ta określa sama siebie i o tyle nie jest ona już więcej u siebie, lecz zakłada siebie jako coś, co jest inne, i przestaje być tym, co ogólne. Momentem trzecim jest więc postulat, by Ja w swoim ograniczeniu, w tym swoim innym, było u siebie [*in diesem Anderen bei sich selbst sei – red.*] i zachowało nadal ogólność. Ten trzeci moment jest więc konkretnym pojęciem wolności, […]" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*…, s. 347 [uzupełnienie do § 7]), por. także tenże, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, tłum. Janusz Grabowski, Adam Landman, PWN, Warszawa 1958, s. 27. Hegel stwierdza tam: „Materia ma swą substancję poza sobą; duch jest *bytem u samego siebie (das Bei-sich-selbst-sein)*. Na tym właśnie polega wolność, gdyż skoro jestem zależny, odnoszę siebie do czegoś innego, czym nie jestem, nie mogę istnieć bez czegoś zewnętrznego; jestem zaś wolny, gdy jestem u samego siebie".

[91] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften…*, s. 227 (§ 436, *Zusatz*), tłum. a vista J.K.-K.

ich samodzielny byt i zarazem ich jedność w owym pojęciu ogólnej samowiedzy, w pojęciu rozumu, w pojęciu „ja" – to jest to, co spekulatywne.

To nie jest tak, że my mamy jakąś metafizykę społeczeństwa, mówi Hegel, tylko w samym społeczeństwie zawarty jest moment metafizyczny. Proszę zobaczyć, to jest piękne. Hegel przeciwstawia się takiemu potocznemu mniemaniu, tak jak w tym słynnym, krótkim, bardzo zabawnym tekściku o tym, kto myśli abstrakcyjnie, mówi: ludzie tak sobie spontanicznie odpowiadają, że człowiek niewykształcony myśli konkretnie, a ci wykształceni myślą abstrakcyjnie. A jest dokładnie na odwrót, mówi Hegel. To ci, którzy się kształcą i mają coraz gęstszą siatkę pojęciową, myślą właśnie konkretnie, a niewykształceni myślą abstrakcyjnie, bo widzą zawsze tylko jedną stronę wydarzenia, relacji, człowieka i tak dalej, i tak dalej.

Tak samo i tutaj, proszę państwa! Hegel mówi: ludzie tak myślą, że życie społeczne jest takie konkretne, a jacyś tam filozofowie to sobie uprawiają spekulacje. A następnie dodaje: zobaczcie, w samym centrum społeczeństwa tkwi to, co spekulatywne, to, co metafizyczne. Przyjrzyjcie się, jaki to jest spekulatywny problem: te jaźnie są czymś jednym, one wszystkie mają ogólną świadomość i wiedzą, że im wszystkim przysługują te same prawa, że w gruncie rzeczy są tym samym. A jednocześnie są – w tym samym momencie – od siebie odrębne, niezależne, samodzielne. Są celami samymi w sobie, ale tylko dlatego, że wszystkie są dla siebie środkami. Są celami samymi w sobie tylko dlatego, że się *nawzajem* zapośredniczają. Czy to nie jest metafizyka? – mówi Hegel. – I zobaczcie, nie musicie gdzieś wybiegać w jakieś zaświaty. Nie musicie myśleć, że to jest coś tylko dla jakiejś kasty filozofów. Macie to codziennie przed sobą: wasze odrębne jaźnie, które są czymś jednym.

16.22 Hegel: pojęcie ducha

Teraz, jak sobie to powiedzieliśmy, to zbliżyliśmy się maksymalnie do ujęcia heglowskiego pojęcia ducha. Co to jest ten duch? Niektórzy myślą sobie: ojej, Hegel, to znowu będzie o duchu, że jakiś tam jest duch świata, duch historii, jakiś duch absolutny. Co to w ogóle jest? Fruwa gdzieś w jakichś zaświatach i przejawia się czasem tutaj, na ziemi, manifestuje się. To jest – myślą – jakiś spirytyzm, jakiś idealizm absolutny.

Nie, nic z tych rzeczy. Duch jest tu i teraz, mówi Hegel. To jest Ja, które jest My, i My, które jest Ja.

Mają państwo w *Fenomenologii ducha*, w tym fragmencie bezpośrednio poprzedzającym[92], antycypującym niejako wyniki dialektyki panowania i służebności, taki kluczowy cytat. Hegel mówi tutaj tak: ten moment, kiedy świadomość

[92] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia ducha*…, t. 1, s. 208–212.

przekształca się w samowiedzę, kiedy świadomość staje się samoświadomością, kiedy świadomość wznosi się na ten poziom, gdzie widzi, że ta własna jednostkowa jaźń jest możliwa tylko dzięki zapośredniczeniu, to jest właśnie ten moment, wokół którego wszystko się obraca, i w tym momencie, mówi Hegel, mamy już na podorędziu, już się pojawiło wśród naszych zasobów pojęcie ducha: „W ten sposób jest już dla nas dostępne pojęcie *ducha*" [mówi Hegel – *J.K.-K.*] […]. *Ja*, które jest *My*, i *My*, które jest *Ja*"[93].

16.22* Uzupełnienie (fragment wykładu z 31.03.2020)
Pozwolę sobie odwołać się w tym miejscu do pewnego cytatu z *Fenomenologii ducha*. Zanim zacznie się dialektyka panowania i służebności, Hegel powiada: „Kiedy samowiedza staje się przedmiotem dla siebie, to jest ona zarazem Ja, jak i przedmiotem"[94]. Mamy tu tę dziwną strukturę, że wiedza i jej przedmiot stają się jednością. Przedmiotem wiedzy staje się również ona sama. To jest ten moment przełomowy, ten *Wendepunkt*[95], punkt zwrotny. I dalej, w następnym zdaniu: „W ten sposób staje się dla nas dostępne pojęcie ducha"[96]. Tu pojawia się to słynne heglowskie pojęcie ducha – fenomenologia *ducha*, ten *duch* heglowski. Cóż to jest ten duch? Czasami tak się myśli o Heglu, że ten duch – Hegel mówi o duchu świata, o duchu dziejów – to jest jakiś transcendentny byt, który się gdzieś tam przemieszcza i czymś rządzi, zawiaduje i tak dalej. No więc zaraz się okaże, że to nieprawda.

W tym kontekście powiada Hegel coś takiego, proszę zobaczyć. To są właśnie takie zdania, które się czyta i myśli sobie: ojej, to jest strasznie skomplikowanie napisane, patetycznie brzmi, ale co to właściwie znaczy? Hegel pisze tak: „Świadomość ma dopiero w samowiedzy jako pojęciu ducha […]" – teraz już rozumiemy: dopiero kiedy świadomość staje się samowiedzą, wznosi się na ten szczebel, gdy widzi, że nie utrzyma swojej samoistności bez odniesienia do innego, a zatem Ja może być Ja tylko wtedy, kiedy jest zarazem My, a My manifestuje się tylko w tych odrębnych Ja. To znaczy, że samowiedza jest pojęciem ducha. A zatem: „Świadomość ma tylko w samowiedzy [samoświadomości – *J.K.-K.*] jako pojęciu ducha swój punkt zwrotny [*Wendungspunkt – red.*], w którym występuje ona z kolorowego pozoru zmysłowej doczesności,

[93] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes…*, s. 145, tłum. a vista J.K.-K. W przekładzie Adama Landmana ten fragment brzmi następująco: „W ten sposób istnieje już dla nas pojęcie *ducha*. […] «Ja», które jest «My», i «My», które jest «Ja»" (tenże, *Fenomenologia ducha…*, t. 1, s. 212).

[94] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes…*, s. 145, tłum. a vista J.K.-K. W przekładzie Landmana: „Jeśli samowiedza jest przedmiotem, to przedmiot ten jest w równej mierze i «Ja», i przedmiotem" (tenże, *Fenomenologia ducha…*, t. 1, s. 212).

[95] Por. przyp. 31 wyżej.

[96] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes…*, s. 145, tłum. a vista J.K.-K., por. tenże, *Fenomenologia ducha…*, t. 1, s. 212.

a także z pustej nocy ponadzmysłowych zaświatów i wstępuje w duchowy dzień teraźniejszości”[97]. Ktoś może powiedzieć: ojej, co to za zdanie?! To są jakieś retoryczne ornamenty.

Nie, to nie są, proszę państwa, retoryczne ornamenty. Świadomość, kiedy staje się samowiedzą, dostaje się na ten szczebel, na którym staje się dla niej jasne pojęcie ducha. I ten duch nie jest „kolorowym pozorem zmysłowej doczesności”, czyli nie jest czystą empirią jakichś zewnętrznych, martwych przedmiotów, nie ma tej skrajności, ale nie ma też drugiej skrajności – nie jest też „pustą nocą ponadzmysłowych zaświatów”.

Przed chwilą mówiłem, że to, co metafizyczne, spekulatywne, nie jest w jakichś zaświatach – jest tu i teraz, w życiu społecznym. Tak i tutaj Hegel mówi: nie myślcie, że mój duch to tam gdzieś w tych zaświatach przebywa. Tam jest jakaś pusta noc, „w której wszystkie krowy są takie same”, jak napisał gdzie indziej Hegel[98].

„Duchowy dzień teraźniejszości” – zobaczcie państwo, co to znaczy. To znaczy, że Hegel mówi: moje pojęcie ducha, rozumiane w ten sposób, że to Ja, które jest My, i My, które jest Ja, to jest pojęcie wszystkich naszych intersubiektywnych odniesień. Moje pojęcie ducha jest czymś więcej niż czystą empirią, bo ja nie zakładam, że są jakieś wyizolowane, gotowe podmioty, jakieś jednostki, które nie potrzebują nikogo i niczego, że są jakieś przedmioty, które my tam naiwnie poznajemy, że one nam wysyłają jakieś wrażenia, które potem w nas się jakoś odzwierciedlają i tak dalej. Ja to już mam za sobą, bo już Kant miał to za sobą. Ale moja filozofia to też nie jest żaden spekulatywny idealizm. Proszę tak o mnie nie pisać w podręcznikach. To nie ja! Moje pojęcie ducha jest pojęciem intersubiektywnych relacji między podmiotami. I to wcale nie znaczy, że ja je spsychologizowałem, znaturalizowałem. Nie, bo to jest metafizyka w samym środku dnia naszego życia społecznego. Tylko tyle i aż tyle. Duch jako jedność świadomości w jej różnorodności, w jej rozszczepieniu na wiele jaźni.

[97] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*…, s. 145, tłum. a vista J.K.-K. Przekład Landmana, por. przyp. 31.

[98] Kloc-Konkołowicz nawiązuje tu do słynnej heglowskiej krytyki pojęcia absolutu u Schellinga: „Przeciwstawienie poznaniu rozróżniającemu i wypełnionemu [treścią] czy też poznaniu poszukującemu i domagającemu się tego wypełnienia – tej jedynej wiedzy, że w absolucie wszystko jest równe, albo inaczej mówiąc: uważanie tego swojego *absolutu* za noc, w której, jak to się mówi, wszystkie krowy są czarne, jest właśnie naiwnością pustki poznania” (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia ducha*…, t. 1, s. 24).

16.22 Uzupełnienie (fragment wykładu z 07.04.2020)**
Tu[99] właśnie Hegel mówi o tym, że to, co spekulatywne, to, co metafizyczne, nie jest gdzieś w zaświatach, że to nie jest nie wiadomo gdzie – to jest tu i teraz. To jest ten duch – ten duch jest duchem teraźniejszości, aktualności. To jest niesamowita koncepcja. Można powiedzieć, że Hegel jest kimś, kto mówi: to nie jest tak, że mamy społeczeństwo, jakieś państwo, a potem jeszcze, jak nam starczy czasu, mamy na deser metafizykę. Społeczeństwo ma w sobie metafizyczny element. Społeczeństwo jest spekulatywne. To, co spekulatywne, nie jest gdzieś daleko, niepoznawalne, gdzieś w zaświatach. To nie jest jakiś luksus, zbytek. Nie: to, co spekulatywne, jest tu i teraz, bo polega na intersubiektywnym odniesieniu.

Więc jak widać, Hegel pisał takie zdania nie dlatego, żeby jakimś ładnym retorycznym ornamentem zakończyć fragment rozdziału, tylko to ma sens. Świadomość, kiedy staje się samowiedzą, staje się zdolna do uchwycenia pojęcia ducha i wtedy opuszcza świat naiwnie pojmowanej empirii, ale nie wpada przez to w jakąś spekulatywną, idealistyczną ciemną noc zaświatów, tylko odkrywa tę niesłychaną sprzeczność, która ma spekulatywny charakter i leży u podstaw wszystkich naszych relacji, naszej jedności w różnorodności – jedności naszej świadomości w jej rozszczepieniu na wiele jaźni.

16.22* Uzupełnienie (fragment wykładu z 31.03.2020)**
Czym jest więc ten duch? Otóż Hegel pisze tak:

> Tym, co stanie się za chwilę dla świadomości [jasne – *J.K.-K.*], będzie jej doświadczenie, że duch, ta absolutna substancja, która z jednej strony przejawia się w całkowitej wolności i samodzielności tego, co stoi naprzeciw siebie, mianowicie różnych, odróżnionych od siebie i istniejących dla siebie samowiedz, jest jednocześnie ich jednością[100].

Alter ego. Różne samowiedze, ale wszystkie zjednoczone w tym samym Ja, w tej samej świadomości. „Ja, które jest My, i My, które jest Ja"[101].

To jest heglowskie pojęcie ducha. „Ja, które jest My, i My, które jest Ja".

[99] W przytoczonym wykładzie z 07.04.2020 fragment ten pojawia się przy okazji omawiania zagadnienia przedstawionego wyżej w punkcie 16.21. Zamieszczamy go jednak tutaj, gdyż dobrze uzupełnia prezentowaną myśl.

[100] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*…, s. 145, tłum. a vista J.K.-K. W przekładzie Landmana (pełny cytat): „Dla świadomości natomiast dalszą sprawą będzie doświadczenie, czym jest duch – owa absolutna substancja, która przy całkowitej wolności i samoistności swego przeciwieństwa, mianowicie różnych dla siebie istniejących samowiedz, stanowi ich jedność: «Ja», które jest «My», i «My», które jest «Ja»" (tenże, *Fenomenologia ducha*…, t. 1, s. 212).

[101] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*…, s. 145.

16.23 Hegel: ogólna samowiedza a przyrodzone prawa człowieka

Będziemy jeszcze sobie nieraz mówić o tym, jak ważna jest ta ogólna świadomość, która się tutaj wyłania. Ona stanowi podstawę obowiązywania prawa. W szczególności to ona umożliwia pojęcie i urzeczywistnienie idei równych, przyrodzonych praw ludzkich. Hegel jest całkowicie świadom tego, że to pojęcie równych, przyrodzonych praw każdego człowieka jest pojęciem, które wyłoniło się historycznie dość późno i że ono nie spada znowu z tego ciemnego nieba nie wiadomo jak i kiedy, tylko że ludzie zawdzięczają je długiemu procesowi kształcenia i kultury. O tym właśnie traktuje ten słynny fragment heglowskich wykładów z filozofii prawa, które już w przyszłym tygodniu będziemy sobie szczegółowo omawiać. To jest bardzo często przywoływany cytat. Byłem kiedyś na Kongresie Heglowskim, na którym zresztą sam przywoływałem ten cytat w moim wystąpieniu, a pozostali mówcy, jak wtedy policzyłem, przytoczyli go chyba ze cztery albo pięć razy. I ten piąty mówca, jak to przytaczał, to już ze śmiechem, bo wszyscy wiedzieli, co on za chwilę zacytuje. Proszę więc posłuchać: „To właśnie wykształceniu i kulturze [*Bildung – red.*] należy zawdzięczać, że człowiek jest ujmowany jako ogólna osoba, w której wszyscy są tożsami”[102]. Mam nadzieje, że teraz, po tych moich wywodach, to zdanie jest dla państwa jasne: „człowiek jest ujmowany jako ogólna osoba, w której wszyscy są tożsami”. I dalej: „Człowiek ma [tutaj – *J.K.-K.*] takie znaczenie, ponieważ jest człowiekiem, a nie dlatego że jest żydem, katolikiem, protestantem, Niemcem, Włochem i tak dalej”[103]. Nie ma możliwości uchwycenia idei równych, przyrodzonych każdemu człowiekowi praw bez wyłonienia się ogólnej świadomości, w której my wszyscy, tak jak jesteśmy różni, akurat pod tym względem jesteśmy tożsami – że mamy te same fundamentalne prawa, że mamy takie samo znaczenie, ponieważ będąc odrębnymi jaźniami, jesteśmy jednocześnie ogólną świadomością.

Jak państwo widzą, twierdzenie, że dialektyka wzajemnego uznania nie ma znaczenia dla późniejszej filozofii heglowskiej, jest nieporozumieniem, bo Hegel nie może pomyśleć swojej filozofii prawa i swojego pojęcia prawa bez

[102] Cytat (także część w kolejnych zdaniach) przywołany na podstawie tłumaczenia zawartego w notatkach Kloca-Konkołowicza. W przekładzie Landmana: „Kulturze, *myśleniu* jako świadomości jednostki w formie ogólności, właściwe jest ujmowanie Ja jako osoby *ogólnej*, w której wszyscy są identyczni” (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 206 [§ 209]).

[103] W tłumaczeniu Landmana: „*Człowiek ma takie znaczenie, ponieważ jest człowiekiem*, a nie dlatego że jest żydem, katolikiem, protestantem, Niemcem, Włochem itd.” (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 206 [§ 209]).

oparcia ich na pojęciu ogólnej świadomości, a ta ogólna świadomość wyłania się w dialektyce wzajemnego uznania.

Ja w przyszłym tygodniu oczywiście wrócę do jeszcze jednego elementu, bardzo ważnego, o którym już dzisiaj i w zeszłym tygodniu wiele razy wspominałem, mianowicie do tego zapośredniczenia wzajemnego uznania przez pracę. Już w *Fenomenologii ducha* było wyraźnie widać to zapośredniczenie przez pracę. To, że sługa może doczekać się uznania ze strony pana dzięki systematycznej pracy, którą wykonuje. To zapośredniczenie uznania przez pracę, ta budowa nowoczesnego pojęcia godności i honoru związana z działalnością zawodową – to wszystko będzie bardzo szczegółowo rozwijane w *Zasadach filozofii prawa*. Dowiemy się tam na przykład tego, że, zdaniem Hegla, zjawisko biedy, a zwłaszcza zjawisko bezrobocia, nie jest tylko zjawiskiem ekonomicznym, nie ma tylko charakteru ekonomicznego, ale jest właśnie związane z godnością i uznaniem; że próba znalezienia jakiegoś środka zaradczego przeciwko bezrobociu ma związek z koniecznością zagwarantowania każdemu obywatelowi i każdemu człowiekowi prawa do zdobycia sobie uznania i godności. Niesłychanie nowoczesny, socjalny, można powiedzieć, wątek, ale właśnie niesprowadzony wyłącznie do wymiaru ekonomicznego, ale o zdecydowanie szerokim, społecznym i filozoficznym charakterze. Więc, jak państwo widzą, wyraźnie wyeksponowany w dialektyce panowania i służebności związek między uznaniem i pracą w heglowskich wykładach z filozofii prawa i państwa nabiera jeszcze silniejszej mocy. O tym będę jeszcze szczegółowo opowiadał.

16.24 Hegel: duch a gatunek

Dziś się bardzo rozgadałem, ale mam nadzieję, że dzięki temu mają państwo większą jasność co do sensu, przebiegu i celu całej tej dialektyki panowania i służebności. W zeszłym tygodniu obiecałem państwu powiedzieć, dlaczego Hegel nie jest idealistą – idealistą oczywiście w takim podręcznikowym sensie. Trochę to już się dzisiaj stało jasne, myślę, z tą ciemną nocą zaświatów[104]. Ale jeszcze miałem powiedzieć o tym: związek ducha i gatunku. To już tak na zakończenie.

Pozwolę sobie znowu przytoczyć taki krótki i, wydawałoby się, zupełnie poboczny fragment z cytowanej już dzisiaj przeze mnie nieraz *Encyklopedii*, a właściwie z wykładów towarzyszących *Encyklopedii*. W kontekście swoich rozważań antropologicznych powiada Hegel rzecz następującą:

[104] Do kwestii relacji między filozofią Hegla a idealizmem i wynikających stąd nieporozumień interpretacyjnych Kloc-Konkołowicz wraca jeszcze w wykładzie 17 z 16.03.2021, punkt 17.8 oraz w wykładzie 18 z 23.03.2021, punkt 18.7.

> W śmierci jednostki gatunek urzeczywistnia się […] na sposób abstrakcyjny, tak jak abstrakcyjna jest jednostkowość czegoś czysto żyjącego [po prostu żyjącego – *J.K.-K.*] [*bloß Lebendigen – red.*], i w taki sam sposób wyklucza [gatunek, w momencie śmierci – *J.K.-K.*] to, co czysto żyjące, jak samo [pojęcie – *J.K.-K.*] gatunku pozostaje wykluczone z takiej czysto żyjącej [po prostu żyjącej – *J.K.-K.*] istoty [*von der lebendigen Einzelheit – red.*]. Prawdziwie natomiast gatunek urzeczywistnia się w duchu, w myśleniu, w owym homogenicznym dla niego elemencie [czy żywiole – *J.K.-K.*][105].

Proszę państwa, wiem, jest już późno. To znaczy u mnie jest późno, a u państwa w tym sensie, że długo już dzisiaj opowiadałem o Heglu rzeczy może niełatwe, ale chciałbym powiedzieć, dlaczego tak ważne jest to zdanie. Postaram się jak najbardziej przystępnie.

Człowiek, tak jak każda inna istota naturalna, gatunkowa, jako egzemplarz gatunku, doświadcza tego, że jest egzemplarzem gatunku, tak jak inne istoty, w sposób abstrakcyjny w akcie narodzin i w akcie śmierci. Narodziny i śmierć to są momenty przejawiania się życia gatunkowego, ale na sposób *abstrakcyjny*. Co to znaczy? Na sposób jednostronny i punktowy. Ale my, ludzie – mówi Hegel – w odróżnieniu od innych zwierząt mamy jeszcze jedną, zupełnie inną możliwość: relacji do tego, co gatunkowe. Mianowicie życie gatunkowe przejawia się w nas nie tylko przez narodziny i śmierć, ale też w formie myślenia. Bowiem kiedy myślimy, partycypujemy w owym My, to znaczy w naszej *istocie gatunkowej*. Duch zatem – bo już przeczytaliśmy: duch, czyli myślenie – to jest homogeniczny dla gatunku element czy żywioł. Nie ma przepaści między biologicznym życiem gatunkowym a myśleniem i duchem. Więcej nawet, możemy powiedzieć, że duch – to, co Hegel rozumie pod pojęciem ducha – to jest to, jak gatunkowe My człowieka przejawia się w każdej indywidualnej jaźni.

Mam nadzieję, że przedstawiony dzisiaj przeze mnie filozof Hegel wypadł całkowicie z podręcznikowej sztampy, zwłaszcza z szufladki z napisem „idealizm obiektywny", skoro duch to sposób już nie abstrakcyjnego i punktowego, ale konkretnego przejawiania się życia gatunkowego w każdej jaźni[106].

W przyszłym tygodniu zaczniemy już sobie opowiadać o bardziej konkretnych w potocznym tego słowa znaczeniu kwestiach. Opowiem państwu o heglowskich koncepcjach rodziny, społeczeństwa obywatelskiego i państwa na podstawie wykładów z filozofii prawa. Ale to, co sobie dzisiaj tutaj

[105] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften…*, s. 76 (§ 396, *Zusatz*), tłum. a vista J.K.-K.

[106] Na podstawie nagrania trudno jednoznacznie określić, czy Kloc-Konkołowicz mówi „przejawiania się życia gatunkowego *w* każdej jaźni" czy „przejawiania się życia gatunkowego każdej jaźni", jednakże pierwsza interpretacja jest bardziej zgodna z powyższymi twierdzeniami.

opowiadaliśmy, myślę, że było ważne i konieczne, bo kiedy będziemy potem mówić właśnie o duchu, o tym, jak on się przejawia i tak dalej, to dobrze by było, żebyśmy rozumieli to, co Hegel ma na myśli, a nie to, co mają na myśli ci, którzy Hegla czytali, ale tak może nie do końca o nim piszą, tylko o jakichś swoich wyobrażeniach, albo też rzutują na Hegla to, co im się pojawia w głowie, kiedy ktoś mówi im na przykład o duchu. Więc te kategorie uznania, życia gatunkowego, pracy, ducha, intersubiektywności – to wszystko, jak sądzę, to jest bardzo ważne tło, które pozwoli nam lepiej zrozumieć te konkretne analizy i konkretne rozwiązania, które Hegel proponuje w swojej filozofii społecznej. O niej właśnie będę państwu w przyszłym tygodniu opowiadał.

Za dzisiejsze spotkanie serdecznie państwu dziękuję.

wykład 17 Hegel (III) 16.03.2021

17.1 Hegla wykłady z filozofii prawa – 17.2 Hegel: polemika z idealizmem w filozofii prawa, cz. 1: krytyka kantyzmu i romantycznego entuzjazmu – 17.3 Hegel: polemika z pozytywizmem i naiwnym empiryzmem w filozofii prawa – 17.4 Hegel: polemika z idealizmem w filozofii prawa, cz. 2: interpretacja Państwa *Platona – 17.5 Hegel: „Co jest rozumne, jest rzeczywiste, a co jest rzeczywiste, jest rozumne" – 17.6 Hegla program filozofii społecznej, cz. 1: filozofia dzieckiem swojej epoki – 17.7 Hegel a Marks: interpretacja czy zmiana świata? – 17.8 Hegla program filozofii społecznej, cz. 2: badanie pojęć – 17.9 Hegel: wola a myślenie, filozofia języka – 17.10 Hegel a Teoria Wiedzy Fichtego – 17.11 Hegel: aktywność Ja a przeciwieństwo podmiot–przedmiot – 17.12 Hegel: wolność a prawo, cz. 1: racjonalność prawa – 17.13 Hegel: pojęcie wolnej woli – 17.14 Hegel: dwa momenty wolnej woli, określoność i nieokreśloność – 17.15 Hegel: wolność a prawo, cz. 2: pragnienie wolności fundamentem prawa – 17.16 Hegel: wolność a dwa pojęcia nieskończoności – 17.17 Hegel: trzy szczeble rozwoju wolności, cz. 1: prawo abstrakcyjne – 17.18 Hegel jako krytyk kontraktualizmu – 17.19 Hegel: trzy szczeble rozwoju wolności, cz. 2: moralność i etyczność – 17.20 Hegel: pojęcie etyczności – 17.21 Hegla pluralistyczna koncepcja wolności: formy wolności a modele jednostkowości – 17.22 Hegel: własność, cz. 1: wprowadzenie*

Drodzy państwo, witam serdecznie na naszym kolejnym wykładzie. Po bardzo szczegółowym omówieniu w zeszłym tygodniu dialektyki panowania i służebności[1] chciałbym dzisiaj przejść do heglowskich wykładów z filozofii prawa.

[1] Por. wykład 16 z 09.03.2021.

17.1 Hegla wykłady z filozofii prawa

Przede wszystkim będę się opierał na tej oficjalnej, opublikowanej jeszcze za życia Hegla wersji tych wykładów, czyli na *Zasadach filozofii prawa*. W zeszłym roku obchodziliśmy dwóchsetlecie publikacji tego dzieła, które zostało wydane w 1820 roku.

> **17.1* Uzupełnienie (fragment wykładu z 07.04.2020)**
> Kongres Heglowski, który organizuję wraz z moimi wspaniałymi współpracownikami z wielkim trudem i znojem od prawie dwóch lat, a który teraz musiał zostać przesunięty na przyszły rok ze znanych nam wszystkim powodów, miał się odbyć w dwusetną rocznicę wydania tego dzieła i dlatego nosi tytuł „Hegel i wolność". Na winiecie książki [*Zasady filozofii prawa – red*.] ukazała się błędna informacja o roku wydania – 1821 zamiast 1820. Można powiedzieć, że ten chochlik przeniósł się w czasie o dwieście lat i zgodnie z nim dwóchsetlecie wydania *Zasad filozofii prawa* będziemy obchodzić rok później[2]. Potem aż do śmierci Hegel prowadził w Berlinie wykłady z różnych dziedzin filozofii, w tym między innymi też z filozofii prawa.

Hegel później wielokrotnie wracał jeszcze do tych wykładów z filozofii prawa. Wygłaszał takie wykłady z filozofii prawa w latach dwudziestych w Berlinie. W tej chwili już te wykłady późniejsze są, jak już państwu kiedyś wspominałem, dostępne w wydaniu krytycznym, spisane z manuskryptów, z notatek robionych przez studentów, słuchaczy Hegla[3]. Trudno powiedzieć, żeby Hegel jakoś radykalnie zmieniał tam zapisy, paragrafy z tej oficjalnej wersji z 1820 roku. To jest raczej tak, że traktował on tę wydrukowaną wersję jako swego rodzaju podręcznik i zakładał, że studenci czy słuchacze mają jakiś dostęp do tego tekstu i mogą go sobie przeczytać, więc on już nie odczytywał go w całości, tylko raczej komentował pewne punkty, wyjaśniał. W tym sensie te późniejsze wykłady są bardzo ciekawe, ponieważ często rzucają światło na sucho brzmiące paragrafy *Zasad filozofii prawa*. Często można na przykład zobaczyć polemiczny sens pewnych zapisów, raczej niewidoczny w tej wydrukowanej wersji. Widać na przykład, przeciwko komu – w sensie teoretycznym – pewne sformułowania są tam wyłożone: często przeciwko Kantowi lub Fichtemu. Będę do tego sięgał, żeby państwu to możliwie najlepiej naświetlić.

[2] XXXIII Międzynarodowy Kongres Heglowski „Hegel i wolność" obradował w formule online (wymuszonej przez pandemię COVID-19) od 21 do 25.06.2021 r., a więc już po niespodziewanej śmierci Kloca-Konkołowicza.

[3] Por. przyp. 2 do wykładu 16 z 09.03.2021. Kloc-Konkołowicz ma tu na myśli zapewne następujące wydanie: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1824/1825 und 1831* (tenże, *Gesammelte Werke*, t. 26,3, red. Klaus Grotsch), Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und der Künste–Felix Meiner Verlag, Hamburg 2015.

17.2 Hegel: polemika z idealizmem w filozofii prawa, cz. 1: krytyka kantyzmu i romantycznego entuzjazmu

Zaczniemy od krótkiego omówienia słynnej i często cytowanej przedmowy do *Zasad filozofii prawa*[4]. Stamtąd pochodzi wiele heglowskich bon motów, przywoływanych przy różnych okazjach. Nie będę dzisiaj szczególnie dużo czasu temu poświęcał, bo miałem okazję kiedyś państwu opowiedzieć o tej przedmowie czy właściwie potraktować pewne elementy tej przedmowy jako koncepcję filozofii społecznej w ogóle[5]. Już trochę o tym mówiłem, więc pewne rzeczy mogą się państwu wydać znajome. Ale teraz znajdujemy się już w kontekście całej tej wielkiej debaty między Kantem, Fichtem i Heglem, więc może te zapisy nabiorą większego sensu w konkretnym kontekście heglowskiej filozofii.

A zatem w tej przedmowie widać bardzo wyraźnie, że Hegel prowadzi tutaj, można powiedzieć, filozoficzną walkę na dwa fronty. Z jednej strony zwraca się przeciwko pewnej wersji kantyzmu. Ja już państwu wcześniej wspominałem, że stosunek Hegla do Kanta jest bardzo złożony, ambiwalentny[6]. Nie mają racji ci, którzy widzą po prostu Hegla jako jakiegoś wielkiego przeciwnika Kanta. Oczywiście nie ma tutaj mowy o jakiejś powtórce. Hegel już w przeciwieństwie do Fichtego nie uważa się za lepszego Kanta niż sam Kant, w każdym razie nie uważa się za kantystę. Ale tak jak państwu wiele razy podkreślałem, Hegel oczywiście traktuje Kanta jako absolutnie nieodwołalną cezurę w dziejach nowoczesnej filozofii zgodnie z założeniem, że nie można cofnąć się do czasów przed Kantem, do stanowisk przedkantowskich, ponieważ one jeszcze nie osiągają pewnego poziomu świadomości teoretycznej[7]. I traktuje to jako wielki przełom, a jednocześnie w wielu miejscach odnosi się do Kanta krytycznie, a już bardzo krytycznie odnosi się do kantystów. Do tych wszystkich pogrobowców Kanta, których uważa często za nieudolnych epigonów, którzy nie do końca zrozumieli swojego mistrza. Ale jednocześnie Hegel, jak myślę, zakłada, że właśnie ci epigoni pokazali pewne niebezpieczeństwa, pewne mielizny kantowskiej filozofii, na które ten filozoficzny statek łatwo może wpłynąć.

Z jednej strony tym punktem polemicznym jest kantyzm i, co ciekawe, wrzucony razem z kantyzmem do jednego worka romantyzm, taki romantyczny entuzjazm. Warto może dodać na marginesie, że w *Zasadach filozofii prawa* wyraźnie przebija się też polemika Hegla z ruchem korporacji studenckich, tak zwanych *Burschenschaften*, które wtedy grasowały na niemieckich uczelniach.

[4] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. Adam Landman, PWN, Warszawa 1969, s. 3–22 (*Przedmowa*).

[5] Por. wykład 1 z 20.10.2020, punkty 1.5, 1.7.

[6] Por. m.in. wykład 16 z 09.03.2021, punkty 16.12–16.13.

[7] Por. m.in. tamże, punkt 16.4.

To jest o tyle ważny szczegół, że te korporacje i głoszone w nich poglądy niebezpiecznie antycypowały przynajmniej pewne elementy późniejszego niemieckiego nacjonalizmu, jeśli nawet nie nazizmu, przede wszystkim ze względu na swój szowinistyczny i zdecydowanie antysemicki charakter. Proszę więc pamiętać o tym, że Hegel, polemizując z tymi korporacjami studenckimi, z ideologią, która im towarzyszyła, tym samym staje wyraźnie po pewnej stronie tego sporu. Warto to sobie uświadamiać, żeby potem nie powtarzać za pewnymi niezbyt mądrymi książkami, jakoby Hegel ponosił w jakimś stopniu odpowiedzialność za późniejsze ekscesy niemieckiego antysemityzmu czy nazizmu, bo jest dokładnie na odwrót[8]. On dość wcześnie zauważył, do czegóż to romantyczne uniesienie tych studentów, działających skądinąd w słusznej sprawie zjednoczenia Niemiec – bo to było to hasło, które tym *Burschenschaften* przyświecało: hasło obalenia starych, feudalnych porządków zmurszałej już niemieckiej Rzeszy – do czego pewne elementy tych poglądów mogą prowadzić.

Jak ktoś weźmie to dzieło do ręki i zacznie czytać, to pewnie zapyta sam siebie: a cóż ten Hegel ma do tych romantyków biednych? Czy on ma coś do Goethego czy Schillera? Nic z tych rzeczy. Goethego i Schillera to akurat Hegel bardzo szanował i wszędzie tam, gdzie państwo czytają o romantycznym uniesieniu, o papce uczucia i entuzjazmu[9], to Hegel nie ma na myśli *Cierpień młodego Wertera*, tylko raczej dziwaczne i mocno szowinistyczne teorie takiego na przykład Friesa[10], głównego ideologa tego ruchu studenckiego, i tych rozentuzjazmowanych, szowinistycznie nastawionych młodzieńców.

[8] Por. m.in. Karl R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2: *Wysoka fala proroctw. Hegel, Marks i następstwa*, tłum. Halina Krahelska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 68–86.

[9] Por.: „Jeden z czołowych przedstawicieli tej płaskości, która mianuje siebie filozofowaniem, pan Fries, nie mógł sobie odmówić tego, by z okazji pewnej osławionej już uroczystości publicznej, w przemówieniu na temat państwa i ustroju państwowego, wystąpić z poglądem, że «w narodzie, w którym panowałby prawdziwy duch wspólnoty, każda działalność w sprawach publicznych czerpałaby *swe życie z dołu, od ludu*, każdemu dziełu oświaty ludowej i służby dla ludu poświęcałyby się żywe społeczności, nierozerwalnie zespolone *świętym łańcuchem przyjaźni*» itp. – Istotny sens tej płaskości sprowadza się do tego, by naukę oprzeć nie na rozwijaniu myśli i pojęcia, ale raczej na bezpośrednim postrzeganiu i przypadkowej fantazji; do tego, by bogate wewnętrzne ukształtowanie przedmiotu etycznego, jakim jest państwo, by architektonikę jego rozumności, która poprzez określone zróżnicowanie kręgów życia publicznego oraz ich uprawnień, poprzez dokładność rozmiarów, do których stosuje się każdy filar, każdy łuk i każda podpora, wydobywa z harmonii poszczególnych części potęgę całości – by całą tę ukształtowaną budowlę roztopić w papce «serca, przyjaźni i entuzjazmu»" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 10 [*Przedmowa*]).

[10] Jakob Friedrich Fries (1773–1843) – kantysta, profesor filozofii w Lipsku i Jenie. Jego poglądy i działalność stanowiły istotną inspirację dla ruchu *Burschenschaften*, którego znaczący przedstawiciele rekrutowali się m.in. z grona jego uczniów. Domagał się liberalizacji życia politycznego, zjednoczenia narodowego Niemiec, a także głosił hasła antysemickie.

17.2* Uzupełnienie (fragment wykładu z 07.04.2020)
[*Burschenschaften – red.*], czyli takie korporacje studenckie, stanowiły bardzo dziwny konglomerat, taką dziwną mieszankę. Z jednej strony ruch ten wyrastał ze sprzeciwu wobec polityki Klemensa von Metternicha i ponapoleońskiej restauracji rządów – można powiedzieć – takiej reakcji europejskiej. Przeciwstawiał się rozczłonkowaniu Niemiec. Były tam pewne elementy postępowe, ale to wszystko łączyło się w taki dziwny konglomerat z pewnymi elementami mocno szowinistycznymi, antysemickimi. Można powiedzieć, że takim rzecznikiem tego ruchu był między innymi Jakob Fries, którego Hegel w wielu miejscach tej *Przedmowy*, jak i całych *Zasad filozofii prawa* poddaje gwałtownej, radykalnej krytyce. To jest często przeoczany kontekst polemiki z ruchem *Burschenschaften*, ruchem tych stowarzyszeń o charakterze nacjonalistycznym i antysemickim. Tylko ci, którzy to przeoczyli, albo tego nie doczytali czy może nie rozumieją w ogóle tego kontekstu, mogli potem oskarżać Hegla o najróżniejsze rzeczy, zupełnie absurdalne w kontekście tego, o czym będziemy mówić. Na czele oczywiście z Karlem Raimundem Popperem, który uczynił Hegla protoplastą hitleryzmu, stalinizmu i nie wiadomo jeszcze jakich innych „-izmów", między innymi w sposób ocierający się o kompromitację, gdy powołuje się w *Społeczeństwie otwartym* na tegoż Friesa, który właśnie stał po stronie tych szowinistycznych i antysemickich ruchów, a z którym Hegel tutaj dość gwałtownie polemizuje[11]. Ten atak Hegla na romantyzm to nie jest więc, broń Boże, atak na Schillera czy Hölderlina – to jest atak na romantyzm polityczny, który odrzuca prawo stanowione, racjonalność i myślenie, i wszystko chce oprzeć na uczuciu, na sentymentach. Tutaj to jest jeden z przeciwników w tej *Przedmowie*.

Mamy więc z jednej strony romantyczny entuzjazm i pewną odmianę kantyzmu. Dlaczegóż to one wpadają do jednego worka? Albowiem, proszę państwa, Hegel powiada: jakkolwiek odległe wydawałyby się to nurty, to wspólne jest im przeciwstawienie wnętrza jednostek, czystego sumienia, czystych intencji i tak dalej zimnej, obiektywnej rzeczywistości. To jest akurat tutaj wspólne i rzeczywistość jest w obu tych nurtach nieustannie pouczana, mówi Hegel, jakaż to ona powinna być, bo taka, jaka jest, nam się nie podoba. A zatem i tu, i tu odmawia się tej rzeczywistości statusu czegoś rozumnego. Rozumność i subiektywność zostają zatem, mówi Hegel, ściśle oddzielone – taka jest implikacja – od rzeczywistości, także od rzeczywistości społecznej i historycznej, a nawet jej przeciwstawione.

[11] Por. Karl R. Popper, *Społeczeństwo otwarte…*, t. 2, s. 35, 321. Popper, krytykując Hegla, dwukrotnie przywołuje Schopenhauera i Friesa jako przykład nielicznych myślicieli, którzy – zdaniem Poppera słusznie – nie dali się zwieść dialektycznej metodzie filozofowania Kanta (s. 321) i Hegla (s. 35).

17.3 Hegel: polemika z pozytywizmem i naiwnym empiryzmem w filozofii prawa

To jest, jak mówię, jeden front tej polemiki. Drugi front to z kolei polemika z próbą redukcji filozofii prawa do porównawczej nauki prawa czy do historii systemów prawnych. Tutaj Hegel z kolei powiada: to jest taka koncepcja wykładania filozofii prawa, gdzie brakuje ducha właśnie, gdzie brakuje pewnej idei, gdzie brakuje filozoficznego rozpoznania, co jest rozumne, a co nie. Jest to po prostu czysty wykład istniejących porządków, stosunków, relacji, jakichś historycznych zaszłości. To jest oczywiście ważne, mówi Hegel, ale w poznaniu filozoficznym nie o to chodzi. Mamy zatem próbę zbudowania trzeciej drogi – gdzieś między czystym pozytywizmem, empiryzmem w podejściu do stosunków społecznych, prawnych i politycznych a idealizmem w złym tego słowa znaczeniu, który tę rzeczywistość społeczną cały czas poucza z takim poczuciem wyższości lepszej wiedzy i z wielkim zapałem mówi jej, jak ona powinna wyglądać.

17.4 Hegel: polemika z idealizmem w filozofii prawa, cz. 2: interpretacja *Państwa* Platona

W tym kontekście pozwolę sobie przytoczyć kilka cytatów. Będę tu często do nich sięgał. One są przywoływane, a nie zawsze jest rozumiane, co też może Hegel mieć tutaj istotnie na myśli. Powiada on tak:

> owo lubujące się w dowolności uczucie, owo sumienie, które to, co słuszne […] uzależnia od subiektywnego przekonania […]. Dla niego słuszność, która przyjęła formę *obowiązku* czy *ustawy*, jest *martwą, zimną literą, kajdanami*; nie rozpoznaje ono bowiem w prawie ustawowym samo siebie i nie czuje się w nim wolne, gdyż prawo jest rozumem rzeczy, rozum zaś nie pozwala uczuciu ogrzać się w cieple własnej partykularności[12].

Tu zatem mamy tę pierwszą stronę, o której opowiadałem: tę subiektywność uczucia i bezsilną powinność, czyli właśnie to pouczanie rzeczywistości.

Państwo wiedzą, że to pojęcie pouczania rzeczywistości przez filozofię to jest taki trochę archetyp. Jeden ze znanych polskich historyków, często czytany, ukuł sobie takie powiedzenie, że filozofowie to są zawodowi naprawiacze świata[13]. Hegel pije więc właśnie do tego obrazu filozofa jako zawodowego

[12] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 12 (*Przedmowa*).

[13] Por. Paweł Jasienica, *Rzeczpospolita Obojga Narodów*, t. 3: *Dzieje agonii*, Prószyński Media, Warszawa 2007, s. 247. Por. także wykład 1 z 20.10.2020, punkt 1.7.

naprawiacza, poprawiacza świata, kogoś, kto mówi światu, jak powinien wyglądać. Pisze w ten sposób:

> Nieporozumienia dotyczą właśnie *tego stanowiska filozofii wobec rzeczywistości*; tym samym wracam więc do tego, co już przedtem mówiłem, mianowicie że filozofia, ponieważ jej zadaniem jest *zgłębienie tego, co rozumne*, okazuje się właśnie *ujmowaniem tego, co obecne i rzeczywiste*, a nie konstruowaniem czegoś *pozaświatowego* […], o czym Bóg raczy wiedzieć, gdzie miałoby się znajdować, a raczej: o czym faktycznie można powiedzieć, gdzie się znajduje, mianowicie w błędności jednostronnego, pustego rezonowania. […] nawet republika *platońska*, która uchodzi za przysłowiowy *pusty ideał*, w istocie rzeczy ujęła nie co innego, jak naturę greckiej etyczności […][14].

I tutaj dodaje, że Platon, świadom wdzierającej się zasady subiektywności, próbował ją wykluczyć w swoim *Państwie*, odbierając przynajmniej pewnym warstwom prawo własności prywatnej i tak dalej, a zatem pogwałcił ostatecznie w swojej koncepcji „wolną, nieskończoną osobowość"[15]. I dodaje Hegel: „Ale dlatego właśnie okazał się on wielkim duchem, że zasada, dokoła której obraca się moment różnicujący jego idei, była osią, dokoła której obracało się wówczas nadchodzące przeobrażenie świata"[16].

Czyli mamy taką wizję, że *Państwo* Platona nie jest żadną utopią, tylko jest uchwyceniem greckiej etyczności, greckich porządków prawnych i społecznych w żywiole myśli – abstrakcyjnym uchwyceniem tych porządków – a wszystko to, co Platon zmienia, wynika z tego, że dostrzegł on nową zasadę, która wdzierała się w klasyczne życie greckie i rozbijała je: była nią zasada nieskończenie wolnej, jednostkowej, indywidualnej osobowości. Platon próbował tę zasadę jakoś okiełznać czy wręcz wykluczyć ją ze swojego państwa. Hegel powiada – i to jest właśnie paradoksalne ujęcie – że w tym, iż Platon próbował ją wykluczyć, nie ma oczywiście nic wzniosłego. To jest raczej dowód na niepowodzenie tego projektu. Ale w tym, że dostrzegł tę zasadę i jej znaczenie, wyraża się jego wielkość, jego umiejętność rozpoznania tego, co nadchodzi, nadciąga.

Ale przede wszystkim ważne jest to, że Hegel stwierdza: to nie jest tak, że platońskie *Państwo* to jest jakaś utopia czy antyutopia, jakiś ideał przeciwstawiony rzeczywistości czy antyideał, jak chcą niektórzy, tylko to jest po prostu próba uchwycenia w myśli realnych, istniejących, klasycznych greckich porządków. A to, co jest różne od tych klasycznych greckich porządków, wynika z chęci zachowania ich za wszelką cenę przez poradzenie

[14] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 16 (*Przedmowa*).
[15] Tamże, s. 17 (*Przedmowa*).
[16] Tamże.

sobie z pewnymi wyzwaniami. Zatem filozofia, ta prawdziwa filozofia, mówi Hegel, wbrew pozorom nie konstruuje niczego w żadnych teoretycznych czy jakichkolwiek innych zaświatach, a jedynie stara się uchwycić w myślach to, co jest.

17.5 Hegel: „Co jest rozumne, jest rzeczywiste, a co jest rzeczywiste, jest rozumne"

I teraz, bezpośrednio po tych wywodach dotyczących Platona, następuje ten słynny cytat: „Co jest rozumne, jest rzeczywiste, a co jest rzeczywiste, jest rozumne"[17]. Trochę już państwu o tym mówiłem[18], więc postaram się teraz powiedzieć o tym w skrócie. Oczywiście temu jednemu zdaniu nieraz już poświęcano całe seminaria i książki i można by oczywiście to zrobić, ale nie mamy na to czasu. Krótko, proszę państwa: „Co jest rozumne, jest rzeczywiste" ma znaczyć tyle, że rozum urzeczywistnia się w świecie. To, co rozumne, urzeczywistnia się w świecie. To, co rozumne, nadaje sobie kształt realnych instytucji, realnych relacji społecznych, realnych praktyk.

Wielu komentatorów zwraca uwagę na słowo „rzeczywiste". To jest po niemiecku *wirklich* i w tym *wirklich* słychać ten źródłosłów *wirken*. *Wirken* to po prostu znaczy „działać", „oddziaływać". To, co rozumne, *wirkt*, czyli „oddziałuje" rzeczywiście w świecie. Nie jest jakimś pustym ideałem, który jest zbyt piękny i zbyt wzniosły, żeby mógł się urzeczywistnić, tylko rzeczywiście realizuje się w świecie.

Ta pierwsza część tego słynnego cytatu, „to, co rozumne, jest rzeczywiste", nie budziła może aż takich kontrowersji, ale ta druga część, to odwrócenie, że „to, co rzeczywiste, jest rozumne", budziło oczywiście ogromny opór, bo sugerowało, że Hegel wykłada tutaj jakąś filozofię afirmacji, by nie powiedzieć wręcz konformizmu – że to, co istnieje, już przez samo to, *że* istnieje, jest rozumne i my mamy się więc niejako pokłonić rzeczywistości, bo skoro ona jest rozumna, to musimy ją zaakceptować. Nie wolno nam nawet myśleć o tym, żeby ją zmieniać. Właśnie w tej drugiej części tego słynnego zdania wielu krytyków dostrzegało wyraz konserwatyzmu Hegla. Mnie się wydaje, że to są jednak jakieś bezdroża interpretacyjne.

Sam Hegel zresztą zorientował się, że tak można rozumieć tę drugą część tego zdania, i w swoich późniejszych komentarzach podkreślał, że mówiąc o tym, co rzeczywiste, nie miał na myśli wszystkiego, co istnieje. Odróżnił zatem sferę tego, co po prostu istnieje, co nazywał niemieckim słowem *Dasein* –

[17] Tamże.

[18] Por. wykład 1 z 20.10.2020, punkt 1.7.

to jest takie czyste istnienie, to, co istniejące – od tego, co *wirklich* właśnie[19]. Komuś może się wydawać, że to jest jakaś sztuczka retoryczna, dzięki której można powiedzieć: ja nie miałem na myśli wszystkiego, co istnieje, więc nie czepiajcie się mnie, że ja każę wam kłaniać się rzeczywistości. Ale kiedy się posłużymy jakimś przykładem, widać, że to nie jest sztuczka.

Hegel zresztą w wielu miejscach, również w tych późniejszych wykładach berlińskich, sam naprowadza czytelników na ten trop. Powiada coś takiego: jest wiele rzeczy, wiele instytucji przede wszystkim wokół nas, różnych praktyk, zwyczajów, tradycji, a także porządków i relacji, które istnieją, bo mają swoje historyczne wyjaśnienie. Wiemy mniej więcej, skąd one się wzięły, jak doszło do ich wytworzenia się, i one istnieją. Ale to jeszcze nie znaczy, że są rzeczywiste. Są takie – sam Hegel nie używa tego słowa, ale ja się nim posłużę, bo jest obrazowe – instytucje-zombie. Takie relacje-zombie, praktyki-zombie, które nadal istnieją, mocą rozpędu niejako, mocą historycznego pędu, który je kiedyś ustanowił, ale nie ma już w nich życia. Przede wszystkim nie ma w nich żadnego sensu ani racjonalności. Bardzo częstym przykładem, do którego Hegel wraca, jest to, że – jak powiada – on rozumie, że historycy potrafią wspaniale wyjaśniać, jak doszło do wyłonienia się instytucji niewolnictwa, ale to nie zmienia faktu – dodaje – że niewolnictwo urąga oczywiście wszelkim prawom ludzkim, a przede wszystkim urąga w sposób po prostu wyjątkowo obelżywy rozumowi[20]. Jest absolutnie nierozumne i niedopuszczalne. Na marginesie powiem – to taka aluzja – że warto byłoby, żeby to sobie w swoim czasie przeczytał na przykład Karl Raimund Popper, który kiedyś napisał o niedawno omawianej tu dialektyce panowania i służebności, że filozofia Hegla hołduje zasadzie prawa silniejszego i gloryfikuje niewolnictwo[21]. Niewolnictwo jest często przez Hegla przywoływanym przykładem czegoś, co absolutnie przeczy rozumowi. Mówię o tym dlatego, że Hegel powiada: bardzo dobrze, że historycy mi potrafią wyjaśnić, jak powstała ta instytucja. Ale dodaje złośliwie: jak oni już wyjaśnili, że to takie czy inne przyczyny historyczne do tego doprowadziły,

[19] Z notatek do wykładu wynika, że Kloc-Konkołowicz ma tu na myśli komentarz ze *Wstępu* do heglowskiej *Encyklopedii*, w którym Hegel stwierdza: „Ale co się tyczy sensu filozoficznego, to trzeba założyć przynajmniej tyle kultury, że wie się […], jeżeli chodzi o stronę formalną, iż w ogóle istnienie [*Dasein – red.*] jest częściowo *zjawiskiem* [*Erscheinung – red.*], a tylko częściowo rzeczywistością [*Wirklichkeit – red.*] (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Światosław Florian Nowicki, PWN, Warszawa 1990, s. 65 [§ 6]), por. także tenże, *Vorlesungen…*, s. 1494 (wiersze 31–32), gdzie można znaleźć następującą uwagę: „Was wirklich ist, ist vernünftig. Aber nicht alles ist wirklich was existirt […]" („To, co rzeczywiste, jest rozumne. Ale nie wszystko, co istnieje, jest rzeczywiste […]" – *red.*).

[20] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen…*, s. 1061 (wiersze 1–18).

[21] Por. Karl R. Popper, *Społeczeństwo otwarte…*, t. 2, s. 16, 300.

to ja im mogę na to odpowiedzieć, że tych historycznych przyczyn już nie ma, więc ta instytucja musi zniknąć.

Proszę to sobie odnieść do innych instytucji. Każdy niech już sobie jakąś dośpiewa. Stanowisko Hegla jest takie: one sobie może istnieją, ale jak skorupy, w których nie ma już życia. To, co rzeczywiste, jest rozumne, to znaczy – mówi – że przypisujemy tę racjonalność tylko tym instytucjom, które rzeczywiście spełniają kryteria i wymogi rozumności. W nich właśnie mamy doszukać się racjonalności, a nie we wszystkim, co istnieje.

Proszę więc być tutaj ostrożnym. Z pewnością to zdanie nie było przez Hegla zamierzone jako uzasadnienie filozofii konformizmu czy afirmacji. Chodziło tutaj raczej o to, żeby próbować doszukać się w tym, co wokół nas, w tym codziennym życiu społecznym, tego, co rozumne. Żeby nie sądzić, że idee i pojęcia są tylko jakimiś chimerami albo też że są zbyt doskonałe, zbyt wspaniałe, zbyt idealne właśnie, by mogły stać się rzeczywistością. Bowiem filozofia, zdaniem Hegla – a w naszym wypadku moglibyśmy powiedzieć: filozofia społeczna – zajmuje się ideami, które nie są tak bezsilne, aby być zaledwie czymś, co być powinno, tylko które już się jakoś urzeczywistniają.

17.6 Hegla program filozofii społecznej, cz. 1: filozofia dzieckiem swojej epoki

I stąd właśnie bierze się ten program, o którym już państwu kiedyś wspominałem – program filozofii[22] czy, jak państwo wolą, filozofii społecznej właśnie. Pozwolę sobie jeszcze raz przytoczyć ten słynny cytat, wspominałem już o tym kiedyś: „*Hic* Rhodus*, hic* saltus" – „tu jest Rodos, tutaj skacz"[23]. To było skierowane do tego, kto się przechwalał, że na Rodos wykonał wspaniały, daleki skok. „Skacz tutaj" ma więc znaczyć: twierdzisz, że potrafisz konstruować ustroje, porządki społeczne takie, jakie być powinny… Skoro potrafisz to zrobić tam, to pokaż też tutaj. Pokaż, co w tych realnych ustrojach, w tych realnych porządkach, jest racjonalnego.

I dlatego, pisze Hegel: „Pojęciowe ujęcie tego, *co jest*, stanowi zadanie filozofii, gdyż tym, *co jest*, jest rozum"[24]. W tym zdaniu skupia się jak w soczewce cała filozofia Hegla. Jak ktoś chce sobie uzmysłowić, czym jest filozofia Hegla, to niech sobie zapamięta to jedno zdanie.

[22] Chodzi o filozofię rozumianą przez Hegla jako pojęciowe ujęcie tego, co jest, tak jak przedstawione jest to niżej.

[23] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 19 (*Przedmowa*). Por. wykład 1 z 20.10.2020, punkt 1.7.

[24] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 19 (*Przedmowa*).

Proszę zobaczyć: z jednej strony skupienie się na rzeczywistości społecznej i historycznej, a nie bujanie w jakichś filozoficznych obłokach, ujęcie tego, co jest – to jest zadanie filozofii. Ale tym, co jest, jest właśnie rozum. To znaczy, że filozofia nie ma po prostu pozbierać do kupy wszystkiego, co istnieje, i po kolei opisać jakoś różne instytucje i porządki, tylko ujmując je, ma uchwycić ich racjonalną strukturę. To jest właśnie cały Hegel: tu i teraz, ta rzeczywistość, to *Diesseits*[25], ten świat doczesny, a nie jakieś zaświaty teoretyczne; ale to *Diesseits* nie w jakimś ukłonie przed dyktatem empirii, tylko w chęci zrozumienia racjonalnej struktury tego, co istnieje.

Dalej pisze Hegel:

> Co się tyczy jednostki, to każda jest niewątpliwie *dzieckiem swej epoki*: podobnie ma się rzecz z filozofią: jest ona *swoją własną epoką ujętą w myślach* [mówiliśmy już o tym kiedyś![26]– *J.K.-K.*]. Taką samą głupotą jest przypuszczać, że jakakolwiek filozofia wykracza poza swój współczesny świat, jak że jednostka może przeskoczyć przez swoją epokę, może przeskoczyć przez Rodos[27].

Filozofia musi zatem pamiętać o tym, że sama jest dzieckiem swojej epoki – tej samej epoki, którą ujmuje w myślach – że nie może jej przeskoczyć. W tym sensie, zamiast ją pouczać, powinna raczej dokonywać, jak to się dzisiaj modnie mówi, immanentnej transcendencji, to znaczy wychodzić od istniejących porządków i relacji, a jeśli przeprowadzać jakąś krytykę, to od środka, a nie od zewnątrz.

Potem pisze Hegel – to ten słynny zabieg retoryczny– „*Tu* jest róża, *tutaj* tańcz"[28], grając na podobieństwie słów *Rodos* i *rodon*, czyli nazwy wyspy Rodos oraz nazwy róży. „Tutaj jest róża, tutaj tańcz". I po co mu tutaj ta róża? To jest wszystko oczywiście bardzo zmyślnie skonstruowane, bo za chwilę dodaje: „Rozpoznać rozum jako różę na krzyżowej drodze teraźniejszości i dzięki

[25] Pojęcie to nie pojawia się w oryginalnej wersji tekstu w omawianym tu fragmencie *Zasad filozofii prawa*. Kloc-Konkołowicz zaczerpnął je prawdopodobnie z ostatniego paragrafu dzieła, gdzie Hegel mówi: „Kiedy w zaciętej walce tych różniących się między sobą królestw, których różnica osiągnęła tu swą absolutną przeciwstawność i które zarazem tkwią swymi korzeniami w *jednej* jedni i idei – kiedy w tej walce królestwo duchowe (*das Geistliche*) degraduje w rzeczywistości i w wyobrażeniu egzystencję swego nieba do ziemskiego świata [*Diesseits – red.*] i do pospolitej świeckości, królestwo świeckie (*das Weltliche*) natomiast podnosi swój abstrakcyjny byt dla siebie do poziomu myśli i zasady rozumowego bytu i wiedzy, do rozumności prawa i ustaw, przeciwieństwo to staje się *samo w sobie* czymś nieistotnym i zanikającym" (tamże, s. 338–339 [§ 360]).

[26] Por. wykład 1 z 20.10.2020, punkt 1.5.

[27] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*…, s. 19 (*Przedmowa*).

[28] Tamże.

temu móc się nią radować – takie rozumowe poznanie oznacza *pojednanie* z rzeczywistością […]"[29].

Co to znaczy? Ta rzeczywistość, która nas otacza, to jest rzeczywiście droga krzyżowa. To znaczy to nie jest nic przyjemnego: to jest jakieś kłębowisko, które nam, i nie tylko nam, na pierwszy rzut oka wydaje się zupełnie irracjonalne: jakieś wypowiedzi, jakieś zderzające się działania, wiele bezsensu. Denerwujemy się, wściekamy, codziennie słysząc te różne rzeczy. Taka jest po prostu rzeczywistość społeczna – to jest droga krzyżowa. To wszystko bardzo ciężko idzie. To nie jest bułka z masłem!

Ale na tej drodze krzyżowej szukamy róży rozumu. Gdzie ona jest? Gdzieś jeszcze Hegel ładnie mówi o hieroglifie rozumu[30] – że mamy odczytać tę rozumność z tego, co jest, chociaż to się wydaje jakąś *mission impossible*, że to będzie bardzo trudne, żeby się doszukać racjonalności w tym kłębowisku społecznych relacji i procesów. A jednak takie jest nasze zadanie.

Ale Hegel dodaje tutaj jeszcze pojęcie pojednania, tego *Versöhnung*, które oczywiście wzbudziło ogromny opór, niechęć także wielu późniejszych, poheglowskich filozofów, którzy skądinąd czuli się jakoś z Heglem związani. Na przykład szkoła frankfurcka, o której będę państwu opowiadał, bardzo nie lubiła tego momentu i całej tej koncepcji pojednania z rzeczywistością[31]. Mówiła: tutaj dopiero pokazuje się ten afirmatywny Hegel, który powiada, że rozpoznanie tego, że rozum się już jakoś w rzeczywistości realizuje, że jest już jakoś w tej rzeczywistości zawarty, pozwala nam, teoretykom, jakoś pojednać się z rzeczywistością. A frankfurtczycy powiedzą: my nie chcemy się z rzeczywistością pojednać – my chcemy być cały czas z nią na stopie wojennej i nawet jeśli Hegel ma rację, że filozofia nie powinna uciekać w jakieś utopijne rojenia, tylko powinna zajmować się tym, co tu i teraz, to jeszcze nie znaczy, że to rozpoznanie tego, iż w stosunkach społecznych jest jednak trochę racjonalności, ma nas prowadzić do jakiegoś kwietyzmu i pojednania z rzeczywistością. Sygnalizuję tutaj więc, że to pojęcie pojednania budzi duży opór.

17.7 Hegel a Marks: interpretacja czy zmiana świata?

A teraz, proszę państwa, ostatni słynny cytat, i to już jest kropka nad i:

> Aby powiedzieć jeszcze słowo o *pouczaniu*, o tym, jakim świat być powinien, to poza wszystkim stwierdzić trzeba, że filozofia przychodzi zawsze za późno.

[29] Tamże, s. 20 (*Przedmowa*).

[30] Por. tamże, s. 425 (uzupełnienie do § 279). Por. wykład 1 z 20.10.2020, punkt 1.7; wykład 2 z 27.10.2020, punkt 2.8.

[31] Por. wykład 21 z 12.05.2020.

> Jako *myśl* o świecie pojawia się ona dopiero wtedy, kiedy rzeczywistość zakończyła już swój proces kształtowania i stała się czymś gotowym. To, czego uczy pojęcie, wykazuje nieuchronnie również historia, to mianowicie, że idealność występuje jako przeciwstawna realności dopiero wtedy, gdy rzeczywistość osiągnęła swą dojrzałość, i że idealność buduje sobie w postaci królestwa intelektualnego ten sam świat ujęty w jego substancji. Kiedy filozofia o szarej godzinie maluje swój świt, wtedy pewne ukształtowanie życia już się zestarzało, a szarością o zmroku nie można niczego odmłodzić; można tylko coś poznać. Sowa Minerwy wylatuje dopiero z zapadającym zmierzchem[32].

Ta sowa to wylatuje już właściwie nie tylko ze zmierzchem, ale w środku nocy, kiedy najczęściej nagrywam dla państwa te wykłady![33]

Proszę państwa, filozofia zawsze przychodzi za późno. I to jest oczywiście konsekwentne, bo jeśli filozofia jest zawsze dzieckiem swojej epoki, jeżeli jest ujęciem swojej epoki w myślach, podniesieniem na najwyższy teoretyczny szczebel pewnych porządków i relacji, to ona może tę rzeczywistość tylko rozpoznać i dogłębnie poznać, a nie może już jej odmłodzić, nie może jej zmienić. Słynna teza marksowska o Feuerbachu, ta słynna teza: „Filozofowie do tej pory tylko w różny sposób interpretowali świat, chodzi jednak o to, aby go zmienić"[34] – jest, można powiedzieć, bezpośrednią polemiką z tym właśnie przeczytanym fragmentem.

Ja już chyba kiedyś państwu o tym wspominałem, ale to jest piękna anegdota i wierzę, że jest prawdziwa. Manfred Frank[35] opowiadał mi, że kiedyś w tym kontekście zacytował tę marksowską tezę o Feuerbachu nie kto inny jak Martin Heidegger. Ponoć podczas uroczystości jubileuszowych Hansa-Georga Gadamera, w wypełnionej po brzegi sali na uniwersytecie w Heidelbergu, Martin Heidegger wyciągnął z teczuszki książkę, otworzył ją i swoim szwarcwaldzkim śpiewnym głosem powiedział: „Filozof Karol Marks powiada: «Filozofowie tylko na różne sposoby interpretowali świat, chodzi zaś o to, aby go zmienić»". I Martin Heidegger zamknął Marksa, schował książkę do teczuszki i powiedział: „Ja też tak sądziłem, ale Hans-Georg Gadamer przekonał mnie, że lepiej jest jednak, jak filozofowie zajmują się interpretacją świata".

---

[32] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*…, s. 21 (*Przedmowa*).

[33] Mowa o figurce widocznej w kadrze nagrania, por. *Przedmowa*, s. 10.

[34] Dokładnie w polskim tłumaczeniu: „Filozofowie rozmaicie tylko *interpretowali* świat; idzie jednak o to, aby go *zmienić*" (Karol Marks, *Tezy o Feuerbachu*, b.tłum., w: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 3, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 8).

[35] Manfred Frank – niemiecki filozof, badacz m.in. idealizmu niemieckiego, zaliczany do tzw. szkoły heidelberskiej.

Heidegger oczywiście pił do własnych wcześniejszych wyborów politycznych i tego, co z nich wyniknęło[36]. Opowiadał mi o tym wszystkim profesor Manfred Frank, który twierdził, że widział tę scenę na własne oczy, stojąc z czerwonym sztandarem w szpalerze czerwonych sztandarów w ramach protestu przeciwko wizycie Martina Heideggera w Heidelbergu. Ale ponoć te słowa Heideggera wywarły tak duże wrażenie na nim i jego kolegach, że nie wiedząc, co zrobić, obrócili się w lewo i z tymi czerwonymi sztandarami opuścili salę.

Może słyszeli państwo tę anegdotę. Ja ją bardzo lubię. Zwłaszcza wyobrażam sobie to zdumienie, kiedy nagle Martin Heidegger zaczął cytować Marksa. Ale zostawmy to.

Marks ewidentnie polemizuje z tym poglądem, który tutaj mamy wyłożony: filozofia nie zmienia świata, tylko go interpretuje, nie ma takiej siły, żeby ten świat zmienić, ponieważ przychodzi już zawsze za późno. Sowa Minerwy wylatuje wraz z zapadającym zmierzchem, czyli wtedy kiedy już nic się zmienić nie da i kiedy pewna formacja kulturowa i historyczna dobiega już końca.

Niektórzy wyczuwają, że to jest właśnie konserwatywny Hegel, który powiada filozofom: nie próbujcie nic zmieniać, bo nie dacie rady. Ale wśród interpretatorów Hegla są też tacy, którzy powiadają, że tu jest moment krytyczny, bo skoro pewna postać świata znajduje swój wyraz w dziełach filozoficznych, to znaczy, że ta postać świata już się właśnie skończyła – a trudno o lepszą krytykę. W tym sensie, wracając do wcześniejszego przykładu, platońskie *Państwo* jest nie tylko uchwyceniem greckiej etyczności na sposób filozoficzny, ale też podzwonnym dla tej etyczności. Platońskie *Państwo* sygnalizuje, że ta etyczność się właśnie kończy. To ciekawa myśl, prawda? Że coś, co w pewnym sensie znajduje swoje apogeum w postaci teoretycznego przedstawienia, jednocześnie jako pewna realna formacja społeczna i kulturowa właśnie się kończy.

17.7* Uzupełnienie (fragment wykładu z 07.04.2020)

We współczesnej wersji, w tym nawiązaniu do Hegla – wspominałem na przykład Axela Honnetha – jest oczywiście taka sugestia, że filozofia może czerpać swoją moc do zmiany z tego, że będzie pokazywać, jak dalece to, co racjonalne, zdołało się już zrealizować w tych instytucjach i praktykach, a co nie zostało w nich jeszcze zrealizowane[37] – jaka część tej obietnicy, tego projektu racjonalności zostaje jeszcze do zrealizowania. Kiedy rekonstruujemy to, co racjonalne, z kłębowiska bieżących wydarzeń, sytuacji i procesów,

[36] W 1933 r. Martin Heidegger wstąpił do NSDAP, w tym samym roku objął urząd rektora uniwersytetu we Fryburgu Bryzgowijskim i – przynajmniej początkowo – aktywnie popierał ruch nazistowski. W kwestii związków filozofii Heideggera z narodowym socjalizmem zob. m.in. Peter Trawny, *Heidegger i mit żydowskiego spisku*, tłum. Wawrzyn Warkocki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017; Cezary Wodziński, *Heidegger i problem zła*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007.

[37] Por. wykład 1 z 20.10.2020, punkt 1.8.

które czasem na pierwszy rzut oka wydają się nam zupełnie pozbawione sensu, to rekonstruujemy coś, co jest jeszcze w toku, co jeszcze jest nie do końca zamknięte, co, można powiedzieć, może jeszcze lepiej tę ideę w świecie zrealizować. Tutaj Honneth wykracza już, jak sądzę, poza Hegla, choć inspiruje się nim w tym swoim myśleniu, że – jak on to ładnie nazywa – filozofia społeczna może być filozofią krytyczną, ale tylko trochę ponad horyzontem istniejących instytucji i procesów społecznych. Podkreślmy: trochę ponad horyzontem – niezbyt wysoko, żeby nie zacząć fruwać, tylko żeby się poruszać blisko tych procesów, blisko instytucji i zobaczyć, czy ta obietnica wolności, autonomii i samodzielności jednostek w pełni już się zrealizowała, czy jeszcze nie.

17.8 Hegla program filozofii społecznej, cz. 2: badanie pojęć

Tyle, jeśli chodzi o tę przedmowę. Mam nadzieję, że teraz już państwa nikt nie zbije z pantałyku, pytając, co też ten cały Hegel ma na myśli, wygłaszając te różne znane stwierdzenia, o tym, że co jest rozumne, jest rzeczywiste, o tej sowie, co lata o zmroku i tak dalej. Teraz już państwo, obudzeni w środku nocy, będą dokładnie wiedzieli, jak wytłumaczyć komuś, kto zada to pytanie, co Hegel ma na myśli. Mamy zatem wyłożony pewien program filozofii. Filozofii prawa, ale myślę, że też szerzej, filozofii społecznej. Teraz Hegel przechodzi do wskazania fundamentalnego dla swojej filozofii prawa pojęcia i powiada: skoro powiedzieliśmy sobie, że filozofia ma jakoś dotrzeć do tej racjonalnej struktury, która już w tych realnych stosunkach społecznych i państwowych jakoś tam istnieje, dokopać się do niej, to znaczy, że charakter spojrzenia filozoficznego to jest charakter pojęciowy[38]. Filozofia posługuje się pojęciami i bada pojęcia. I powiada Hegel: tak, filozofia zajmuje się pojęciami, ale trzeba mieć jasność, co to znaczy:

> Filozofia zajmuje się ideami, a przeto nie tym, co zwykło nazywać się *tylko pojęciami* […] jedynie pojęcie (nie to, co się często w ten sposób nazywa, chociaż jest tylko abstrakcyjnym określeniem rozsądkowym) jest właśnie tym, co posiada rzeczywistość i to mianowicie w ten sposób, że samo ją sobie nadaje. Wszystko, co nie jest taką przez samo pojęcie założoną *rzeczywistością*, jest [tylko – *tłum.*] przemijającym istnieniem, zewnętrzną przypadkowością […][39].

[38] Por.: „Przedmiotem *filozoficznej nauki prawa* jest *idea prawa*, pojęcie prawa i jego urzeczywistnienie" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 23 [§ 1]).

[39] Tamże.

17.8* Uzupełnienie (fragment wykładu z 21.04.2020)
Ten wątek istniejących pojęć – pojęć, które się naprawdę rozwijają (pojęcie rozwija się w ideę) – jest przede wszystkim polemiczny wobec pewnej tradycji kantowskiej, pewnej postaci filozofii kantowskiej. Hegla od początku jego działalności filozoficznej niesłychanie irytowała taka wersja idealizmu, z której wynikałoby, że prawda, dobro – te podstawowe kategorie filozoficzne – to są tylko jakieś problemy, jakieś kategorie, które istnieją gdzieś poza światem, świat im nigdy nie dorównuje, one się w nim właściwie nie przejawiają, a jeśli – to tylko w formie jakiegoś obowiązku, powinności, jakiejś li tylko idei, z którą rzeczywistość nie wytrzymuje porównania. Hegel protestował przeciwko takiemu myśleniu o ideach jako o czymś zaledwie regulatywnym, do czego możemy się tylko asymptotycznie zbliżać, co jednak nigdy w samym świecie się nie urzeczywistnia, sądził bowiem, że to jest oczywiście podstawa filozofowania, które on odrzuca, czyli takiego, które buduje sobie jakiś pojęciowy zamek gdzieś poza rzeczywistością społeczną, a potem próbuje porównywać z rzeczywistością tę swoją idealną konstrukcję jako pewną powinność.
[…] Tutaj opowiadam taką piękną anegdotę. Dwa, trzy lata temu do Polski na moje zaproszenie przyjechał profesor Walter Jaeschke[40] – jeden z najwybitniejszych specjalistów w dziedzinie badań nad Heglem. Kiedy wygłaszał swój wykład, w pewnym momencie podniósł głowę znad kartki i powiedział: „Bo Hegel oczywiście nie jest idealistą. Mam nadzieję, że to jest dla wszystkich jasne". Po sali przeszedł lekki szmer, lekkie śmiechy, bo jednak u nas ciągle pokutuje ten przeciwstawny sąd. No więc: to nie jest jasne, przynajmniej u nas.

17.9 Hegel: wola a myślenie, filozofia języka

Znowu daje o sobie znać to wyjątkowo przewrotne i prowokacyjne heglowskie stanowisko, że pojęcia to nie są jakieś wyblakłe kopie empirycznych zdarzeń czy faktów, czy jakichś obiektów, tylko pojęcie jest tym, co samo ustanawia swoją rzeczywistość. Ktoś może powiedzieć: no i co? Profesor Kloc-Konkołowicz mówił, że to nie jest idealizm obiektywny, a co to jest? Jeśli najpierw są jakieś pojęcia i one sobie nadają rzeczywistość – przecież to idealizm obiektywny.

Może warto przytoczyć w tym kontekście komentarz Hegla. Właśnie na tym polega przydatność tych ustnych komentarzy, tych wykładów, które Hegel wygłaszał. Te uzupełnienia mogą państwo akurat znaleźć w polskim wydaniu *Zasad filozofii prawa* na końcu tej całej książki. Edytorzy nieufnie się do nich odnosili, dlatego autor przekładu i wydawcy zastanawiali się tak: dać to czy nie dać? Może damy na końcu. A właśnie to są rzeczy absolutnie pasjonujące.

[40] Walter Jaeschke (1945–2022) – niemiecki profesor filozofii, wybitny badacz Hegla. Kierownik Archiwum Heglowskiego na Uniwersytecie Ruhry w Bochum, odpowiedzialnego za wydanie dzieł zebranych Hegla przez Północnonadreńsko-Westfalską Akademię Nauk i Sztuk (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Gesammelte Werke*, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und der Künste–Felix Meiner Verlag, Hamburg od 1968).

Tutaj Hegel zmierza do tego – nie będę tego przed państwem ukrywał, bo to nie żaden kryminał – że podstawą porządków prawnych, społecznych i państwowych jest pojęcie wolnej woli. Żebyśmy mieli jasność, znowu, ja wiem, że wielu z państwa ma jakieś takie… Może akurat nikt z państwa nie, ale ciągle jeszcze w naszym kraju pokutują takie wyobrażenia o Heglu, że to pruski filozof państwa. A co może leżeć u podstaw filozofii prawa takiego pruskiego filozofa państwa? Porządek. *Ordnung*. Ale: podstawą heglowskiej filozofii prawa jest pojęcie wolnej woli – wolności, a wolność to jest wolna wola, mówi Hegel, nie ma wolności bez woli, to jest jakaś abstrakcja w złym tego słowa znaczeniu.

Żeby jakoś wyjaśnić, czym jest ta wola i jak ona się ma do myślenia, a zatem właśnie do operowania pojęciami, Hegel pisze – a właściwie mówi – rzeczy zupełnie niebywałe. To brzmi momentami naprawdę jak jakiś wykład pragmatyzmu, a nie żadnego idealizmu. Proszę posłuchać. Może to trochę dłuższy fragment, ale naprawdę warto go posłuchać:

> Co się tyczy natomiast związku między wolą a myśleniem, to należy na ten temat powiedzieć co następuje: Duch jest w ogóle myśleniem, a myślenie odróżnia człowieka od zwierzęcia. Ale nie należy sobie tego wyobrażać w ten sposób, że człowiek jest z jednej strony istotą myślącą, a z drugiej chcącą, że w jednej kieszeni chowa myślenie, a w drugiej chcenie [Piękne, prawda? Że w jednej kieszeni mamy myślenie, a w drugiej chcenie – *J.K.-K.*] […]. Różnica między myśleniem a wolą to tylko różnica między teoretycznym a praktycznym zachowaniem się człowieka [James, Dewey czy jakiś Peirce mogliby się podpisać przecież pod tym zdaniem! – *J.K.-K.*]; nie są to bynajmniej dwie władze, lecz wola jest szczególnym modusem myślenia: jest myśleniem jako takie, które przekłada siebie na istnienie […].
>
> Różnica między myśleniem a wolą może być wyrażona w następujący sposób: Myśląc o jakimś przedmiocie, zamieniam go w myśl i pozbawiam go momentu zmysłowego; zamieniam go w coś, co w sposób istotny i bezpośredni jest moje[41].

Czyli Hegel ma takie wyobrażenie, że gdy myślimy o jakichś przedmiotach, nadajemy im formę ogólności, bo myśli są ogólne. Przez to pozbawiamy je czysto zmysłowego momentu. Porównuje to nawet do procesu pochłaniania czegoś, pożerania, takiej immanentyzacji. Wciągamy te przedmioty niejako w siebie i nadajemy im ogólny charakter[42].

[41] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 343–344 (uzupełnienie do § 4).

[42] Por. tamże.

W dodatku, proszę państwa, tam w tle kryje się jeszcze filozofia języka. Jak to było we wczesnych wykładach jenajskich, gdzie Hegel mówi takie ładne zdanie: „Osioł jest tonem" czy „Lew jest tonem"[43].

Co to znaczy? To znaczy, że jest słowem, że jest nie tylko po prostu zewnętrznym bytem, jakimś zwierzęciem, ale jest też naszym pojęciem, naszym słowem. My przez to oswajamy świat, że nazywamy go, nadajemy jego częściom ogólne nazwy i przez to zaczynamy nad tym panować, bo uwewnętrzniamy, immanentyzujemy ten świat. Znosimy różnice między tym, co na zewnątrz, a tym, co w nas.

I teraz, proszę posłuchać, to „pojęciowe ujęcie jest owym przewierceniem przedmiotu […]"[44]. Proszę zobaczyć, jaką metaforą posługuje się Hegel. Jak to pierwszy raz czytałem w polskim tłumaczeniu, pomyślałem sobie: nie, to niemożliwe – naprawdę „przewierceniem"? Potem sprawdziłem i rzeczywiście: Hegel, i to wielokrotnie, również w tych późniejszych wykładach, używa niemieckiego słowa *Durchbohren*. Rzeczywiście to jest „przewiercić", jak wiertarką. Myślenie jako przewiercanie przedmiotów – przecież to jest naprawdę sztafaż pojęć rodem z pragmatyzmu.

> [pojęciowe ujęcie jest owym przewierceniem przedmiotu – *red.*], wskutek którego przestaje on być czymś mi przeciwstawnym i któremu odebrałem to, co było jego własnym, co miał dla siebie jako mi przeciwstawny. Jak Adam powiada do Ewy: to kość z kości moich i ciało z ciała mego, tak też mówi duch: to duch z ducha mego – i obcość znikła[45].

17.10 Hegel a Teoria Wiedzy Fichtego

To jest ta sama myśl – mówiliśmy już o tym wcześniej – to jest coś, co Fichte odziedziczył po Kancie i mówi: nie mogę rozmawiać z tymi pomylonymi kantystami niektórymi, którzy nie zrozumieli Kanta, i z tymi dogmatykami[46]. Oni mi mówią, że teraz ja mam porównywać moje myśli z rzeczywistością. Jak ja mam to zrobić? Ja nie mogę wyjść poza obszar rozumu. A ponieważ Fichte myśli sobie: no tak, ale znowu ktoś myśli, że rozum siedzi gdzieś w czaszce… Może powiem inaczej: nie możemy opuścić obszaru wiedzy. Wszystko, co robimy i mówimy, dokonuje się w obrębie wiedzy. Dlatego – mówi Fichte – ja użyję innej nazwy, żeby wam to uświadomić, drodzy czytelnicy: filozofia to jest

[43] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, red. Rolf-Peter Horstmann, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987, s. 175 (wiersz 25).

[44] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 344 (uzupełnienie do § 4).

[45] Tamże.

[46] Por. wykład 15 z 02.03.2021, punkt 15.2.

Teoria Wiedzy[47]. Nie mogę mieć teorii przedmiotów poza wiedzą, bo jak mówię o przedmiotach, to już jestem w obrębie wiedzy.

17.11 Hegel: aktywność Ja a przeciwieństwo podmiot–przedmiot

Hegel nie mówi tutaj nic innego, jak tylko to, że my się cały czas poruszamy w obrębie tego, co jest z ducha… Ale co to znaczy: z ducha? Żeby to nie były znowu jakieś spirytyzmy czy coś takiego. Nie, nic z tych rzeczy. Z ducha, czyli w obrębie myślenia. My się cały czas poruszamy w obrębie myślenia. To jest już chyba jasne. I to myślenie znosi obcość przedmiotów, znosi obcość świata w ten sposób, że ten świat nazywa, kawałkuje pojęciowo i tym sposobem oswaja go i immanentyzuje.

Ktoś może zapytać: no dobrze, ale co z tego wynika? Chodzi o to, że Hegel opisuje ten proces jako *aktywność*, czasami też jako *pracę*, a na pewno jako *działanie*. Myślenie jest działaniem, przewiercaniem przedmiotów naszymi pojęciami i znoszeniem ich obcości.

Dalej pisze Hegel tak:

> Każde wyobrażenie jest pewnym uogólnieniem, a uogólnianie jest czymś, co przynależy myśleniu. Uczynić coś ogólnym, znaczy ująć je myślą. […] Kiedy mówię Ja, to odrzucam przez to wszelką szczegółowość – charakter, usposobienie, wiedzę, wiek. „Ja" jest czymś zupełnie pustym, jest punktem, czymś prostym, ale w tej prostej niezłożoności czymś czynnym[48].

Proszę państwa, tu są piękne rzeczy. Ja jest czymś pustym, niezłożonym, ale w tej niezłożoności czymś czynnym – przecież to jest kantowska transcendentalna jedność apercepcji: Ja jako coś pustego, niezłożonego, ogólnego, ale w tej ogólności nie jakiegoś wyblakłego, pasywnego i biernego, tylko czynnego, właśnie ustanawiającego cały obszar doświadczenia. Kant, Fichte, nawet Ludwig Wittgenstein, jak państwo zajrzą do jego pism, z tym Ja, które niczym oko, takie czynne oko, obejmuje całe… samo dla siebie niewidoczne, ale działające przez cały czas[49].

---

[47] Por. Johann Gottlieb Fichte, *Teoria Wiedzy. Wybór pism*, t. 1, tłum. Marek J. Siemek, *Aneks* tłum. Jan Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, rozdz. „O pojęciu Teorii Wiedzy, czyli tak zwanej filozofii", s. 16–36, w tym w szczególności § 1 (s. 16–25).

[48] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 344 (uzupełnienie do § 4).

[49] Na nagraniu Kloc-Konkołowicz przerywa rekonstrukcję metafory oka u Wittgensteina (por. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. Bogusław Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 65 [5.633–5.6331]).

> Przede mną rozpościera się wielobarwny obraz świata: staję przed nim jako mu przeciwstawny i w tym swoim odnoszeniu się do niego znoszę to przeciwieństwo, przemieniam całą tę treść w coś, co jest moje. [Właśnie tak immanentyzuję, pożeram niejako – *J.K.-K.*]. „Ja" jest w świecie u siebie w domu, kiedy zna ten świat, a szczególnie wtedy, kiedy go pojęciowo ujęło. […]
> Praktyczne odnoszenie rozpoczyna natomiast od myślenia, od samego Ja […]. Kiedy mój stosunek jest praktyczny, kiedy jestem czynny, tzn. kiedy działam, określam sam siebie, a określać siebie znaczy właśnie zakładać różnicę. Ale różnice, które zakładam, są […] moimi różnicami […], a cele, do których dążę, są moimi celami. Kiedy potem nawet te określenia i różnice puszczam wolno [to jest tak tutaj przetłumaczone, ale można powiedzieć: „przenoszę je w świat" – *J.K.-K.*], to mimo wszystko pozostają one moimi określeniami i różnicami; są one tym, co ja uczyniłem, co ja zrobiłem, noszą ślady mojego ducha[50].

Co z tego wynika? To, że te dwa procesy, te dwie formy – myślenie, działanie – za każdym razem znoszą różnice między światem a Ja. Znoszą sztywne przeciwieństwo między podmiotem i przedmiotem.

17.11* Uzupełnienie (fragment wykładu z 21.04.2020)

Myśląc, jestem czynny, to jest pewna działalność – mówi Hegel – a z kolei moje działanie jest zawsze też myśleniem, ponieważ jest realizacją pewnego celu, który sobie założyłem, wprowadzeniem rozdźwięku w świat, różnicy, którą najpierw ustanawiam w sobie. Za każdym razem jednak chodzi o zniesienie tego naiwnego przeciwstawienia podmiotowo-przedmiotowego.

Pozwolę sobie sięgnąć jeszcze do tych późniejszych wykładów. To, co tu głównie cytuję, to są zapisy z 1820 roku, a w latach 1824–1825 Hegel, komentując ten punkt swojej filozofii prawa, dodaje jeszcze raz, że to pojmowanie jest takim przewiercaniem przedmiotu[51]. Znowu odwołuje się do tego Adamowego gestu nazywania rzeczy, do takiego uogólniania. Potem powiada tak: bo nawet „człowiek jest tylko ogólnym wyobrażeniem, *es giebt nicht den Menschen*"[52] – nie ma człowieka jako takiego. Foucault, który tak napisał[53], zdenerwował Witolda Gombrowicza. Gombrowicz napisał, chyba w *Dzienniku*, że jakiś pan Foucault pisze, że nie ma człowieka – to ja przyjdę do niego i mu powiem, że jest[54]. Nie ma człowieka – pisze Hegel – „Człowiek, który jest [nam –

[50] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 344–345 (uzupełnienie do § 4).

[51] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen…*, s. 1068 (wiersz 13).

[52] Tamże (wiersze 32–33), tłum. a vista J.K.-K.

[53] Por. Michel Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. Tadeusz Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 307.

[54] Dokładnie: „Taki pan Foucault, który pozwala sobie na stwierdzenie, że człowiek nie istnieje, wygłasza oczywiście paradoks i wie o tym. A jednak to, co mówi, pozostaje

> *J.K.-K.*] dostępny [w empirii – *J.K.-K.*], jest zawsze w jakimś wieku, zawsze jakoś wygląda, ma taką czy inną określoność"[55].
> W innym miejscu, znowu w takich ustnych komentarzach do swoich wykładów z antropologii, Hegel powiada w pewnym momencie, że przecież nie możemy być przyjaciółmi w ogóle, braćmi w ogóle, siostrami w ogóle – my zawsze jesteśmy przyjaciółmi, braćmi, siostrami, żonami, mężami, partnerami konkretnych osób[56]. Można by zapytać: co w tym takiego odkrywczego? Ale dalej Hegel mówi: i my jesteśmy tymi relacjami[57], człowiek, ten konkretny, jest tymi relacjami. Tego ogólnego człowieka nie ma. To jest pojęcie, które jest ważne, potrzebne, ale przecież jego w empirii nie ma. Proszę zobaczyć, ile tutaj znacznie późniejszych koncepcji, pomysłów jest antycypowanych przez Hegla.

Później Heidegger i różni postheideggerowscy filozofowie będą mówili: my się uwolniliśmy od bagażu tej filozofii świadomości, w której był ten podmiot i przedmiot, a my mówimy: jaki podmiot, jaki przedmiot? To jest wszystko bardzo niedobre, to bardzo niedobre słownictwo! My mamy to *Dasein* rzucone w świat.

Ale to jest wyważanie otwartych drzwi, bo tu jest dokładnie to samo. Ja jest zawsze już u siebie w świecie i tą swoją bytność w świecie realizuje na dwa sposoby, za każdym razem znosząc jakiekolwiek sztywne różnice między tym, co zewnętrzne, a tym, co wewnętrzne, przez myślenie, które jest czymś aktywnym, a nie pasywnym zbieraniem jakichś zewnętrznych bodźców i reagowaniem na nie, i przez działanie, które jest czymś zawsze też intelektualnym, bo jest przekładaniem naszych pojęć na praktykę. Ja znoszę różnice między światem zewnętrznym a sobą, czyli duchem, czyli myśleniem, zarówno w ten sposób, że immanentyzuję treści i nadaję im ogólną formę, jak i w ten sposób, że najpierw właśnie, odróżniając się od świata, ustanawiając własne cele, wpuszczam te swoje pojęcia, założenia, cele i plany do świata i zostawiam swoje ślady w świecie, a w konsekwencji te ślady i ten świat nie są już mi obce, bo mam już do czynienia z moimi własnymi działaniami, z moimi własnymi czynami.

---

dla niego prawdą do momentu, w którym po raz pierwszy zabolą go zęby: wtedy będzie pewny swojego istnienia i w ten sposób jego filozofia utraci wszelkie znaczenie" (Witold Gombrowicz, *Gombrowicz. Forma i rytuał [wywiady Piera Sanvio]*, tłum. Katarzyna Bielas, Francesco M. Cataluccio, w: tenże, *Publicystyka, wywiady, teksty różne 1939–1963*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1997, s. 394).

[55] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen…*, s. 1068 (wiersze 33–35), tłum. a vista J.K.-K.

[56] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830*, *Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen* (tenże, *Werke,* t. 10, red. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986*,* s. 144 (§ 406, *Zusatz*).

[57] W oryginale: „Ich *bin* dieser ganze Kreis von Bestimmungen […]" („Ja *jestem* tą całą sferą określeń […]" – *red.*), tamże.

Tak czy owak znoszę przeciwieństwo i sztywne granice między tym, co podmiotowe, i tym, co przedmiotowe. Na dwa sposoby: przez immanentyzację zewnętrzności i przez uzewnętrznienie moich celów w działaniu.

A zatem, proszę państwa, myślenie jest czymś aktywnym, jest rodzajem działania, a działanie nie może obyć się bez myślenia. Nie ma czegoś takiego jak wola bez myślenia,

> nie można bowiem [pisze Hegel – *J.K.-K.*] mieć woli bez inteligencji. Przeciwnie wola zawiera w sobie odnoszenie się teoretyczne: wola określa bowiem samą siebie. Określenie to jest początkowo czymś wewnętrznym; to, czego chcę, wyobrażam sobie, jest przedmiotem dla mnie. […] Ale zupełnie tak samo nie można bez woli odnosić się do świata teoretycznie, czyli myśleć; albowiem skoro myślimy, jesteśmy właśnie czynni[58].

Proszę państwa, przeczytałem państwu te fragmenty z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że to jest coś niebywałego. Proszę zobaczyć, nie dajmy się złapać w pułapkę podręcznikowych schematyzmów: tu jakiś idealizm obiektywny Hegla, tam gdzieś pragmatyści. A przecież okazuje się, że nie tam gdzieś, tylko oni mieszkają obok siebie, a może nawet w tym samym pokoju. Charles Sanders Peirce w swoich pismach, w takim rozdziale, który nosi tytuł „Człowiek, znak", pisze:

> Stąd właśnie przełomowa siła idealizmu jako stanowiska antykartezjańskiego […], zarówno w jego wersji empirystycznej (Berkeley, Hume), jak i w jego wersji noologicznej (Fichte, Hegel). Proponowane przeze mnie stanowisko ma właśnie bezpośrednio idealistyczny charakter […][59].

Charles Sanders Peirce!

> **17.11* Uzupełnienie (fragment wykładu z 21.04.2020)**
> Raz jeszcze, odnosząc się do relacji między teoretycznym i praktycznym nastawieniem, Hegel powiada, że o ile teoria jest zmniejszaniem różnicy, o tyle praktyka jest wypuszczaniem tej różnicy[60]. Hegel powiada: wprawdzie się mówi, że jestem bardziej wolny wtedy, kiedy jestem praktyczny, ale tutaj właśnie ja wypuszczam tę swoją różnicę, którą ustanowiłem w sobie, z ręki[61]. Ona wpada w świat, w którym dzieją się różne

[58] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 345 (uzupełnienie do § 4).

[59] Charles Sanders Peirce, S*ome Consequences of Four Incapacities*, w: tenże, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, t. 5: *Pragmatism and Pragmaticism*, t. 6: *Scientific Metaphysics*, red. Charles Hartshorne, Paul Weiss, The Belknap Press of Harvard UP, Cambridge, MA 1960, s. 186, tłum. J.K.-K., prawdopodobnie a vista.

[60] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen…*, s. 1069–1070.

[61] Por. tamże, s. 1070 (wiersze 24–29).

rzeczy, nie zawsze takie, jak zamierzaliśmy, dlatego powiada: „To, co zrobiłem, to jest […] moje, ale [już nie w moim ręku – *J.K.-K.*], już nie podlega [w pełni – *J.K.-K.*] mojej władzy"[62]. Tak czy owak, jak państwo widzą, tutaj nie chodzi tylko o to, że pojęcia nie są czymś pozaświatowym albo tylko tkwiącym w naszej głowie, co nie może się jakoś zrealizować w świecie, ale też między chceniem a myśleniem nie ma jakiejś fundamentalnej przepaści. Myślenie jest rodzajem działania – proszę zobaczyć, to też jest swego rodzaju pozostałość po Kancie i Fichtem. Jeżeli Hegel jest idealistą, to w tym właśnie sensie – myślenie jest rodzajem działania, a działania nie możemy w ogóle uchwycić bez myślenia. Nie ma woli bez myślenia – to oczywiście w tym polemicznym kontekście wobec romantycznych czy pseudoromantycznych koncepcji, w których się właśnie uczucia, chcenie myśleniu przeciwstawiają.

17.12 Hegel: wolność a prawo, cz. 1: racjonalność prawa

Ten cytat z Peirce'a to oczywiście ciekawostka. Przytoczyłem te poprzednie fragmenty przede wszystkim po to, abyśmy unikali uproszczeń, ale też dlatego, że to, co teraz powiem, ma bezpośredni wpływ na dalszy ciąg naszych wykładów. Z tego oczywiście wynika, że jeśli prawo jest oparte na pojęciu woli, a wola jest drugą stroną tego samego medalu, którego pierwszą stroną jest myślenie – jeśli to są tylko dwie perspektywy określające tę samą aktywność – to w takim razie prawo nie może być oparte na emocjach, uczuciach, jakichś tradycjach, zwyczajach, objawieniach, nie wiem czym jeszcze. Ono może być oparte tylko i wyłącznie na *myśleniu*. Prawo jest racjonalne – mówi Hegel – z samej swojej definicji, bo skoro prawo odnosi się do wolnej woli i do niczego innego nie może się odnosić, a nie ma wolnej woli bez myślenia, to prawem rządzą, i powinny rządzić, wyłącznie racjonalne kategorie. Proszę zobaczyć, to ma kolosalne znaczenie dla całego późniejszego wykładu. Prawo musi być racjonalne i oparte wyłącznie na racjonalnych kategoriach.

17.12* Uzupełnienie (fragment wykładu z 21.04.2020)

Hegel często walczy na dwa fronty. Tak samo tutaj – z jednej strony przeciwko prawnemu idealizmowi, ale z drugiej też przeciwko prawnemu pozytywizmowi. Tutaj pozwolę sobie znowu zacytować: „Podłożem prawa jest w ogóle to, co *duchowe*, a jego bliższą dziedziną i punktem wyjścia – *wola*, która jest wolna, tak iż wolność stanowi substancję i określenie prawa, a system prawny jest królestwem urzeczywistnionej wolności, jest światem ducha z niego samego wytworzonym jako jakaś druga natura"[63]. Tu są dwa ważne elementy. Po pierwsze cały system prawny oparty jest na pojęciu wolnej woli. To bardzo ważne, by to zrozumieć. Wykłady Hegla z filozofii prawa zakładają, że cały system prawa w najbardziej skomplikowanych, wyrafinowanych miejscach, obszarach zawsze jest odniesiony do pojęcia wolnej woli. Wszystko jest na niej oparte. Często

[62] Tamże (wiersze 29–30), tłum. a vista J.K.-K.

[63] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*…, s. 32–33 (§ 4).

się wyśmiewano czy drwiono z Hegla, że do czego potrzebny jest ten monarcha konstytucyjny, o którym Hegel pisze pod koniec wykładów, skoro sam przyznaje, że właściwie osobowość tego monarchy, jego cele, charakter nie mają większego znaczenia, bo jego rolą jest tylko złożenie podpisu pod gotowym już dokumentem, ustawą, która została wygenerowana w racjonalny sposób przez odpowiednie gremia[64]. Dlatego zresztą Hegel uważa, że to może nawet być monarcha dziedziczny – to nie ma znaczenia, nie są potrzebne wybory, bo ten monarcha stawia tylko kropkę nad i[65]. Dlaczego w takim razie monarcha jest potrzebny? No właśnie – monarcha jest potrzebny, bo jest *podmiotem*.

Tak wracając do kategorii weberowskich – pamiętają państwo, Weber mówił o coraz większym umaszynowieniu pewnych procesów społecznych[66]. Racjonalność staje się coraz bardziej nieprzenikniona. Są te wszystkie gremia, procedury – dzisiaj także ustawę się najpierw pisze, potem nad nią dyskutuje i głosuje; to jest skomplikowana procedura. Na końcu jednak jest indywidualny podpis. On z punktu widzenia Hegla jest potwierdzeniem podstawowej zasady wolności jednostkowej woli. Widać, że ten cały gmach opiera się na tej zasadzie wolnej woli właśnie.

Ten drugi element to jest ta druga natura.

17.13 Hegel: pojęcie wolnej woli

Proszę państwa, teraz Hegel przechodzi do bliższego omówienia pojęcia wolnej woli. Tutaj dodam jeszcze na marginesie, bo to też jest ciekawe, Hegel wykonuje dwa ruchy – też niesłychanie, powiedziałbym, nowoczesne i, jak to u Hegla, prowokacyjne i zaskakujące. Z jednej strony mówi tak: niektórzy się tak zachowują, jakby mogli mówić o woli i zastanawiać się, czy ona jest wolna. To jest trochę zabawne, mówi Hegel, bo to tak, jakby zastanawiać się, czy ciało jest rozciągłe, podczas gdy istotą cielesności jest rozciągłość[67]. Tak samo istotą woli jest wolność, mówi Hegel. Oczywiście, jak ze wszystkimi pojęciami możemy uprawiać żonglerkę i możemy sobie podzielić pojęcie wolnej woli na dwa pojęcia: wolności i woli[68]. A potem niektórzy tacy sprytni filozofowie,

[64] Por. tamże, s. 274–279 (§ 279–280), s. 425–426 (uzupełnienie do § 279, 280).

[65] Tamże, s. 428 (uzupełnienie do § 280).

[66] Por. wykład 7 z 01.12.2020, punkt 7.6.

[67] Hegel w tym kontekście odwołuje się do ciężkości ciała, por.: „Wolność woli daje się najlepiej wyjaśnić przez porównanie z przyrodą fizyczną. Wolność jest mianowicie tak samo podstawowym określeniem woli, jak ciężkość podstawowym określeniem ciała. Jeśli się powiada: materia jest ciężka – to można by mniemać, że orzecznik ten jest czymś tylko przypadkowym. Tak jednak nie jest, nic bowiem nie jest w materii nieciężkie: materia jest raczej ciężkością samą. Ciężar stanowi ciało i jest ciałem. Podobnie ma się rzecz z wolnością i wolą, gdyż wolność jest wolą. Wola bez wolności jest pustym słowem, podobnie jak wolność jest czymś rzeczywistym tylko jako wola, jako podmiot" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 343 [uzupełnienie do § 4]).

[68] Por. tamże, s. 33 (§ 4).

co chcą drukować jakieś książki i je sprzedać, to jeszcze zrobią coś takiego, że będą się zastanawiać: a czy ta wola – którą przed chwilą wyabstrahowali od wolności – to ona jest wolna czy nie jest wolna? My jesteśmy zdolni do takiej abstrakcji, tylko pamiętajmy, że to są abstrakcje właśnie, bo tym, co konkretne, jest wolna wola. Jak mówimy o wolności bez odniesienia do woli, to nie wiadomo, o czym mówimy, mówi Hegel. A jak mówimy o woli, to mówimy o wolnej woli.

To jest dla wielu skandaliczne zdanie, bo ono jak ten miecz Aleksandra przecina węzeł gordyjski, który namotało bardzo wielu filozofów. Hegel mówi to w jednej sali, a w tym samym czasie w sali obok wykłada Schopenhauer – tam na razie są pustki[69]. I o czym wykłada? Na przykład o wolności ludzkiej woli. On się tam zastanawia, czy ludzka wola jest wolna czy nie jest wolna[70]. A Hegel mówi: dajmy sobie spokój z tym zagadnieniem, bo to przecież żadne zagadnienie. Oczywiście, że jest wolna. To są tylko abstrakcje: wolność bez woli i wola bez wolności. To jest więc ruch przecięcia jednego z tradycyjnych problemów filozoficznych. Hegel mówi: problemy są gdzie indziej – to zostawmy, to nie jest w ogóle problem.

Drugi ruch wykonany w tym obszarze polega na tym, żeby stwierdzić: ja w tej chwili mówię swoim czytelnikom – deklaruje Hegel – że wola jest wolna, a jak chcą się dowiedzieć, co to znaczy, to niech przejdą ze mną kolejne etapy[71]. To jest niesłychanie ciekawe, proszę państwa. Hegel powiada: istnieją szczeble wolności, istnieją różne prawa wolności. Wolność nadaje sobie różne prawa i jest czymś innym[72]. Czym innym jest na przykład prawo stanowione – instytucjonalne, jurydyczne, jakkolwiek je nazwiemy – a czym innym jest prawo moralne. Ale jedno i drugie to są prawa wolności. Do kolizji między na przykład obowiązkami, które wynikają z prawa moralnego, a obowiązkami, które wynikają z prawa jurydycznego, może dojść tylko dlatego, że jedno i drugie to są formy naszej wolności[73].

To nie jest żadne moje odkrycie i ci, którzy się tym zajmują, dobrze o tym wiedzą – heglowska filozofia ma charakter *holistyczny*. Hegel często posługuje się metaforami wskazującymi, że filozofia ma charakter kolisty.

[69] Por. wykład 16 z 09.03.2021, uzupełnienie 16.11*.

[70] Treść wykładów Schopenhauera z tego okresu w zakresie wolności por. Arthur Schopenhauer, *Vorlesung über die gesamte Philosophie oder die Lehre vom Wesen der Welt und dem menschlichen Geiste*, t. 4: *Metaphysik der Sitten*, red. Daniel Schubbe, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2017, rozdz. 3, s. 29–66.

[71] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 53–54 (§ 31, 32). Hegel w ten sposób definiuje dialektykę.

[72] Zdanie eliptyczne. Przypuszczalnie Kloc-Konkołowicz miał na myśli, że wolność jest czymś innym w zależności od szczebla, na którym się realizuje.

[73] Tamże, s. 52 (§ 30).

Znowu antycypuje tym pewne późniejsze nurty myślenia o filozofii na wzór koła[74]. Hegel powiada: w tym konkretnym przypadku mam na myśli to, że wolność eksplikuje się przez swoje kolejne szczeble.

I Hegel mówi: ja oczywiście nie wykluczam, że ktoś może badać, przykładać jakieś elektrody do głowy i badać, co jest szybciej: impuls elektryczny czy ruch ręką, i zastanawiać się, czy my jesteśmy wolni, czy nie. Okej, to też jest jakaś forma wolności. Bardzo prosta, rudymentarna, ale jest to jakaś forma wolności.

> **17.13* Uzupełnienie (fragment wykładu z 21.04.2020)**
> Jakbyśmy zestawili Hegla z takimi eksperymentami jak u Benjamina Libeta[75], że się podłącza elektrody i się sprawdza, czy jak ja ruszam ręką, to przepływ jakiegoś impulsu elektrycznego w mózgu następuje najpierw czy równolegle, czy potem… Jak ktoś się tym interesował, to wie, że Libet wyliczył, ile milisekund mamy na zmianę naszej decyzji, i że w tych kilku milisekundach to właśnie jest ta wolność woli. To nie tak, że Hegel by to wyśmiał i powiedział: co to w ogóle jest? Powiedziałby: dobrze, w porządku, to może jest jakaś forma wolności, że ja ruszam palcem albo ręką, ale przecież do tego się pojęcie wolności nie sprowadza.

Ale inną formą wolności jest wolność moralna, a inną formą wolności jest wolność artystyczna, a jeszcze inną jest wolność ekonomiczna, jeszcze inną jest wolność prawna, jeszcze inną jest wolność polityczna. I to nie jest tak, że któraś jest prawdziwa, a któraś jest nieprawdziwa, albo że któraś jest bardziej fundamentalna i podstawowa, a tamte już są bardzo pochodne.

Nie, wolność ludzkiej woli, tak jak ją rozumiemy, jest sumą wszystkich tych różnorodnych postaci naszej wolnej aktywności. Dopiero jak przez to wszystko przejdziemy, to abstrakcyjne z początku pojęcie wolnej woli nabierze konkretnego *społecznego* sensu. To jest bardzo odważna i bardzo nowoczesna koncepcja, która powiada: nie zajmujmy się abstrakcyjnymi rozważaniami, *czy* wola jest wolna, czy nie, tylko pokażmy na sposób filozoficzny, *jak* wola jest wolna na kolejnych szczeblach i etapach.

[74] Np. koncepcja koła hermeneutycznego w filozofii wspomnianego wcześniej Hansa-Georga Gadamera.

[75] Benjamin Libet (1916–2007) – amerykański psycholog i neuronaukowiec, laureat Nagrody Nobla z psychologii (2003), stosował elektroencefalografię jako empiryczną i obiektywną metodę mierzenia reakcji mózgu do badania m.in. fenomenu wolnej woli. To właśnie jego eksperymenty Kloc-Konkołowicz ma zapewne na myśli, spekulując wyżej, że Hegel nie wykluczałby możliwości prowadzenia badań nad wolnością za pomocą elektrod.

17.14 Hegel: dwa momenty wolnej woli, określoność i nieokreśloność

Teraz jeszcze parę słów o tej wolnej woli. Otóż Hegel powiada: wola, można powiedzieć, zawiera w sobie na początku dwa momenty[76]. Pierwszym momentem jest moment czystej nieokreśloności, ogólności. On się manifestuje w zdolności abstrahowania od każdego przedmiotu. Proszę zobaczyć: ludzka wola zostaje określona jako w pierwszym kroku negatywna, zdolna do oderwania się od wszelkich przedmiotów, od wszelkich określeń.

Jeśli przypomną sobie państwo to, co mówiliśmy o dialektyce panowania i służebności, to dostrzegą państwo tutaj żelazną konsekwencję[77]. Pamiętają państwo, że w tej dialektyce, w tej walce dwóch samowiedz, ta, która zdobywała, przynajmniej na pewien czas, przewagę, to była ta, która potrafiła abstrahować od wszystkich określeń, od całej przedmiotowości, od całej sfery życia. Ta zdolność oderwania się naszego chcenia, naszej woli od wszystkich konkretnych przedmiotów to jest jej pierwsza, fundamentalna cecha.

Jeśli Hegel gdzieś jest idealistą, to właśnie tutaj: wola nie jest pochodną – wola jest czymś pierwotnym i, co ciekawe, czymś negatywnym. Ta negatywność woli jest nieodzowna dla wolności, jak już wiemy. Z drugiej strony wola wyabstrahowana i w tej abstrakcyjnej formie zabsolutyzowana może prowadzić do pewnego radykalizmu, który Hegel określa mianem fanatyzmu i furii zniszczenia[78].

To jest bardzo ciekawe. Ludzka wola jest wolna, to znaczy: może od wszystkiego abstrahować, oderwać się od wszelkiej przedmiotowości, wziąć w nawias i zniszczyć, w mniej czy bardziej metaforycznym sensie, wszystko, do czego mogłaby się odnosić. Czasem rzeczywiście niszczy i to ma charakter religijnego lub politycznego fanatyzmu. Furia zniszczenia to jest zabsolutyzowany, pierwszy moment woli jako woli negatywnej, zdolnej do oderwania się od wszystkiego.

W drugim momencie ta wola odnosi się jednak do jakichś konkretnych przedmiotów, zakłada siebie na zewnątrz, uszczegóławia się. To jest jej określoność.

„Wola jest jednością obu tych momentów" – mówi Hegel[79]. Tak naprawdę wola jest zawsze jednością obu tych momentów – odniesienia do jakiegoś konkretnego przedmiotu i w każdej chwili możliwości abstrahowania od wszelkich swoich przedmiotów. Wola jest zawsze jednością obu tych momentów:

[76] Tamże, s. 34–37 (§ 5–7).
[77] Por. wykład 15 z 02.03.2021, punkt 15.19.
[78] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*…, s. 34–35 (§ 5).
[79] Tamże…, s. 36 (§ 7).

ukonkretnienia, określenia, bezpośredniej determinacji przez jakiś przedmiot, związania z jakimś przedmiotem, na który się nakierowuje, i jednocześnie w każdej chwili możliwością oderwania się od tego i każdego innego przedmiotu. Dopiero razem te dwa momenty tworzą pojęcie wolnej woli.

17.14* Uzupełnienie (fragment wykładu z 21.04.2020)

Ten pierwszy moment to jest abstrakcyjność Ja, która się wznosi ponad wszystkimi określeniami, a drugi to jest ta określoność woli. Co ciekawe, Hegel mówi, że ten drugi moment, to określenie woli, jest *negacją* pierwszego, czyli *negacją negacji*[80]. To jest celowo prowokacyjna konstrukcja. Nie zaczynamy od woli, która już zawsze jest przyczepiona do jakiegoś przedmiotu, tylko od woli, która jest ruchem możliwej negacji, i dopiero w drugim kroku odnosi się do przedmiotu, negując tę swoją abstrakcyjność. Jak to zazwyczaj u Hegla bywa, wola jest tak naprawdę jednością obu tych momentów. One, rozważane osobno, są abstrakcjami, jednostronnościami. Wola jest zawsze jednością. Wola jest odniesiona i do przedmiotu, i do samej siebie. Tylko oba te momenty razem dają nam pojęcie wolnej woli.

W tym kontekście pozwolę sobie przeczytać stosowny fragment z *Zasad filozofii prawa*. Otóż Hegel powiada:

> Wola jest jednością obu tych momentów – szczegółowością refleksyjnie *ku sobie* skierowaną, a przez to sprowadzoną z powrotem do *ogólności: jednostkowością*; jest *samookreśleniem* Ja polegającym na tym, by założyć siebie w Jednym jako swoją własną negatywność, a mianowicie jako *określoną* i *ograniczoną* i pozostać zarazem u siebie, tzn. w swej *identyczności ze sobą* i w swej ogólności[81].

Ja wiem, że gdy się to tak czyta, brzmi to jak czarna magia, tym bardziej że Adam Landman, tłumacz *Zasad filozofii prawa*, skądinąd wybitny, tutaj się po prostu pomylił. Sprawdziłem to w oryginale. Chodzi o to, „by założyć siebie w Jednym". To „Jedno" dodatkowo jest zapisane wielką literą. Myślę sobie: Boże, o co tu chodzi? Jakie „Jedno"? Co to jest za „Jedno"? Czy to jakiś Plotyn nagle? Więc tu nie chodzi o żadne „Jedno" wielką literą. Hegel mówi *in einem* – to znaczy: „jednym słowem", „innymi słowy". Chodzi o to, że wola określa się przez jakiś przedmiot, a zarazem pozostaje tylko u siebie. Jej fenomen polega na związku tych momentów. Jako „*odnoszenie się do siebie*" wola jest zarazem obojętna „w stosunku do tej określoności", świadoma jej „jako swojej własnej. […] Każda samowiedza, każda samoświadomość jest świadoma siebie jako czegoś ogólnego, jako możności abstrahowania od wszystkiego, co określone, [i zarazem – *tłum.*] jako czegoś szczegółowego, zawierającego w sobie pewien określony przedmiot, określoną treść i cel"[82].

[80] Por.: „Ten drugi moment *określania* [Ja – *tłum.*] jest tak samo jak pierwszy *negatywnością*, znoszeniem – jest mianowicie zniesieniem pierwszej, abstrakcyjnej negatywności" (tamże, s. 35 [§ 6]). Dosłowne wyrażenie „negacja negacji" pojawia się w innych fragmentach dzieła.

[81] Tamże, s. 36 (§ 7).

[82] Tamże.

> W tych trochę późniejszych wykładach, z 1824 roku, odnosząc się do tego punktu, Hegel podaje taki przykład – to jest właśnie zaleta tych wykładów, że to są sformułowania mniej suche od tych paragrafów – „chcę iść, chcę gdzieś pójść"[83]. Obecnie to bardzo apeluje do naszej wyobraźni, że chcemy gdzieś pójść, ale nie możemy[84]. Chcę pójść. Ta chęć pójścia jest już pewnym określeniem, pewnym ograniczeniem mojej woli. Co to znaczy, że chęć pójścia jest ograniczeniem mojej woli? Jest określeniem mojej woli. Ta wola jest konkretna – chcę zrobić konkretną rzecz, chcę gdzieś pójść. Tak samo jak to, że chcę stać albo się położyć, albo pomyśleć, albo fantazjować – to jest coś różnego od mojej woli, bo to jest konkretny stan, którego pożądam. Ale to *ja* chcę pójść, to jest *moja* określoność, pisze dalej Hegel. Jestem w tej określoności u siebie samego – *bei mir selbst*. Te wszystkie czynności, które podejmuję, to przecież nie jest jeszcze wszystko, co mogę zrobić – widzę coś, myślę i tak dalej, ale to chodzenie czy to widzenie, nie wypełnia całej mojej osoby. Ja cały czas mam poczucie, że mogę się oderwać od jednej czynności i podjąć jakąś inną, i w tym poczuciu jestem dalej u siebie [*das Beimirsein – red.*]. Dopiero jedność tej możliwości oderwania, zrobienia czegoś innego i zarazem wykonywania tej konkretnej czynności[85] – jedność tych dwóch momentów daje nam konkretne pojęcie wolnej woli u Hegla. Hegel gdzieś podsumowuje ten wątek, pisząc, że „człowiek jest obecny we wszystkim, co czyni, i to właśnie jest wolność woli"[86].

Hegel powiada, że najbardziej rozpowszechnionym pojęciem wolności jest tak zwana wolność arbitralna[87] – wolność, która właśnie nakierowuje się na ten lub inny przedmiot, wolność wyboru, *liberum arbitrium*. Możliwość wyboru tego lub innego przedmiotu, tego lub innego pragnienia, tego lub innego chcenia. Ale wolność dochodzi do swojego pełnego pojęcia – mówi Hegel – ta wolna wola właśnie czy pojęcie woli dochodzi do swojego pełnego pojęcia wtedy, kiedy sama staje się dla siebie przedmiotem[88].

---

[83] Następująca tu rekonstrukcja por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen…*, s. 1080 (wiersze 23–32).

[84] Jest to kolejna aluzja do przymusowej izolacji w okresie pandemii COVID-19.

[85] Zdanie to redakcja zdecydowała się uprościć, gdyż jego oryginalne sformułowanie jest dość zawiłe. Na nagraniu Kloc-Konkołowicz mówi dokładnie: „Dopiero jedność właśnie tych dwóch momentów – tej możliwości oderwania, zrobienia czegoś innego, zmiany tego przedmiotu i tego konkretnego przedmiotu – jedność tych dwóch momentów daje nam konkretne pojęcie woli u Hegla". Z kontekstu wynika, że mówiąc o „przedmiocie" ma on na myśli „przedmiot działania". Chodziłoby więc o jedność dwóch momentów: 1) możliwości zmiany przedmiotu aktualnego działania, oraz 2) aktualnego, ukierunkowanego na przedmiot działania.

[86] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen…*, s. 1082 (wiersze 30–31), tłum. na podstawie notatek J.K.-K.

[87] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 42 (§ 15).

[88] Tamże, s. 45–46 (§ 21), s. 50 (§ 27).

17.15 Hegel: wolność a prawo,
cz. 2: pragnienie wolności fundamentem prawa

Wolna wola, która ma za swój przedmiot wolną wolę – to jest podstawa systemu prawa. Podstawą systemu prawnego jest wolna wola, która chce wolnej woli. Ktoś może powiedzieć: o matko, co to znaczy? Nie lubię Hegla, bo on takie dziwne rzeczy mówi. Wolna wola, która chce wolnej woli. To jakaś tautologia, bardzo niedobra w dodatku.

Nie wydaje mi się, proszę państwa. To jest myśl tak naprawdę bardzo trafna, tylko trzeba spróbować ją zrozumieć, uchwycić. Hegel próbuje nam powiedzieć tak: wolna wola dochodzi do tego momentu, w którym potrzebuje prawa i w którym tworzy prawo – nie wtedy po prostu, kiedy kieruje się na ten lub inny przedmiot; kiedy może mieć taki przedmiot albo inny, może się wymieniać i do tego potrzebuje umowy. To jest jakiś sposób myślenia, który mówi: no tak, ludzie chcą różnych rzeczy i dlatego potrzebny jest system prawa, żeby jakoś to uporządkować. Prawo jest wtedy tylko takim narzędziem regulacji empirycznych interesów.

Pewnie byliby filozofowie, którzy powiedzieliby: tak, właśnie tak jest. Bo ja wiem, może Hobbes by tak powiedział? Prawo jest potrzebne jako narzędzie do regulacji interesów. Pamiętamy: bariery, płoty do podziału[89]. A Hegel mówi: to jest za mało. Prawo oczywiście jest też narzędziem i ja o tym opowiem, zaraz będę mówił o własności i tak dalej. Ale to jest abstrakcyjne pojęcie prawa – pierwsze, jeszcze mało treściwe. Do wyjaśnienia wszystkich struktur naszej wolności, również tych najbardziej złożonych, instytucji społeczeństwa obywatelskiego, państwa, różnych form naszej wolności nie wystarczy pojęcie prawa jako narzędzia do regulacji interesów.

Fundamentem pojęcia prawa nie jest regulacja interesów. Fundamentem pojęcia prawa jest nasze pragnienie wolności. Tworzymy prawo nie tylko po to, żeby mieć narzędzie do regulacji konfliktów, bo chcemy różnych rzeczy. Tworzymy prawo, bo oprócz tego, że chcemy różnych przedmiotów, mamy różne pragnienia, różne interesy, przede wszystkim chcemy być wolni.

Oczywiście „być wolni" to konkretnie znaczy mieć także prawo wyboru różnych przedmiotów, forsowania różnych interesów i tak dalej, ale fundamentem prawa nie są te interesy i przedmioty. Fundamentem prawa jest nasza wola bycia wolnymi. Brzmi lepiej, prawda?

I to właśnie znaczy, że fundamentem prawa, jak mówi Hegel, jest wolna wola, która chce wolnej woli. Nie tylko chce takiego przedmiotu albo innego przedmiotu, takiej usługi albo innej usługi, albo chce zamienić jeden przedmiot na drugi. Przede wszystkim i po pierwsze ona chce być w ogóle wolna.

[89] Por. wykład 4 z 10.11.2020, punkt 4.18.

17.16 Hegel: wolność a dwa pojęcia nieskończoności

To jest niezwykle ciekawe, bo Hegel mówi: ta wola, która się nakierowuje na samą siebie, staje się czymś nieskończonym[90]. To jest heglowskie pojęcie nieskończoności nie jako nieskończonego progresu, dążenia w nieskończoność, tak jak to jest u Fichtego w *Powołaniu człowieka*, że ta nieskończoność to jest przechodzenie od realizacji jednego obowiązku do następnego obowiązku i do następnego obowiązku, kończymy ten już niby ostatni i pojawia się następny, i tak asymptotycznie zmierzamy do nieskończoności[91].

To jest zła nieskończoność, mówi Hegel. To jest złe wyobrażenie nieskończoności, bo jej nigdy nie osiągniemy. Ona jest w jakichś zaświatach – moralnych, filozoficznych czy jakichś innych. Niedostępna dla nas. My mamy tylko kolejne granice, dochodzimy do nich, przekraczamy je, idziemy dalej, znowu granica i znowu przekraczamy. Prawdziwym modelem nieskończoności jest koło, zapętlenie. Dlatego wolna wola, która odnosi się do wolnej woli, jest nieskończona.

17.16* Uzupełnienie (fragment wykładu z 21.04.2020)

To jest niesłychanie ciekawe. W *Nauce logiki* Hegla są słynne partie dotyczące pojęcia granicy, ta słynna myśl heglowska, że pomyśleć granicę to znaczy ją przekroczyć[92]. Tam gdzie Hegel mówi o ograniczeniu granicy skończoności i nieskończoności, mówi o myśleniu o nieskończoności jako o przekroczeniu kolejnych granic, i to jest to słynne pojęcie heglowskie złej nieskończoności[93]. Co to znaczy „zła nieskończoność"? Nie jest zła w tym sensie, że to jest coś niedobrego, brzydkiego czy godnego odrzucenia – ta nieskończoność jest zła, bo według Hegla – on tak to rozumie – to jest jakby marna kopia. Nieskończoność, która polega na ciągłym przekraczaniu kolejnych granic, jest marną kopią nieskończoności, bo tutaj nigdy się nie zatrzymujemy. Mówiąc o złej nieskończoności, Hegel odnosi się do koncepcji kantowskich, pokantowskich, fichteańskiej. Na przykład w *Powołaniu człowieka* Fichte bardzo barwnie o tym pisze – to spełnianie obowiązków[94]. Spełniam jeden obowiązek i jeszcze jeden, ciągle przekraczam granice i zmierzam w kierunku doskonałości. Hegel mówi: to jest zła nieskończoność, bo to jest zła kopia nieskończoności. Jasne, że jak pomyślimy granicę, to możemy ją przekroczyć. To nie chodzi o to, że mamy w nieskończoność tylko

[90] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 46–47 (§ 22).

[91] Por. Johann Gottlieb Fichte, *Powołanie człowieka*, tłum. Adam Zieleńczyk, PWN, Warszawa 1956, s. 191–193, por. także tenże, *Kilka wykładów o powołaniu uczonego*, tłum. Tomasz Kupś, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 36–37.

[92] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, tłum. Adam Landman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 154–157 (dz. 1, rozdz. 2, B, b) oraz 164–165 (uwaga dot. powinności).

[93] Por. tamże, s. 177 (dz. 1, rozdz. 2, C, b).

[94] Por. przyp. 91 wyżej.

przekraczać granicę, bo nigdy nigdzie nie dojdziemy. Nieskończoność zawsze będzie pozostawać gdzieś „poza".
Co w takim razie jest prawdziwą nieskończonością? Prowokacja heglowska w *Nauce logiki* jest następująca: nieskończoność nie jest gdzieś tam, ona jest tu[95]. Nieskończoność jest już tutaj, już teraz działa i ona polega na tym… – to jest taki obrazek, taka metafora, że nie chodzi o nieskończone przekraczanie, o taki ruch spiralny, tylko o okrąg. To jest odniesienie do samej siebie. Tutaj wola odniesiona do samej siebie jest nieskończona. Można by powiedzieć, że to są jakieś spekulacje, metafizyka, ale to ma bardzo konkretny sens. Podstawą prawa nie jest wola zagubiona w tym czy innym przedmiocie, w takim czy innym chceniu, tylko wola, która w ogóle chce być wolna. Wolna wola, która chce wolnej woli[96]. Podobnie jak było w *Fenomenologii ducha*, że najwyższym poziomem wiedzy jest ten poziom, na którym forma wiedzy łączy się ze swoim przedmiotem, tak jest i tutaj: wolna wola zawsze chce tego czy innego przedmiotu w sposób wolny, ale podstawą prawa staje się, kiedy chce samej siebie. To jest wolność, która chce wolności. Wola, która chce wolności. To jest podstawa pojęcia prawa i całego systemu prawnego.

To jest właśnie moment polemiczny wobec Kanta. To widać w tych późniejszych wykładach berlińskich. Tutaj, w tej wersji wydrukowanej[97], tak wyraźnie tego nie widać, natomiast Hegel wiele razy w czasie wykładów do tego wraca i powiada: Kant też mówi, że podstawą prawa jest wolna wola, ale za chwilę powiada, że pojęcie zewnętrznej wolności oznacza wzajemne ograniczenie woli arbitralnych pod pojęciem ogólnego prawa[98]. W ten sposób okazuje się, że to prawo jest tutaj narzędziem właśnie ograniczania. Ale wolności nie da się ograniczyć, mówi Hegel.

No, proszę państwa! Ci spośród państwa, którzy i które studiują filozofię, wiedzą, że to jest coś niebywałego. Bo znowu mamy taką tendencję do mówienia: Kant – filozof wolności, a Hegel to już z tą wolnością tak nie do końca: trzeba ją okiełznać, ograniczyć, pruskie państwo! A tutaj się okazuje, że Hegel z zupełnie innej strony krytykuje Kanta. Powiada: drogi profesorze Kant, świetnie, zgadzamy się, wolność jest absolutnie fundamentalna. Ale pan ostatecznie wolność zinstrumentalizował. Zrobił z niej jakieś narzędzie – narzędzie do wzajemnego ograniczania. Wolności nie da się ograniczyć. Wole arbitralne trzeba ograniczyć, tak, oczywiście, bo inaczej powpadają na siebie i się pozabijają. Ale to, że musimy ograniczyć swoje interesy nawzajem, żeby każdy z nas mógł je realizować, to, że musimy ograniczyć obszar działania naszych woli arbitralnych, nie znaczy, że my ograniczamy wolność. Wolności nie da

[95] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Nauka logiki…*, t. 1, s. 188–189 (dz. 1, rozdz. 2, C, c).

[96] Por. przyp. 88 wyżej.

[97] Tzn. w *Zasadach filozofii prawa.*

[98] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen…*, s. 1099 (wiersze 10–31).

się ograniczyć, bo jest ona czymś nieskończonym. Tak to właśnie jest u Hegla i ta nieskończona i nieograniczona wolność jest fundamentem prawa. Co nie znaczy oczywiście, że nie można i nie trzeba nawet ograniczać, powtarzam, jednostkowych woli arbitralnych tak, by nawzajem sobie nie zagrażały.

17.17 Hegel: trzy szczeble rozwoju wolności, cz. 1: prawo abstrakcyjne

Ta wolna wola, wolna „sama w sobie i dla siebie", jak to Hegel lubi mówić, rozwija się w kolejne szczeble swojego realnego istnienia. Chciałbym państwu przytoczyć podział tych szczebli, żeby państwo mieli wyobrażenie o ogólnej strukturze tych wykładów. My oczywiście ich całych nie będziemy sobie omawiać. Przejdziemy do części poświęconej etyczności. Ale zanim do niej przejdziemy, to chciałbym państwu w ogóle wyjaśnić, cóż to ta etyczność jest. Ładnie brzmi, ale nie do końca wiadomo, o co chodzi.

Jakiż tu jest podział?

Zgodnie z kolejnymi szczeblami rozwoju idei woli wolnej samej w sobie i dla siebie jest wola:

A. Czymś *bezpośrednim*: jej pojęcie przeto czymś abstrakcyjnym – *osobowością*, a jej *istnienie* bezpośrednią rzeczą zewnętrzną. Jest to sfera *prawa abstrakcyjnego*, czyli *formalnego*[99].

Czyli pierwszą postacią wolności, którą Hegel omawia w swoich wykładach z filozofii prawa, jest tak zwane prawo abstrakcyjne, czyli formalne. Do sfery tego prawa należą takie kategorie, jak własność czy umowa. To jest bardzo ciekawe, bo tutaj już Hegel sygnalizuje, że to pojęcie umowy oczywiście jest określeniem wolności na tym szczeblu, ale jest określeniem wolności bardzo abstrakcyjnym, czyli jednostronnym, można powiedzieć, jeszcze bardzo formalnym.

17.18 Hegel jako krytyk kontraktualizmu

Powiem na marginesie, że już tutaj uważny czytelnik pomyśli sobie: dlatego Hegel jest krytykiem kontraktualizmu. Jest krytykiem tej tradycji, o której tak dużo mówiliśmy – krytykiem umowy społecznej. Nie dlatego, żeby odrzucał kategorię umowy, nic z tych rzeczy. To, co Hegel chce powiedzieć i co potem powtórzy wielu filozofów, niekoniecznie powołując się na Hegla, to mniej

[99] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*…, s. 54–55 (§ 33). Punktacja tu i niżej uzupełniona przez redakcję na podstawie oryginału.

więcej coś takiego: pojęcie umowy to za mało, by wytłumaczyć porządki społeczne. Ja mogę zrozumieć, mówi Hegel, dlaczego w czasach nowożytnych sięgnięto po pojęcie umowy do wyjaśnienia porządków społecznych, ale to nie jest dobry projekt. Porządki społeczne, wolność społeczna jest zbyt złożona, by móc ją sprowadzić do kategorii umowy. Bo z tą kategorią umowy to nawet nie o to chodzi, że – tak jak państwu kiedyś tutaj cytowałem opinię Michela Foucaulta – w tym zwróceniu się w kierunku umowy manifestuje się taka fundamentalnie ekonomiczna koncepcja władzy, że my traktujemy władzę jak towar, którym się wymieniamy[100]. To nawet nie to jest argument Hegla. Argument Hegla jest taki: pojęcie umowy jest *zbyt proste*. Pochodzi ze zbyt prostego porządku wolności, by można było za pomocą tego pojęcia wyjaśnić jej bardziej złożone, bardziej wyrafinowane formy, które manifestują się w naszych instytucjach, relacjach i praktykach społecznych.

Widzimy więc, że umowa jest oczywiście pewnym określeniem wolności, ale określa ją na tym pierwszym, podstawowym, bo jeszcze bardzo jednostronnym i formalnym, a zatem bardzo abstrakcyjnym poziomie.

17.19 Hegel: trzy szczeble rozwoju wolności, cz. 2: moralność i etyczność

Więc pierwszy poziom to prawo abstrakcyjne z kategoriami własności i umowy. Drugi poziom, wyższy, bardziej złożony,

> B. Jest wolą, która z zewnętrznego istnienia skierowała się *ku sobie*, określiła się jako *podmiotowa jednostkowość* w przeciwstawieniu do tego, co ogólne, przy czym to ogólne jest z jednej strony czymś wewnętrznym, *dobrem*, a z drugiej strony czymś zewnętrznym, *istniejącym światem*, ale obie te strony idei występują tylko jako *zapośredniczone* wzajemnie *przez same siebie*; jest ideą w swym rozdwojeniu […]; jest *prawem podmiotowej* woli w jej stosunku do *prawa świata* i do *prawa* idei, […]: jest to *sfera moralności*[101].

Pierwszy krok to wola niejako zwrócona na zewnątrz, ku przedmiotom, w bardzo prosty jeszcze sposób – ku przedmiotom jako przedmiotom własności i przedmiotom jako przedmiotom mogącym być obiektem wymiany, a zatem w formie umowy. W drugim kroku ta wola wraca niejako do siebie, refleksyjnie kieruje się ku sobie, odróżnia się od tego świata, kategorię dobra przenosi do swojego wnętrza, konfrontuje ją z biegiem świata – i to jest sfera moralności.

[100] Por. wykład 7 z 01.12.2020, punkt 7.21.

[101] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*…, s. 55 (§ 33). Korekta literówki w cytacie od redakcji.

Mamy zatem abstrakcyjne prawo jako pierwszą, fundamentalną formę wolności, zewnętrzną, związaną z przedmiotami, ale jeszcze bardzo abstrakcyjną. I mamy refleksyjną, bardziej złożoną formę wolności, którą jest prawo moralne. Tu, jak się państwo domyślają, będzie Kant. Dlatego Hegel od razu sygnalizuje ten moment napięcia między moralnym wnętrzem a zewnętrznym światem z jego niezależnym biegiem zdarzeń.

Hegel wyróżnia więc różne formy wolności. Ta prosta, pierwsza, i ta bardziej złożona, refleksyjna, związana ze zwróceniem się woli już nie ku przedmiotom, ale ku samej sobie. I mamy trzeci, ten najwyższy, najbardziej złożony czy wyrafinowany etap, na którym mianowicie ta wola:

> C. Jest *jednością* i *prawdą* obu tych abstrakcyjnych momentów – pomyślaną ideą dobra, zrealizowaną w *refleksyjnie ku sobie skierowanej woli* oraz w *świecie zewnętrznym*, tak iż wolność jako *substancja* ma egzystencję zarówno jako *rzeczywistość* i *konieczność*, jak i jako *podmiotowa* wola: *idea* w swojej samej sobie i dla siebie ogólnej egzystencji – *etyczność*[102].

Ja wiem, że jak to się tak czyta, to to brzmi strasznie. Ale znowu, to jest, moim zdaniem, niesłychanie klarowne. Jakbym miał tablicę, to bym to państwu narysował: [A][103] wola na zewnątrz, przy przedmiotach jako przedmiotach własności i wymiany; [B] wola, która wraca do siebie, czyli wola moralna z koncepcją dobra i wolności, można powiedzieć przeciwstawiona światu, zamknięta w pewnej immanencji – to jest moralność.

I teraz, proszę państwa, co to jest etyczność heglowska? [C] To jest pojednanie tych dwóch momentów. Wola, która jest wolna i jest w swoim wnętrzu jako wola moralna, i jest na zewnątrz – ale już nie po prostu przy przedmiotach, które mogą być własnością i tak dalej, tylko gdzie? W instytucjach i praktykach. Instytucje i praktyki to też są pewne przedmioty, świadomie ustanowione na zewnątrz porządki, które są wyrazem naszej wolności. I to jest heglowskie pojęcie etyczności.

To jest wola, która znowu zwraca się na zewnątrz, realizuje się na zewnątrz, ale już nie odnosząc się do zastanych przedmiotów materialnych, które może wziąć w posiadanie i którymi może się wymieniać, lecz która się uzewnętrznia w ustanowionych przez siebie instytucjach i praktykach społecznych.

Proszę zobaczyć, jaka to jest klarowna koncepcja. Wtedy, gdy wola odnosi się do zastanych przedmiotów, które posiada i którymi może się wymieniać, to ona też jest wolna, ale jeszcze nie w pełni, bo te przedmioty są dane.

---

[102] Tamże.

[103] Dla ułatwienia lektury podajemy litery z tekstu Hegla, do którego odnosi się ten fragment wypowiedzi Kloca-Konkołowicza.

Gdy wola wraca do siebie i staje się wolą moralną, dyktuje sama sobie prawa, to też jest wolna i może nawet bardziej wolna niż ta pierwsza, zwrócona do przedmiotu, ale nie do końca, bo świat zewnętrzny nie jest jeszcze przestrzenią wolności – bo to dobro, które mamy w sobie, to prawo moralne, o którym pisał Kant, ono się ma nijak do tego zewnętrznego, zimnego, cynicznego świata, który sobie biegnie swoim torem.

Dopiero w sferze etyczności wola wraca na zewnątrz, pamiętając o swojej wewnętrznej wolności i uprzedmiotawia swoją wolność. Sama ustanawia nowe przedmioty, sama z siebie wyłania nowe przedmioty, w cudzysłowie oczywiście, to znaczy instytucje, obyczaje, kulturę, praktyki społeczne, które są zewnętrznym wyrazem wolności.

Znowu jesteśmy na zewnątrz, ale już nie na tym abstrakcyjnym pierwszym poziomie, na którym tylko obracaliśmy danymi już sobie przedmiotami, i nie tak jak na drugim poziomie, że byliśmy wolni, ale tylko w naszym wnętrzu, tak po kantowsku. Teraz jesteśmy wolni i w naszym wnętrzu, i na zewnątrz, bo żyjemy w świecie ustanowionych instytucji, które są instytucjami naszej wolności.

Niektórzy powiedzą: jakie to są te instytucje naszej wolności, przecież wiele tych instytucji jest opresyjnych? Ale pamiętajmy, że mówimy o pewnym modelu filozoficznym. W nowoczesnym świecie wolny człowiek ma się czuć wolny nie tylko w swoim wnętrzu, ale także na zewnątrz. Ma się czuć w tych instytucjach u siebie w domu, bo to są jego instytucje – instytucje społeczeństwa obywatelskiego i instytucje państwa. Prawo nie ma być opresyjne – ma być wyrazem wolności, także tej indywidualnej i jednostkowej. Człowiek ma się czuć w tym świecie u siebie, bo to już nie jest świat rzeczy danych z góry. To jest świat społeczny, wyłoniony z naszej wolności, dlatego ta wolność powinna być w nim u siebie w domu. Człowiek ma być wolny nie tylko wewnątrz, ale także na zewnątrz.

17.20 Hegel: pojęcie etyczności

Czyli sfera etyczności u Hegla to jest sfera uzewnętrznionej, zrealizowanej wolności, czyli sfera instytucji, praw i relacji społecznych. Ale to także znaczy, że te instytucje, prawa i relacje społeczne nie mogą tracić kontaktu z wolnością, w tym także z wolnością indywidualną.

Już teraz widzą państwo: te wszystkie opowieści o Heglu, że może on w tej książce jest nawet fajny, ale tylko do pewnego momentu; że jak jeszcze mówi o społeczeństwie obywatelskim, to jest okej, ale potem nagle to wszystko leży w gruzach, bo przychodzi to heglowskie państwo i tłamsi te jednostki – nic z tych rzeczy! Cała sfera etyczności, czyli sfera *instytucjonalnych, zewnętrznych* porządków, porządków praktyk społecznych, relacji społecznych, instytucji społecznych – wszystko to ma być sferą wolności. Tak, by jednostki były

wolne nie tylko w swym wnętrzu, ale także w swoich zewnętrznych, społecznych stosunkach i praktykach. To jest etyczność.

Więc jeśli ktoś państwa zapyta, na egzaminie albo w tak zwanym życiu: a co to jest ta heglowska etyczność? Instytucje, prawa, obyczaje, relacje społeczne, praktyki społeczne – to, co zewnętrzne, ale nie tak zewnętrzne, jak zewnętrzne są kamienie, góry, drzewa, tylko to, co jest na zewnątrz nas, ale co jest też wyrazem naszej wolności. Obiektywny porządek instytucji społecznych – to jest etyczność.

Ta etyczność dzieli się na – niespodzianka – trzy etapy, wymiary czy momenty. Jest

a. *duchem naturalnym* [czyli – *J.K.-K.*] *rodziną*;
b. istnieje w swoim *rozdwojeniu* i *przejawianiu się* [jako – *J.K.-K.*] społeczność obywatelska [czy społeczeństwo obywatelskie – *J.K.-K.*];
c. [i wreszcie – *J.K.-K.*] jest *państwem* […][104].

Mamy zatem te trzy poziomy wolności – prawo abstrakcyjne, moralność i etyczność – a sama etyczność dzieli się jeszcze na też trzy wymiary czy momenty, mianowicie: rodzina, społeczeństwo obywatelskie i państwo.

17.21 Hegla pluralistyczna koncepcja wolności: formy wolności a modele jednostkowości

Proszę państwa, mój plan jest taki, żeby państwu opowiedzieć dosłownie parę słów o heglowskiej koncepcji własności. Również dlatego, że wcześniej mówiliśmy o kantowskiej[105], fichteańskiej teorii własności[106], więc myślę, że to będzie dla państwa ciekawe, a w dodatku, jak państwo zobaczą, wcale nie tak bardzo odbiegające od pewnych wglądów kantowskich i fichteańskich. Nie będę państwu już opowiadał tutaj o tej części poświęconej moralności, choć to też jest niezwykle ciekawe. Jak się państwo domyślają, wiele jest tam polemiki z kantowską filozofią moralną. Natomiast chciałbym potem już bezpośrednio przejść do opisu społeczeństwa obywatelskiego, w mniejszym stopniu państwa, i na tym byśmy sobie nasze spotkania z Heglem zakończyli.

A zatem, proszę państwa, sfera prawa abstrakcyjnego – jesteśmy na tym pierwszym poziomie. Tym podstawowym pojęciem jest tutaj „*jednostkow[a] w sobie* wol[a] jakiegoś *podmiotu*"[107]. I mamy prawo formalne, czyli właśnie

[104] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 55 (§ 33). Punktacja uzupełniona przez redakcję na podstawie oryginału.
[105] Por. wykład 13 z 26.01.2021.
[106] Por. tamże i wykład 14 z 23.02.2021.
[107] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 57 (§ 34).

ten model prawa, który jest typowy dla omawianej przez nas wcześniej tradycji umowy społecznej.

Nakazem prawa, mówi Hegel, na tym pierwszym poziomie jest „*bądź osobą i uznawaj drugich jako osoby*"[108]. Na tym poziomie ta ludzka jednostka manifestuje się jako osoba. Tu mamy pojęcie osoby – i oczywiście mogą państwo sobie dośpiewać: osobowości prawnej. Co ciekawe, w sferze moralnej będzie mowa o podmiocie. Czyli podmiot jest już bardziej skomplikowaną, bardziej złożoną strukturą jednostkowej tożsamości niż osobowość. Mamy więc prostą osobowość prawną – osobę prawną – mamy podmiot moralny, a kogo, proszę państwa mamy w sferze etyczności? Obywatela. Ale nie tylko obywatela. Opowiem o tym państwu już pewnie na naszym następnym spotkaniu[109], to jest niezwykle interesujące: w sferze etyczności, tam gdzie Hegel będzie mówił o systemie potrzeb, a zatem o sferze ekonomicznej, tam powie też o wyłonieniu się koncepcji jednostki jako człowieka.

Proszę zobaczyć: znowu, my mamy w takim potocznym, naiwnym spojrzeniu przekonanie, że najpierw jest człowiek, a potem jakaś abstrakcja od tego człowieka, jaką jest podmiot prawny, a jeszcze potem jest gdzieś tam podmiot moralny. A Hegel mówi: nie, moment, to jest jakieś pomieszanie z poplątaniem! Pierwszą, podstawową formą wolności jest właśnie wolność prawna w sensie abstrakcyjnego prawa własności i wymiany, i tu wystarczy nam pojęcie osoby i osobowości prawnej. Bardziej złożoną postacią, związaną z pewną refleksyjnością, jest podmiotowość. Tu mamy podmiot moralny – taki kantowski: samoświadomy i autonomiczny.

Potem mamy przejście do sfery etyczności i tu, co ciekawe, w pierwszym, jeszcze ekonomicznym wymiarze tej etyczności… Bowiem etyczność to są nie tylko instytucje, jak państwo to sobie zapewne wyobrażali, takie jak szkoła, uniwersytet, państwo i nie wiadomo co jeszcze – ale też rynek. I tam mamy system potrzeb, produkcji, wymiany i handlu. A tam, gdzie są potrzeby, pojawia się też pojęcie człowieka. A potem mamy obywatela. Mamy też członka rodziny. Więc, jak państwo widzą, różne formy wolności idą w parze z różnymi koncepcjami naszej jednostkowości, naszej szczegółowości. Mamy nie tylko różne postaci wolności, ale mamy towarzyszące temu różne modele jednostkowości: osoby prawnej, podmiotu moralnego, członka rodziny, podmiotu rynku, człowieka z pewnymi potrzebami, obywatela.

Na tym właśnie polega szczególność tej heglowskiej koncepcji – na *pluralizmie*. Niektórzy, znowu zaskoczeni, mówią: Hegel – monista. Idealista i monista! A w tych wykładach z filozofii prawa Hegel jawi się jako pluralista.

[108] Tamże, s. 58 (§ 36).

[109] Por. wykład 18 z 23.03.2021, punkt 18.16, a także wykład 19 z 30.03.2021, punkty 19.23–19.24.

Powiada: nie sprowadzajcie wolności do jednego prostego pojęcia. Nie sprowadzajcie szczegółowości ludzkiej do jednej tylko formy. Szczegółowość ludzka przyjmuje różne postaci towarzyszące różnym formom wolności. Wolności prawnej w sensie abstrakcyjnym towarzyszy koncepcja osoby. Wolności moralnej towarzyszy koncepcja podmiotu. Wolności ekonomicznej towarzyszy koncepcja człowieka. Wolności społecznej i politycznej towarzyszy koncepcja obywatela. Proszę zobaczyć, to jest pluralistyczna, a nie monistyczna koncepcja.

17.21* Uzupełnienie (fragment wykładu z 21.04.2020)
W odniesieniu do tych różnych form wolności chciałbym państwu coś przeczytać, bo to też jest ciekawe i potwierdza tę intuicję o holistycznym, całościowym pojęciu wolności u Hegla. Hegel mówi coś takiego:

> Każdy szczebel rozwoju idei wolności ma właściwe sobie prawo, gdyż jest istnieniem wolności w jednym z jej […] określeń. […] Moralność, etyczność, interes państwa stanowią każde dla siebie swoiste prawo, gdyż każda z tych postaci jest określeniem i istnieniem *wolności*. Do *kolizji* może między nimi dojść tylko dlatego, że zajmują jedną i tę samą pozycję […], a mianowicie tę, że są prawami. Gdyby moralny punkt widzenia […] nie był zarazem także prawem, wolnością w jednej ze swoich postaci, to nie mogłoby w ogóle dojść do jego kolizji z prawem osobowości czy z jakimkolwiek innym, gdyż prawo takie zawiera w sobie pojęcie wolności, najwyższe określenie ducha […][110].

Hegel mówi zatem coś takiego: to, że na przykład czasami dochodzi do konfliktu między obowiązkami moralnymi a obowiązkami prawnymi, wynika z tego, że i moralność, i prawo to są formy wolności – i każda z tych form wolności ma swoje prawo. To jest właśnie pluralistyczna i holistyczna koncepcja wolności – nie ma jednej postaci wolności, wolność przejawia się w różnych sposobach działania, na różnych szczeblach i na każdym z nich ma swoje reguły, swoje prawa. Właśnie dlatego, że każda z tych postaci jest uprawnioną formą wolności, może w ogóle dochodzić do kolizji różnych form wolności, na przykład wolności człowieka jako podmiotu moralnego i wolności człowieka jako obywatela.

Zatem nakazem prawa na poziomie prawa abstrakcyjnego, formalnego, związanego z własnością, umową i wymianą jest taka oto zasada: „*bądź osobą i uznawaj drugich jako osoby*". No to – proszę państwa – to państwo już mówią sami (nie ja mówię, państwo to mówią): aha, to my już wiemy, przecież to widać jak na dłoni: Kant i Fichte! Bądź osobą! Pamiętamy, pierwsza ulpianowska zasada prawa u Kanta: ustanowić siebie jako podmiot prawa[111], jako osobowość

[110] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*…, s. 52 (§ 30). Korekta literówki w cytacie od redakcji.

[111] Por. wykład 12 z 19.01.2021, punkt 12.24.

prawną. Fichte: *Podstawy prawa naturalnego*, cała teoria intersubiektywności[112]. Bądź osobą i uznawaj innych jako osoby.

Więc mają państwo znów pojęcie uznania. Mówiliśmy o tym, że pojęcie uznania wcale nie znika – jak twierdzą niektórzy – u tego starego Hegla[113]. Tu jest powiedziane wprost: „uznawaj innych za osoby". To jest podstawowy nakaz prawa na tym poziomie. Bez tego wzajemnego uznania za osoby nie ma żadnych innych, wyższych szczebli wolności. A przecież u Hegla jest tak, że jak przechodzimy na te bardziej skomplikowane, złożone szczeble, to nie zapominamy o tych fundamentalnych. One nadal z nami są, pozostają.

To może jest dobry moment, żeby powiedzieć: proszę państwa, proszę nie myśleć w ten sposób, że my najpierw jesteśmy osobami prawnymi, następnie podmiotami moralnymi, potem ludźmi, a jeszcze później obywatelami i tak po kolei zapominamy o tym, że kimś tam byliśmy wcześniej. Nic z tych rzeczy. Hegel przedstawia porządek rekonstrukcji filozoficznej, ale jak sam mówi, my oczywiście cały czas jesteśmy przecież i obywatelami, i ludźmi, i osobami w sensie prawnym, i podmiotami moralnymi. W realnym życiu jesteśmy wszystkimi tymi rolami naraz. Tylko w filozoficznej rekonstrukcji możemy pokazać, jak przechodzimy do tych kolejnych ról, bo tak kształtuje się, coraz bardziej nabierając treści i bogactwa, pojęcie naszej wolności.

17.21 Uzupełnienie (fragment wykładu z 31.03.2020)**

Zdaniem Hegla, im więcej aspektów danej rzeczy widzimy, a to znaczy: im więcej pojęć stosujemy do ich uchwycenia, im gęstsza jest nasza siatka pojęciowa, tym bardziej jesteśmy konkretni. Im mniej mamy tych pojęć, tym bardziej jesteśmy abstrakcyjni. Zaczynamy od abstrakcji, a kończymy na tym, co konkretne[114] – to działa u Hegla zawsze. Jak będziemy mówić o wykładach z filozofii prawa, to zobaczą państwo – tam zaczyna się od prawa abstrakcyjnego, a kończy na państwie. Państwo jest najbardziej konkretną formą ludzkiej wolności – nie najbardziej abstrakcyjną, tylko właśnie najbardziej konkretną, bo najbardziej wielowymiarową. Państwo u Hegla nie pożera – wbrew różnym, niezbyt mądrym książkom – wszystkiego, co wcześniej było: rodziny, społeczeństwa, obywatela. Nie – ono to wszystko ma w sobie. Tego jest tak dużo, że ono jest konkretne. W państwie jest tak dużo najróżniejszych form wolności: prawnej, ekonomicznej, moralnej, artystycznej. To wszystko razem daje wolność człowieka żyjącego w nowoczesnym państwie i ono dlatego jest najbardziej konkretne: tu jest najwięcej pojęć wolności, tu jest najwięcej form wolności. Zaczynamy od abstrakcji, idziemy w kierunku konkretu – nie na odwrót. Nie zaczynamy od konkretu i jesteśmy coraz bardziej abstrakcyjni. U Hegla zaczynamy od abstrakcji, czyli od jednostronnego ujęcia, a kończymy na ujęciu jak najbardziej wielostronnym, czyli jak najbardziej pojęciowym, czyli: jak najbardziej konkretnym.

[112] Por. wykład 15 z 02.03.2021, punkt 15.5 i n.
[113] W kwestii starego Hegla por. wykład 16 z 09.03.201, punkt 16.10.
[114] Por. tamże, punkt 16.6.

17.22 Hegel: własność, cz. 1: wprowadzenie

W tej sferze prawa formalnego Hegel wyróżnia, niespodzianka, trzy momenty: posiadania czy też własności, umowy, no i wreszcie – związanej z możliwym przekroczeniem umowy – kategorii przestępstwa i kary. Dla pojęcia wolności na tym poziomie istotne jest to, że wszystko jest wobec niej zewnętrzne. Tym czymś zewnętrznym może być nawet własne ciało i życie[115].

Własność jest istotna – to jest bardzo ważne u Hegla – do ustanowienia w miejsce człowieka naturalnego osoby i praw osoby. Sens tego jest oczywiście taki, że już to prawo abstrakcyjne jako pewna manifestacja wolności nadaje człowiekowi niejako drugie – wcale nie mniej prawdziwe czy realne – istnienie. W tej sferze prawa abstrakcyjnego człowiek zostaje niejako na nowo narodzony jako wolna osobowość, jako wolna osoba. To jest bardzo częsty motyw u Hegla: myślenie w kategoriach tego drugiego porządku, drugiej natury – wyłaniania się tej drugiej natury z żywiołu prawa[116].

Nie mamy dziś już tak dużo czasu, więc zakończę może na ogólnym pojęciu własności. Hegel mówi coś takiego: w tradycyjnych koncepcjach, czy to ekonomicznych, czy prawa abstrakcyjnego, może nam się wydawać, że własność jest konieczna ze względu na zaspokojenie naszych interesów empirycznych, naszych interesów ekonomicznych. Tak to może wyglądać, mówi Hegel, ale prawda jest taka, że własność jest pierwszą manifestacją naszej wolności.

Znowu, omawialiśmy sobie Fichtego. Pamiętają państwo te wywody Fichtego, w których powiadał: żeby jednostka mogła zamanifestować swoją wolność w realnym świecie, potrzebuje jakichś przedmiotów, którymi będzie mogła realizować w tym świecie swoje wolne działania[117]. U Fichtego w ten sposób ustanawiane było prawo własności. Hegel tutaj naprawdę daleko od Fichtego nie odbiega – jak państwo widzą. On może sobie z Fichtego żartować, jakieś przytyki robić, wyśmiewać jego koncepcję paszportu, że tam trzeba malować portrety[118], ale tak naprawdę widać tutaj fundamentalną zbieżność w najważniejszych kwestiach. Tak jak u Fichtego, tak i u Hegla, własność jest przede wszystkim manifestacją ludzkiej wolności.

Ale skoro tak, to, podobnie jak u Fichtego, tak i u Hegla, brak własności, a w zasadzie brak pracy, która umożliwia w warunkach nowoczesności gromadzenie własności, zapewnienie sobie minimum subsystencji, nie jest tylko problemem ekonomicznym[119]. Jest problemem par excellence filozoficznym,

[115] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 60–61 (§ 40).

[116] Por. wykład 18 z 23.03.2021, punkt 18.2.

[117] Por. wykład 13 z 26.01.2021, punkty 13.16, 13.18.

[118] Por. wykład 14 z 23.02.2021, punkt 14.15.

[119] Por. tamże, punkty 14.14, 14.24. W kwestii terminu „minimum subsystencji" zob. wykład 9 z 15.12.2020, przyp. 63.

który musi zostać rozwiązany w sposób instytucjonalny. I filozofia ma tutaj coś do powiedzenia. Można powiedzieć, tutaj u Fichtego i Hegla zaczyna się w pewnym sensie filozofia społeczna, bo ona zajmuje się i pracą, i bezrobociem, i tym, jak brak pracy, jak brak własności związane są z fundamentalnymi założeniami ludzkiego jestestwa, ludzkiej wolności i ludzkich praw.

O tym wszystkim, o heglowskiej koncepcji własności i potem już też o instytucjach społeczeństwa obywatelskiego, przede wszystkim o wspomnianym już przeze mnie systemie potrzeb, a także o takich instytucjach, jak policja czy korporacja, o tym opowiem państwu w przyszłym tygodniu[120]. Potem stopniowo już pożegnamy się z Heglem, ale o tyle nie do końca, że Hegel będzie powracał u różnych autorów mocno zainspirowanych jego filozofią. Porozmawiamy trochę o Marksie, o Lukácsu, jak obiecałem i postaram się dotrzymać słowa, i o szkole frankfurckiej[121]. Taki jest program na nasze najbliższe spotkania.

Bardzo dziękuję za dzisiejsze spotkanie, do zobaczenia.

[120] Zagadnienia te są omawiane w wykładach 18–20.

[121] Por. wykłady 20 z 05.05.2020 i 21 z 12.05.2020.

wykład 18 Hegel (IV) 23.03.2021

18.1 Hegel: własność, cz. 2: Hegel a Fichte – 18.2 Hegel: prawo jako druga natura – 18.3 Hegel: własność, cz. 3: własność jako samoodniesienie – 18.4 Hegla krytyka fichteańskiej teorii własności – 18.5 Hegel: własność, cz. 4: konsekwencje liberalne i socjalne – 18.6 Hegel: prawo do przywłaszczania a przyroda – 18.7 Hegla krytyka naiwnego realizmu i sceptycznego idealizmu – 18.8 Hegel: człowiek jako ciało, cz. 1: ciało jako przedmiot posiadania – 18.9 Hegel: człowiek jako ciało, cz. 2: konsekwencje ekonomiczne – 18.10 Hegel: człowiek jako ciało, cz. 3: konsekwencje filozoficzne i zakaz niewolnictwa – 18.11 Hegel: własność, cz. 5: podsumowanie – 18.12 Hegel: przestępstwo – 18.13 Hegel: moralność i polemika z Kantem – 18.14 Hegel: sumienie – 18.15 Hegel: fanatyzm – 18.16 Hegel: etyczność a moralność – 18.17 Hegel: przyzwyczajenie a wolność – 18.18 Hegel: starożytne i nowoczesne pojęcie etyczności a moralność, cz. 1 – 18.19 Hegel: etyczność a ogólność i szczegółowość – 18.20 Hegel: etyczność a relacja do Kanta

Drodzy państwo, witam bardzo serdecznie na naszym kolejnym wykładzie. Znajdujemy się ciągle przy omawianiu najważniejszych elementów heglowskiej filozofii społecznej, tak jak została ona przez Hegla wyłożona w jego wykładach z filozofii prawa. Nie posługiwano się wówczas jeszcze pojęciem filozofii społecznej, ale jak już państwo trochę zobaczyli, a za chwilę zobaczą jeszcze wyraźniej, te wykłady dzisiaj pewnie nazywałyby się wykładami z filozofii społecznej, ponieważ to nie są tylko wykłady z filozofii prawa. Oczywiście pojęcie prawa jest tutaj pojęciem kluczowym, ważnym – o tym już trochę mówiliśmy – ale jak będziemy mieli okazję zobaczyć, kwestie takie jak praca, bezrobocie, pomoc społeczna, opieka zdrowotna, wychowanie, wykształcenie i tak dalej, a zatem to wszystko, co dzisiaj stanowi przedmiot zainteresowania filozofii społecznej, zostają tutaj przez Hegla bardzo szczegółowo omówione

i to oczywiście z naszego punktu widzenia są koncepcje ciekawe – jak państwo się już zdążyli przekonać i mam nadzieję, że jeszcze się nieraz przekonają – niezwykle nowoczesne.

18.1 Hegel: własność, cz. 2: Hegel a Fichte

Na razie znajdujemy się na, można powiedzieć, poziomie pierwszym, podstawowym, mianowicie na poziomie tak zwanego prawa abstrakcyjnego, prawa formalnego, w którym jednostka przejawia się jako osoba. Mówiliśmy o tej podstawowej zasadzie tej właśnie sfery: „bądź osobą i traktuj innych jako osoby"[1]. Powiedzieliśmy sobie, że niedaleko tej wypowiedzi i do Kanta, i do Fichtego, o których była mowa wcześniej, do owej zasady ustanowienia samego siebie jako podmiotu prawnego i traktowania innych również jako podmiotów prawnych czy też, jak to było u Fichtego, do realizacji owego pierwotnego prawa do bycia tylko przyczyną[2].

W ramach tej sfery prawa abstrakcyjnego Hegel znowu wyróżnia trzy momenty. Pierwszy moment to jest moment własności, drugi moment to jest moment umowy, a trzeci moment to jest moment przekroczenia czy złamania umowy, czyli moment przestępstwa i kary. Nas przede wszystkim będzie tutaj interesowała kwestia własności. Wcześniej mówiliśmy sporo o własności w koncepcjach Kanta i Fichtego, teraz mamy okazję zobaczyć, jak to działa u Hegla[3].

Powiedzieliśmy sobie już wstępnie, że z punktu widzenia Hegla ustanowienie własności jest pierwszą manifestacją wolności[4]. Po naszej wspólnej lekturze Fichtego to oczywiście nikogo nie powinno już dziwić. Pamiętamy, jak bardzo Fichte zabiegał o to, by to pojęcie własności nigdy nie traciło bliskiej relacji z pojęciem wolności[5]. Podobnie jest u Hegla. Hegel w bardzo podobny sposób rekonstruuje związek między własnością i wolnością. Powiada, że po to, aby wolność osoby w sferze prawa nie pozostawała li tylko abstrakcyjna, osoba musi ustanowić się jako właściciel, musi posiadać własność. Dla pojęcia wolności na tym poziomie istotne jest to, że wszystko jest wobec niej zewnętrzne. Pamiętamy, Hegel mówił o tym pierwszym momencie wolności, a zatem, jak to u Hegla, wolnej woli, czyli wolnej woli abstrakcyjnej właśnie, to znaczy takiej, która potrafi od wszystkiego abstrahować, od wszystkiego się oderwać[6]. A zatem wszystko, co jest jej przedmiotem, jest wobec niej zewnętrzne.

[1] U Hegla dokładnie: „*bądź osobą i uznawaj drugich jako osoby*". Por. wykład 17 z 16.03.2021, punkt 17.21.

[2] Por. wykład 13 z 26.01.2021, punkt 13.18.

[3] Por. tamże i wykład 14 z 23.02.2021.

[4] Por. wykład 17 z 16.03.2021, punkt 17.22.

[5] Por. wykład 13 z 26.01.2021, punkty 13.16, 13.18.

[6] Por. wykład 17 z 16.03.2021, punkt 17.14.

Tak to tutaj zostaje ustawione na tym poziomie. Co ciekawe, zaraz zobaczymy, zewnętrzne mogą się okazać także nasze własne przymioty, nasze własne ciało, nasze własne umiejętności, nasze własne talenty. Ale o tym za chwilę.

18.2 Hegel: prawo jako druga natura

Oczywiście ogólnie trzeba to sobie wyobrazić w ten sposób… Hegel często wraca do tego wątku, zresztą już tak zwany młody Hegel w czasach jenajskich powiada, że prawo jest niejako ustanowieniem człowieka na nowo[7]. Ten moment, w którym zaczyna funkcjonować w porządku prawnym, to są jego nowe narodziny. Co to znaczy? To znaczy, że człowiek zostaje właśnie ustanowiony jako podmiot praw, że jego prawa zostają uznane, że człowiek przyzwyczaja się do tego, że jest osobą prawną i że jego prawa są czymś ustalonym i uznanym.

18.2* Uzupełnienie (fragment wykładu z 07.04.2020)
Jest taka metafora, którą młody Hegel w pismach jenajskich często wykorzystuje, w której porównuje uznanie do powietrza, którym oddychamy, do eteru[8]. Pierwszą naturę zastąpiliśmy drugą. To bardzo często wracający u Hegla motyw – druga natura[9]. Niejako na nowo narodziliśmy się z prawa. Proszę pamiętać, że Hegel studiował teologię w Tybindze, mieszkał w jednym akademiku – jak byśmy dzisiaj powiedzieli – z Schellingiem i Hölderlinem. Studiowali między innymi teologię. Na nowo narodziliśmy się z prawa[10]. Prawo daje nam jako jednostkom nowy początek, dlatego że nasze uznanie jest już stałe, pewne, trwałe, właśnie zakodowane w prawie. Nie zależy już od pojedynczych aktów. Proszę nie myśleć, że Heglowi chodzi o jakiś apel, żebyśmy

[7] Por. m.in.: „*Pedagogika* jest sztuką uczynienia z człowieka istoty etycznej. Patrzy ona na człowieka jak na istotę naturalną i wskazuje drogę jego nowych narodzin, drogę przemiany jego pierwszej natury w naturę drugą – duchową, tak iż pierwiastek duchowy staje się dla człowieka *przyzwyczajeniem*" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. Adam Landman, PWN, Warszawa 1969, s. 389 [uzupełnienie do § 151]). W pismach jenajskich redakcji nie udało się ustalić fragmentu, który mógł mieć na myśli Kloc-Konkołowicz.

[8] Redakcji nie udało się ustalić źródła przytoczonych tu metafor z okresu jenajskiego. Por. jednak wykład 21 z 12.05.2020, punkt 21.13, gdzie omówiona jest podobna metafora.

[9] Por. wykład 17 z 16.03.2021, uzupełnienie 17.12* i punkt 17.22.

[10] Por. Ewangelia według św. Jana (J 3, 3–8): „W odpowiedzi rzekł do niego Jezus: «Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi powtórnie, nie może ujrzeć królestwa Bożego». Nikodem powiedział do Niego: «Jakżeż może się człowiek narodzić będąc starcem? Czyż może powtórnie wejść do łona swej matki i narodzić się?» Jezus odpowiedział: «Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego. To, co się z ciała narodziło, jest ciałem, a to, co się z Ducha narodziło, jest duchem. Nie dziw się, że powiedziałem ci: Trzeba wam się powtórnie narodzić. Wiatr wieje tam, gdzie chce, i szum jego słyszysz, lecz nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd podąża. Tak jest z każdym, który narodził się z Ducha»" (*Biblia Tysiąclecia*, Pallottinum, Poznań 2003).

> się nawzajem uznawali – my się *musimy* nawzajem uznawać! To nie jest nasze widzimisię, bo prawo jest tak skonstruowane, że my musimy się nawzajem uznawać. Prawdziwym efektem walki o uznanie jest to, w czym my – mieszkańcy nowoczesnych, praworządnych państw – już się rodzimy. To, o czym mówił Hegel, to jest tylko model, który pokazuje, jakie są tego fundamenty.

Będę miał okazję powiedzieć państwu parę słów o pojęciu przyzwyczajenia u Hegla. To jest niezwykle ciekawe. Hegel, inspirując się oczywiście filozofią starożytną i trochę w kontrze wobec pewnych koncepcji filozofii nowożytnej, można powiedzieć, rehabilituje trochę pojęcie przyzwyczajenia. Widzimy już tutaj, że to nasze przyzwyczajenie do prawa, przyzwyczajenie do życia w porządku prawnym staje się, jak to często powiada Hegel, naszą drugą naturą. W tym właśnie sensie jesteśmy na nowo zrodzeni z ducha prawa, to znaczy jesteśmy zrodzeni jako podmioty praw. Hegel często posługuje się takimi plastycznymi metaforami, że kiedy wieczorem czy w nocy wychodzimy na ulicę i idziemy po tej ulicy, to jesteśmy pewni, że nic nam się nie może stać[11]. Ja nie wiem, czy u nas jesteśmy tacy pewni, że nic nam się nie może stać, ale oczywiście Hegel wie, że może dojść do jakiegoś napadu, ataku na nas, ale chodzi mu raczej o to, że my jesteśmy przekonani, iż nie jesteśmy sami, nie jesteśmy w owym hobbesowskim stanie natury. Nasze prawa są uznane przez całą wspólnotę polityczno-prawną i nawet jeśli coś nam się przydarzy, to tych, którzy dokonają zamachu na nasze prawa, na naszą cielesną integralność, spotka należyta kara. Ktoś się tym zajmie. Ktoś będzie to ścigał. I nie będzie to nasza rodzina albo my sami, ale będą to odpowiednie, uprawnione do tego służby. To właśnie znaczy żyć w tym nowym eterze, oddychać tym nowym powietrzem, żyć w obrębie prawa. Hegel często powiada, że my się do tego tak dalece przyzwyczajamy, że to staje się dla nas przezroczyste, niedostrzegalne.

Właśnie dlatego poświęca tak wiele miejsca kwestii przestępstwa i kary. Powiada, że kiedy dochodzi do przestępstwa i do procesu sądowego i kary, to prawo się niejako ożywia[12]. Staje się jakby widoczne. Nie jest już przezroczyste. Widzimy wtedy, jak ono działa. Hegel w którymś z tych swoich wykładów spisanych, a teraz wydanych krytycznie na podstawie manuskryptów, powiada:

---

[11] Por.: „Jeśli ktoś idzie w nocy bezpiecznie ulicą, to nie wpada mu nawet na myśl, że mogłoby być inaczej; przyzwyczajenie bowiem do bezpieczeństwa stało się naszą drugą naturą i nikt nie zastanawia się właśnie nad tym, że wszystko jest dopiero wynikiem działania poszczególnych instytucji" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 417 [uzupełnienie do § 268]).

[12] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1824/1825 und 1831* (tenże, *Gesammelte Werke*, t. 26,3, red. Klaus Grotsch), Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und der Künste–Felix Meiner Verlag, Hamburg 2015, s. 1357 (wiersze 6–13).

proszę mnie nie zrozumieć źle, nie chodzi o to, że aby prawo ożyło czy zaczęło działać, konieczne jest, by dokonywano przestępstw. Tak jakbym mówił, że przestępstwa są konieczne w porządku rozwoju form ducha. Nie mówię niczego takiego. Podobnie jak nie mówię – dodaje – że choroba, w tym jakieś problemy psychiczne, o których Hegel bardzo dużo bardzo ciekawych rzeczy pisze, są konieczne, byśmy mogli mówić o jakichś formach racjonalności[13]. Ktoś może zapytać: jak to? Choroba jest formą racjonalności? Ano tak! Hegel znowu zaskakuje. Powiada, że tego typu choroby czy też – jak byśmy dzisiaj raczej powiedzieli – problemy, które obciążają naszą umysłowość, są możliwe tylko w przypadku człowieka, bo on jest racjonalny, bo jest istotą rozumną[14]. To jest jego przywilej, mówi Hegel, że może też pogrążyć się w takim stanie rozdwojenia czy jakiejś niejednoznaczności. To jest jego przywilej jako istoty racjonalnej.

Ale mówi Hegel: ja nie mówię, że tego typu problemy, które pojawiają się na naszej drodze, są konieczne, żebyśmy zrozumieli formy ducha. Ja tylko mówię, że to są możliwe formy ducha i w przypadku przestępstwa ta możliwa forma ludzkiej duchowości, szeroko rozumianej jako po prostu pewna forma interakcji czy też zakłócenia interakcji, jest tym, co pozwala ujawnić się prawu. My na co dzień tego prawa nie widzimy. Żyjemy w nim, uważamy, że po prostu pewne rzeczy nam się należą – należy nam się bezpieczeństwo, ochrona, należy nam się szacunek, uznanie naszych praw – ale to nie jest nic naturalnego, mówi Hegel. To nie jest ta pierwsza natura. W tej pierwszej naturze nie możemy się niczego takiego spodziewać. To jest ta druga natura, wytworzona już właśnie duchowo. Myśmy się w niej już urodzili, my w niej żyjemy. Tak dalece się do niej przyzwyczailiśmy, że stała się ona właśnie naszą nową ludzką naturą.

18.3 Hegel: własność, cz. 3: własność jako samoodniesienie

W obrębie tej nowej, drugiej natury mamy także prawa własności. Tutaj pozwolę sobie przeczytać. Powiada Hegel tak:

> dopiero okoliczność, że ja jako wolna wola staję się w posiadaniu czymś dla siebie przedmiotowym i tym samym także dopiero rzeczywistą wolą –

[13] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen* (tenże, *Werke*, t. 10, red. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, s. 163 (§ 408, *Zusatz*).

[14] W kwestii związków między „obłędem" a racjonalnością por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Światosław Florian Nowicki, PWN, Warszawa 1990, s. 430–432 (§ 408); w kwestii różnicy między człowiekiem a zwierzęciem por. także tenże, *Zasady filozofii prawa*…, s. 345–346 (uzupełnienie do § 5).

> dopiero ta okoliczność stanowi moment prawdziwy i prawny w posiadaniu, stanowi określenie *własności*. Posiadanie własności ma w odniesieniu do potrzeby – o ile ta uważana jest za coś pierwszego – znaczenie środka do celu. Prawdziwa jednak pozycja własności jest taka, że ze stanowiska wolności własność jest jej pierwszym *istnieniem*, jest istotnym celem dla siebie[15].

Hegel powiada więc: jeśli wychodzimy od naszych potrzeb, to oczywiście własność jest odpowiedzią na te potrzeby i w tym sensie jest środkiem do realizacji celu, środkiem do zaspokojenia naszych potrzeb. Prawdziwym jednak znaczeniem własności jest to, że jest ona manifestacją naszej wolności i w tym sensie, jako manifestacja naszej wolności, własność jest celem samym w sobie, a nie tylko środkiem do zaspokojenia naszych potrzeb.

Tak jak już o tym wspomniałem, wynika to z tego, że osoba, jak powiada Hegel, aby być ideą, a zatem konkretnym, realizującym się w świecie pojęciem, musi nadać sobie zewnętrzną sferę wolności, a zatem własności.

> **18.3* Uzupełnienie (fragment wykładu z 21.04.2020)**
> Powiada Hegel tak: „Osoba, aby być ideą, musi ustanowić sobie pewną *zewnętrzną sferę swojej wolności*. […] To, co od wolnego ducha jest bezpośrednio różne, jest dla niego i samo w sobie *zewnętrznością* w ogóle – jest *rzeczą* […]"[16]. Co tu mówi? Że własność jest pierwszą zewnętrzną sferą naszej wolności. Posiadanie własności jest kluczowe z punktu widzenia zamanifestowania się naszej wolności. Nie chodzi tu jednak tylko o to, że mamy naturalne potrzeby, które musimy zaspokajać, i dlatego mamy pojęcie własności. To też, ale własność przede wszystkim jest odniesiona do wolności, jest manifestacją naszej wolności.

By móc odnosić się do siebie – na tym pierwszym poziomie ta wola dość abstrakcyjnie odnosi się do siebie przez oderwanie od wszystkiego, co zewnętrzne – [osoba – *red.*] najpierw musi mieć coś, od czego może się oderwać. Żebyśmy mogli odróżnić się od tego, co zewnętrzne, musimy być posiadaczami tego, co zewnętrzne. Ustanawiam rzeczy jako moje własne, tak to obrazowo Hegel opisuje: wkładam swoją wolę we wszystkie zewnętrzne przedmioty[17] i tylko dzięki temu aktowi uzyskuję zarazem dystans zarówno wobec tych rzeczy, jak i wobec samego siebie. Wolność jest zatem pewnego rodzaju ruchem, który przez ustanowienie zewnętrznych rzeczy jako przedmiotów mojej własności umożliwia też powrót woli do siebie, czyli to samoodniesienie, to odróżnienie się od wszystkich rzeczy.

[15] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*…, s. 65 (§ 45).
[16] Tamże, s. 62 (§ 41–42).
[17] Por. tamże, s. 64 (§ 44).

Żeby to może lepiej uzmysłowić: mówiliśmy sobie wcześniej, że słynną heglowską dialektykę panowania i służebności możemy rozumieć jako twórcze rozwinięcie metafory innego jako alter ego[18], innego jako innego czy drugiego Ja.

Tak i tutaj można powiedzieć: heglowską filozofię można zrozumieć właśnie jako wychodzącą od namysłu nad tym, co to znaczy „moja" rzecz. My codziennie mówimy: to jest moje, ten przedmiot jest mój. Ale pamiętamy, że już Kanta interesowało, co to znaczy, że dany przedmiot jest mój. Fichtego też to interesowało. Oni się zastanawiali[19], czy to jest relacja między podmiotem a owym przedmiotem czy też między podmiotem a innymi podmiotami. Podobnie do nich, Hegel też się zastanawia, co to właściwie znaczy, kiedy mówię, że jakieś przedmioty są moje. To znaczy, że ja ustanowiłem się jako ich właściciel, można powiedzieć: umieściłem w nich swoją wolę jako pewną instancję panującą nad tymi rzeczami – i w tym sensie te rzeczy są moje, ale one są moje także w odróżnieniu ode mnie. Ja, wkładając swoją wolę w te przedmioty, nie redukuję się do tych przedmiotów, nie rozpływam się w nich. Pozostaję sobą. Czy też inaczej, ja jestem sobą dzięki odróżnieniu się od tego wszystkiego, co ustanowiłem jako moją własność.

Proszę zobaczyć, jaka to jest ciekawa koncepcja. To wszystko, co tutaj jest wokół mnie, to są moje przedmioty, ale ja nie jestem tymi przedmiotami, ja nie jestem sumą tych przedmiotów. Co więcej, ja, dopiero powracając od tych moich przedmiotów do siebie, zaczynam być czymś i zaczynam być czymś różnym od tych przedmiotów. Więc proszę zobaczyć, mówi Hegel, że ten pierwszy moment woli jest momentem abstrakcyjnego oderwania się, możliwości oderwania się od wszystkiego, ale powtarzam, ja muszę mieć się od czego oderwać.

18.4 Hegla krytyka fichteańskiej teorii własności

Proszę zwrócić uwagę, że tu oczywiście nie jest jeszcze powiedziane, ile ja muszę posiadać i jakie przedmioty. To jest właśnie ten moment, w którym Hegel polemicznie odnosi się do Fichtego, do którego jest mu, jak państwo widzą, blisko, ale w tym momencie powiada, że filozofia nie musi zajmować się takimi szczegółami, by wyznaczać dokładnie zakres posiadania wszystkich osób[20]. Tym filozofia nie powinna się zajmować. Więc wszystkie te konstrukcje fichteańskie, to ścisłe regulowanie rynku, w tym rynku pracy, jakie rodzaje produkcji możemy dopuścić, kiedy pojawiają się pewne potrzeby, jak państwo musi

[18] Por. wykład 16 z 09.03.2021, punkt 16.11.
[19] Por. wykład 13 z 26.01.2021.
[20] Por. wykład 14 z 23.02.2021, punkt 14.15.

zadbać o to, by wytwarzane towary czy usługi znajdowały nabywców, żeby był na nie popyt, żeby każdy mógł utrzymać się ze swojej pracy i tak dalej, a także jak wyznaczyć poziom życia równie przyjemnego dla wszystkich[21] – otóż tym wszystkim, mówi Hegel, filozofia zajmować się nie musi.

To jest notabene ciekawe. W którymś z tych późniejszych wykładów berlińskich spisanych z manuskryptów znalazłem… Dlatego właśnie takie piękne są te wykłady, bo tak jak państwu mówiłem, tam często można się natknąć na takie zdania, które jakby państwo komuś zacytowali i powiedzieli: słuchaj, jak myślisz, co to za filozof powiedział coś takiego? – to Hegel byłby ostatni na liście. Jednym z takich zdań jest takie twierdzenie, które teraz zacytuję z pamięci: to jest przesąd, że pojęcie ma wszystko określać[22]. Jeśli państwo mają ciągle jeszcze to podręcznikowe wyobrażenie o Heglu… – a wiedzą państwo, jak to w podręcznikach jest: Hegel, ha, ha, to ten, co to dedukował jakieś obiekty na nieboskłonie, z myśli dedukował jakieś ciała niebieskie. A tu, w tych wykładach, Hegel mówi wprost: to jest przesąd, że pojęcie ma wszystko określać.

W związku z tym Hegel powiada: nie, niech filozofia nie zajmuje się konkretnymi rozwiązaniami, jakimiś konkretnymi rozstrzygnięciami ekonomicznymi, politycznymi. Sam oczywiście będzie proponował różnego rodzaju wyjścia, ale to wszystko będzie jednak na pewnym poziomie ogólności. Takie szczegóły, mówi Hegel, jak ten fichteański osławiony paszport – o którym już kiedyś mówiliśmy – albo na przykład jak platońskie rady dla nianiek, jak mają kołysać dzieci, to naprawdę już nie jest filozofia, mówi Hegel[23]. Można by dopowiedzieć: są tam co najwyżej pewne charakterystyczne dla danego czasu schematy i uprzedzenia, których Hegel sam się nie ustrzegł, o czym jeszcze będę mówił, ale przynajmniej miał świadomość, że należałoby się tego ustrzec.

18.5 Hegel: własność, cz. 4: konsekwencje liberalne i socjalne

Jakie są konsekwencje tego twierdzenia, że dla każdej osoby własność jest czymś koniecznym, a zatem jakaś własność jest czymś koniecznym, by ta osoba była rzeczywiście wolna? Jedną konsekwencją jest to, że nie ma wolności bez własności. Możemy powiedzieć, że to jest konsekwencja liberalna. Pozbawianie ludzi prywatnej własności jest pozbawianiem ich wolności. I rzeczywiście u Hegla jest taka liberalna – w cudzysłowie – konsekwencja, bo w tym właśnie miejscu Hegel wraca jeszcze raz do swojej krytyki platońskiego państwa i powiada: bezprawie platońskiego państwa polega właśnie na próbie pozbawienia ludzi

[21] Por. tamże, punkt 14.18.
[22] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen…*, s. 1057 (wiersze 27–28).
[23] Por. wykład 14 z 23.02.2021, punkt 14.15.

własności i to w imię ich dobrze, zdaniem Platona, rozumianej wolności[24]. Otóż to właśnie nie jest dobrze rozumiana wolność, mówi Hegel. Jak się kogoś pozbawia własności, to to nie jest dobrze rozumiana wolność.

Więc z jednej strony mamy konsekwencję liberalną i tu można powiedzieć, że znowu niektórzy byliby zaskoczeni, że Hegel optuje za taką… Może nie powiada, że własność jest czymś świętym, takich określeń tu, broń Boże, nie używa, ale rzeczywiście własność jest konieczna jako manifestacja wolności.

Z drugiej jednak strony (i tu już ci pierwsi, o których wspomniałem, klasyczni liberałowie, którzy by powiedzieli: a, to Hegel jest jednak jednym z nas! – pod tą drugą konsekwencją już może niekoniecznie by się podpisali) tę konsekwencję czy te konsekwencje nazwałbym konsekwencjami socjalnymi. Otóż brak własności ma zatem także skutki dla sprawy wolności, dla jednostkowego samoodniesienia woli. A to znaczy, że brak własności nie jest zagadnieniem tylko ekonomicznym. Dlatego właśnie filozofia nie może z kolei przejść do porządku dziennego nad brakiem własności u pewnych osób. Znowu, podobnie jak u Fichtego, przynajmniej do pewnego momentu Hegel by się z tym zgodził, że każdy musi być właścicielem, jeśli każdy ma być wolny[25]. Pod tym twierdzeniem by się podpisał. Pod tymi następnymi twierdzeniami Fichtego, że każdy musi posiadać tyle, by móc żyć tak samo przyjemnie, to już może niekoniecznie. Ale przynajmniej pod tym pierwszym stwierdzeniem, że każdy musi być posiadaczem jakichś rzeczy, by być realnie wolny, z pewnością by się podpisał. A to znaczy, że filozofia nie może ignorować kwestii braku własności, wywłaszczenia pewnych osób czy, jak się potem dowiemy, bezrobocia, bo w warunkach nowoczesności to praca jest głównym źródłem własności.

18.6 Hegel: prawo do przywłaszczania a przyroda

Człowiekowi zatem przysługuje absolutne prawo przywłaszczania rzeczy. Człowiek może umieszczać swoją wolę w każdej rzeczy. To jest oczywiście idea, która też nas nie zaskakuje. Można powiedzieć, że ona pochodzi od Kanta. Pamiętamy, w *Metafizyce moralności* Kant pisał wyraźnie, że w owym wyobrażonym stanie pierwotnym każda rzecz jest moja lub twoja[26]. To znaczy, w każdej rzeczy możemy umieścić swoją wolę. Dopiero biorąc ową rzecz w posiadanie, uważa Hegel, nadaję jej jakiś cel, który wyznacza moja wolna wola[27]. Zewnętrzna rzecz sama w sobie takiego celu nie ma. Można zatem powiedzieć, że człowiek nadaje przyrodzie celowość.

[24] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 66 (§ 46).
[25] Por. wykład 14 z 23.02.2021, punkt 14.8.
[26] Por. wykład 13 z 26.01.2021, punkt 13.10.
[27] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 64 (§ 44).

I oczywiście moglibyśmy tutaj zadać pytanie o jakieś wymiary ekologii. To jest teraz bardzo modne pisać o naturze, o pojęciu natury u Hegla. To jest oczywiście skomplikowane i nie mamy na to czasu, żebym ja o tym teraz państwu opowiadał. Jest oczywiście faktem, że gdybyśmy zrobili listę filozofów, którzy się rozpływali nad przyrodą i tych, którzy raczej od niej stronili albo uważali, że nic tam ciekawego znaleźć nie można, to Hegel trafiłby raczej do tej drugiej grupy, pewnie razem z Sokratesem, o ile wierzyć Platonowi. Jak państwo pewnie pamiętają, Platon każe Sokratesowi w pewnym momencie wypowiedzieć takie znamienne słowa, że on to nie lubi spacerować wśród tych drzew, bo te drzewa gdzieś poza miastem nic mu nie powiedzą[28]. Ludzie mu coś powiedzą – on woli być w mieście.

Więc Hegel też chyba woli być w mieście. Są takie piękne, słynne fragmenty. Hegel opisuje, jak go znajomi wyciągnęli w Alpy Berneńskie na wspinaczkę[29]. I on był chyba bardzo niezadowolony z tej wspinaczki, bo nie znajdował tam wielu powodów do zachwytu. Nawet śnieg mu się nie podobał na tym lodowcu. Wyleźli gdzieś na górę, tam był lodowiec i Hegel mówi, że co, że ten śnieg niby taki ładny? No rzeczywiście, czysty, w porównaniu zwłaszcza z błotem na dole, jak żeśmy szli. Natomiast zachwycił się przy wodospadzie. Wodospad jako *Werden*, stawanie się, ruch, moment heraklitejski. Ruch, ta dynamika – to mu się spodobało. Natomiast przerażała go statyka tych szczytów alpejskich. To niespecjalnie mu odpowiadało.

Zostawmy to, proszę państwa. Oczywiście to jest tylko anegdota i żart. Ten stosunek Hegla do przyrody jest znacznie bardziej złożony. Teraz powstaje sporo prac na ten temat, bo – jak to Hegel mówił – każda filozofia jest dzieckiem swojej epoki, a nasza epoka charakteryzuje się troską o przyrodę, więc nic dziwnego, że to zainteresowanie wybiega również w kierunku takich myślicieli, jak Hegel. I tutaj pada też pytanie o to, czym jest przyroda u Hegla jako innobyt ducha, jako – pamiętajmy – jednak uśpiony duch. Przyroda jest uśpionym duchem. Hegel nieraz zarzuca swoim poprzednikom, w tym Kantowi, że przyroda jest tam ujmowana jako coś jednak zdecydowanie heteronomicznego, zewnętrznego wobec człowieka. Przy wszystkich tyradach heglowskich o tym, że wolność polega na odróżnieniu się od przyrody, na refleksji ducha, na powrocie ducha do samego siebie, pamiętajmy, że tutaj przyroda nie jest jednak z zasady elementem obcym. Mówiłem państwu o tej łączności między gatunkiem i duchem[30]. Pamiętajmy, że u Hegla to nie są tylko metafory.

[28] Por. wykład 1 z 20.10.2020, punkt 1.5.

[29] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Bericht über eine Alpenwanderung* (tenże, *Gesammelte Werke,* t. 1: *Frühe Schriften I*, red. Friedhelm Nicolin, Gisela Schüler), Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und der Künste–Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989. Wspomniane niżej opisy znajdują się na s. 385 (wiersze 25–37) i 388 (wiersze 4–23).

[30] Por. wykład 16 z 09.03.2021, punkt 16.24.

To są określenia pojęciowe. Przyroda jako innobyt ducha i przyroda jako duch uśpiony. To wszystko, co Hegel opowiada w swojej antropologii o duszy: ta dusza jest na początku wtopiona, roztopiona niejako w przyrodzie, w świecie[31], i ona stopniowo powraca do siebie samej, ale nigdy tego zanurzenia w świecie i w przyrodzie nie przekreśla. Nawet najbardziej wyrafinowane myślicielki i myśliciele pozostają wciąż jeszcze, jak trafnie zauważa Hegel, zależne i zależni od na przykład stanów emocjonalnych, które biorą się z pory roku, z pogody (meteoropatia)[32]. To wszystko jest u Hegla. To jest bardzo ciekawe. Zostawiam na marginesie ten stosunek do przyrody. On jest oczywiście złożony, ale w tym miejscu, gdzie mówimy o własności, widać jednak wyraźnie, że Hegel powiada: osoba prawna nadaje tym rzeczom, których jest posiadaczem, ich celowość. Tej celowości tam nie ma, ona ją dopiero w nich ustanawia.

18.7 Hegla krytyka naiwnego realizmu i sceptycznego idealizmu

W tym kontekście natrafiamy znowu na ciekawy fragment. Pozwolę sobie państwu przeczytać. Hegel wykorzystuje te bardzo, jak państwo widzą, konkretne rozważania o bardzo konkretnej problematyce, mianowicie problematyce własności, do rozprawienia się z pewnymi nurtami filozoficznymi. Mianowicie z naiwnym realizmem, ale też ze sceptycyzmem czy pewną formą idealizmu. Tam gdzie Hegel pisze o przysługującym człowiekowi absolutnym prawie przywłaszczania, jakie ma w stosunku do wszystkich rzeczy, dopowiada coś takiego:

> To odnoszenie się wolnej woli do tych przedmiotów obala bezpośrednio ową tak zwaną filozofię, która bezpośrednim jednostkowym przedmiotom, temu, co bezosobowe, przypisuje realność w sensie samoistności i prawdziwego bytu dla siebie i w sobie; obala ono również tę filozofię, która zapewnia, że duch nie może poznać prawdy i nie może wiedzieć, czym rzecz jest *sama w sobie*[33].

[31] Por. m.in. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych…*, s. 408–409 (§ 389); tenże, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften…*, s. 30 (§ 384, *Zusatz*); a także następującą uwagę z *Zasad filozofii prawa*: „Państwo jest duchem przebywającym w świecie i *świadomie* się w nim realizującym, gdy tymczasem w przyrodzie urzeczywistnia się on jako swoje własne «inne», jako duch śpiący" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 413 [uzupełnienie do § 46]).

[32] Przypuszczalnie Kloc-Konkołowicz dokonuje tu rozszerzającej interpretacji następującego fragmentu: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych…*, s. 410–411 (§ 392) oraz tenże, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften…*, s. 52–57 (§ 392).

[33] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 64 (§ 44).

Ta pierwsza tak zwana filozofia to jest taki realizm, dogmatyzm czy po prostu materializm, który przyznaje rzeczom zewnętrznym wobec świadomości ludzkiej priorytet – że to jest pierwotny byt. A ta druga tak zwana filozofia to jest taki idealizm w sensie pokantowskim, głoszący, że rzeczy nie mogą być do końca poznane i że nie możemy wiedzieć, czym jest rzecz sama w sobie. Hegel, jakby stawiając kropkę nad i albo rozwijając pewną metaforę, dopowiada do tego, już w ustnym wykładzie, coś takiego:

> Wolna wola jest więc idealizmem, który nie uważa rzeczy w tej postaci, w jakiej one są, za coś, co jest samo w sobie i dla siebie; realizm natomiast głosi, że są one absolutne [to znaczy te rzeczy – *J.K.-K.*] nawet wtedy, kiedy znajdują się jeszcze w formie skończoności[34].

Teraz proszę posłuchać:

> Już nawet zwierzę nie posiada takiej realistycznej filozofii, gdyż pożera rzeczy, dowodząc przez to, że nie uważa ich za absolutnie samoistne[35].

Już nawet zwierzę jest w tym sensie idealistą, mówi Hegel, że nie traktuje rzeczy zewnętrznych jako samoistnych, tylko po prostu rzuca się na nie i je pożera. Mamy więc idealistyczne zwierzę.

Ktoś może zapytać: a z czego Hegel sobie tutaj właściwie kpi? Kpi sobie z idealizmu czy też on tak na serio mówi, że zwierzęta są idealistami? To jest, proszę państwa, taki typowo ironiczny moment u Hegla, który ja rozumiem w ten sposób… Znowu wraca pytanie o idealizm Hegla, na które on sam odpowiada tak: a w jakim sensie idealizm? W takim, co to już Fichte wiedział, że nie wychodzimy poza obszar świadomości? Że czegokolwiek jesteśmy świadomi, to jesteśmy w obrębie świadomości? Żebyście się teraz nie pomylili, drodzy przyjaciele, ja nie mówię, że nikt nie wychodzi ze swojej świadomości, tylko mam na myśli to, że my zawsze jesteśmy w obrębie wiedzy. My coś wiemy o świecie, o przedmiotach, o sobie, więc zawsze jesteśmy w obrębie wiedzy. W tym sensie nie jesteśmy uwięzieni w swoim podmiotowym Ja, ale jesteśmy w obrębie świadomości, która jest świadomością ogólną, i z niej nie da się wyskoczyć. W tym sensie to ja jestem idealistą, mówi Hegel. Ale trudno nie być w tym sensie idealistą, bo ja nie wiem, na czym polega jakaś możliwość uświadomienia sobie relacji świadomości z czymś innym. Nie bardzo rozumiem, mówi Hegel, jak mam wyskoczyć ze świadomości, stanąć obok niej i powiedzieć: a, tu jest świadomość, tam są rzeczy zewnętrzne i zaraz

[34] Tamże, s. 358 (uzupełnienie do § 44).
[35] Tamże.

je sobie porównamy. Ja i tak ciągle będę w obrębie wiedzy. Nie da się wykonać tego ruchu[36], mówi Hegel. Ten, kto to rozumie, ten jest idealistą. Więc w tym sensie – tak. Natomiast nie jestem – mówi Hegel – idealistą w takim sensie, jaki przypisują temu pojęciu niektórzy kantyści, powiadając, że rzeczy same w sobie nie mogą być poznane. Nie tylko mogą być poznane – mówi Hegel – ale mogą nawet być zjedzone. Tak jak pies rzuca się i zjada strawę, bo nie traktuje jej jako czegoś, co jest zdecydowanie heteronomiczne wobec niego. On sobie ją natychmiast przywłaszcza i w ten sposób obala tę tak zwaną, dziwaczną dość, mówi Hegel, filozofię.

To trochę tak, jak u George'a Edwarda Moore'a, ten słynny dowód na istnienie świata[37]. Oto ręka. Jeden obiekt w przestrzeni. Ona istnieje, a zatem świat istnieje. Jak państwo wiedzą, jeszcze Kant pisał w *Krytyce czystego rozumu*, że największym skandalem w filozofii jest to, że do tej pory nie ma w niej dowodu na istnienie świata zewnętrznego[38]. I wielu uważało, że nie da się dać takiego dowodu, a potem, jak to w tym pięknym powiedzeniu, przychodzi ktoś, kto nie wie, że czegoś nie da się zrobić, i to robi. Więc George Edward Moore trochę tak zrobił.

18.7* Uzupełnienie (fragment wykładu z 21.04.2020)
Kojarzy się to także ze słynnym późniejszym dowodem George'a Edwarda Moore'a na istnienie świata zewnętrznego. Jak to było? Oto jedna ręka, oto druga ręka. Zatem istnieją co najmniej dwa obiekty w zewnętrznym świecie – a więc świat zewnętrzny istnieje. Żeby było zabawniej, George Edward Moore przedstawiał swój dowód na istnienie świata zewnętrznego jako formę refutacji, odrzucenia idealizmu. To było pokolenie, które musiało zwrócić się przeciwko pokoleniu swoich filozoficznych ojców, czyli między innymi przeciwko Bradleyowi[39], który był heglistą. No właśnie, oni tam nie doczytali tego Bradleya czy nawet samego Hegla, bo gdyby przeczytali ich dzieła dokładnie, to znaleźliby w nich bardzo zabawną refutację realizmu w niezwykle podobnym stylu. To zwierzę rzucające się na strawę i dowodzące przez to, że ta strawa nie jest niczym absolutnym, pierwotnym, niezależnym, to jest takie znowu pragmatyczne, nawet nie rozstrzygnięcie, lecz odrzucenie pewnego problemu jako niedorzecznego – problemu zewnętrznego istnienia świata.

Ten heglowski dowód nie jest oczywiście żadnym dowodem. Hegel tego tak nie przedstawia. Oczywiście to jest trochę żartobliwie tutaj opisane, ale nie do końca. To nie jest tylko żart z tym psem idealistą. Tak jak Hegel – mówiłem

[36] Kloc-Konkołowicz ma tu zapewne na myśli opisany wyżej ruch wyjścia poza wiedzę.

[37] George Edward Moore, *Dowód na istnienie zewnętrznego świata*, w: tenże, *O metodzie filozoficznej,* tłum. Wojciech Sady, Klub Otrycki, Warszawa 1990, s. 81–84.

[38] Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, tłum. Roman Ingarden, PWN, Warszawa 1986, s. 50 (B XXXIX).

[39] Francis Herbert Bradley (1846–1924) – przedstawiciel tzw. brytyjskiego idealizmu.

już państwu o tym – w pewnym sensie odsyła na półkę z niedorzecznościami tradycyjny problem filozofii, to pytanie o wolność ludzkiej woli[40], tak i tutaj trochę powiada, że to zastanawianie się nad statusem obiektywnych przedmiotów, niezależnych od naszej świadomości i woli, to jest trochę wydumany problem. I to w tym sensie Hegel powiada, że już zwierzę nie ma takich problemów, i w tym sensie może nawet podpisałby się pod zdaniem Ludwiga Wittgensteina, który kiedyś, chyba w *Dociekaniach*, napisze: „Gdybyż filozof mógł zobaczyć to, co dla wszystkich jest oczywiste"[41]. Więc u Hegla to jest trochę tak, że on powiada: nie mamy tego problemu. Praktyczny wymiar naszej aktywności rozwiązuje ten wydumany problem rzekomej niezależności rzeczy od nas, rzekomej niepoznawalności. One są poznawalne. Tak jak możemy je przywłaszczyć, tak możemy je też poznać, czym one są same w sobie.

18.8 Hegel: człowiek jako ciało, cz. 1: ciało jako przedmiot posiadania

Drugą ciekawą konsekwencją jest to, że Hegel powiada, iż człowiek niejako zawłaszcza nie tylko rzeczy zewnętrzne, ale nawet swoje ciało traktuje nie tylko jako coś bytowo tożsamego ze sobą, ale także jako coś, co bierze w posiadanie. Hegel wiele o tym pisze w *Zasadach filozofii prawa*. Powiada: człowiek też bierze swoje ciało w posiadanie i w tym sensie traktuje je niczym zewnętrzne przedmioty[42].

My wszyscy wiemy, że często Helmuthowi Plessnerowi przypisuje się to twierdzenie, że człowiek nie tylko jest swoim ciałem, ale także ma swoje ciało[43], nie tylko jest tożsamy ze swoim ciałem, ale także je posiada. Otóż to właściwie mówi już tutaj Hegel. Właśnie ta jednostka jako osoba prawna odróżnia się, można powiedzieć, nawet od swojego ciała, od swojej cielesności przez to właśnie, że bierze tę swoją cielesność w posiadanie. Ja nie tylko *jestem* ciałem, ale także *mam* ciało. Ono jest przedmiotem mojej własności.

Podobnie jest zresztą z talentami i umiejętnościami. Hegel powiada: oczywiście one są czymś wewnętrznym dla ducha, ale duch je uzewnętrznia, można powiedzieć, że te talenty i umiejętności alienują się wobec ducha, uprzedmiotawiają się.

---

[40] Por. wykład 17 z 16.03.2021, punkt 17.13.

[41] Kloc-Konkołowicz ma tu prawdopodobnie na myśli następujący cytat z *Uwag różnych*: „Oby Bóg dał filozofowi wgląd w to, co leży przed oczyma wszystkich" (Ludwig Wittgenstein, *Uwagi różne*, tłum. Małgorzata Kowalewska, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 99 [Ms 135 103]).

[42] Por. niżej punkt 18.11.

[43] Por. m.in. Helmut Plessner, *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, tłum. Elżbieta Paczkowska-Łagowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 110–111.

I tam jest niemieckie słowo *äußerlich*, czyli one stają się zewnętrzne. Hegel znowu gra tutaj słowami, bo powiada, że możemy je *veräußern*[44]. A to *veräußern* z kolei nawiązuje już do kolejnego kroku, czyli umowy.

18.9 Hegel: człowiek jako ciało, cz. 2: konsekwencje ekonomiczne

O czym Hegel mówi? O tym, że my nasze talenty, umiejętności, naszą siłę fizyczną czasem, a naszą siłę intelektualną na pewno sprzedajemy na rynku. My sami uprzedmiotawiamy nasze talenty, umiejętności. Traktujemy je jako posiadane przez nas przedmioty, co do których możemy zawrzeć umowę i je sprzedać. Oczywiście nie w sposób niewolniczy, bo Hegel zawsze przy okazji takich rozważań zaznacza, że człowiek nie jest żadnym zwierzęciem pociągowym i oczywiście to wszystko musi dziać się w pewnych granicach, ale to my sami jesteśmy w stanie uprzedmiotowić nasze talenty i umiejętności w ten sposób, że czynimy z nich przedmiot umowy z innymi. Kiedy podpisujemy umowę o pracę, to, można powiedzieć, sprzedajemy właśnie nasz czas, naszą siłę, nasze umiejętności i talenty, nasze zdolności, nasze – jak to się dzisiaj mówi ładnie – kompetencje.

> **18.9* Uzupełnienie (fragment wykładu z 21.04.2020)**
> Jest taki piękny fragment w antropologii heglowskiej, gdzie powiada Hegel tak: „Człowiek stoi tylko o tyle, o ile chce stać, i stoi tylko tak długo, jak długo chce stać"[45]. To jest też pewne przyzwyczajenie oparte na świadomej decyzji. Człowiek bierze swoje ciało w posiadanie jako przedmiot swojej własności – to też znaczy, że bierze w posiadanie jako przedmiot swojej własności swoje umiejętności i cechy. Może nawet je sprzedawać na rynku – mówi Hegel – to ma wymiar ekonomiczny. Nasze talenty i umiejętności stają się naszymi aktywami, które możemy sprzedawać w ramach umowy o pracę.

Tutaj przy okazji warto powiedzieć, bo to jest niezwykle ciekawe, że są takie dwie konsekwencje. O jednej już powiedziałem: to jest ta ekonomiczna konsekwencja, że wszystkie umiejętności, talenty, zdolności, wszystko, co przynależy do mnie, mogę traktować jako swoją własność, a zatem czynić także przedmiotem umowy, to wszystko może mieć także wartość rynkową.

[44] Por.: „Wiadomości, nauki[,] talenty przynależą oczywiście wolnemu duchowi i są jego stroną wewnętrzną, a nie czymś zewnętrznym, ale duch może w równym stopniu nadać im przez uzewnętrznienie (*Äusserung*) istnienie zewnętrzne i *odstąpić innym (veräussern)*" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 63 [§ 43]).

[45] Kloc-Konkołowicz przytacza ten cytat z pamięci. Dokładnie w polskim tłumaczeniu: „Człowiek stoi tylko dlatego i tylko o tyle, że tego chce, i tylko tak długo, jak długo chce tego w sposób bezwiedny" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych…*, s. 436 [§ 410]).

18.10 Hegel: człowiek jako ciało, cz. 3: konsekwencje filozoficzne i zakaz niewolnictwa

Ale jest też pewna ciekawa konsekwencja filozoficzna. Mianowicie powiada Hegel w ten sposób: oddzielanie świadomości czy duszy, jak to się czasem mówi, od ciała to w pewnym sensie może być sofistyka[46], mianowicie tam, gdzie się powiada – na szczęście już się tak nie powiada, ale gdzieniegdzie ciągle jeszcze pewnie tak, a kiedyś tak też się powiadało w Europie – że można kogoś maltretować cieleśnie, a on pozostaje wolny duchowo. Albo że nawet dla dobra jego duszy trzeba go maltretować cieleśnie.

Otóż takiego rozdziału duszy i ciała nie wolno dokonywać z zewnątrz, mówi Hegel. Bardzo ciekawe. Oddzielenie świadomości od ciała, wzięcie ciała w posiadanie, czyli potraktowanie go jako coś różnego ode mnie, który jestem jego posiadaczem, jest możliwe zawsze tylko w pierwszej osobie. Tylko ja sam mogę dokonać tego rozdziału między mną samym a moim ciałem. Dla innego natomiast, mówi Hegel, pozostaję żywy, żywą istotą, tylko jako ktoś wolny w ciele. Tam się dosłownie pojawia takie sformułowanie w niemieckim oryginale: *Freies im Körper* – wolny w ciele[47].

Dla innego ta moja świadomościowa, duchowa, jakkolwiek ją państwo nazwą, strona zawsze jest już nierozerwalnie spleciona z cielesnością. Inny nie może okazać szacunku i uznania dla mnie jako podmiotu czy jako osoby inaczej, jak tylko respektując integralność mojej cielesności. Natomiast ja sam w pierwszej osobie mogę, i tak to się dzieje, oddzielić się od swojego ciała w tym sensie, że nie tylko czuję to ciało, że ono jest, że ja nim jestem, ale też traktuję je jako coś, co posiadam, co do mnie należy.

Bardzo ciekawe. To znaczy, że ta cielesność nie może należeć do innego jako przedmiot. A od innej strony można powiedzieć, że to znaczy, iż mianowicie całkowicie niedopuszczalne jest niewolnictwo jako bezpośrednie zniewolenie cielesności innej osoby. To jest to samo. Tylko ja sam, zawsze w pierwszej osobie, mogę odróżnić się od swojej cielesności. Inni nie mają prawa tego robić. To jest znowu aluzja, którą Hegel wyraźnie czyni, także do pewnych nurtów filozoficznych. Mianowicie w tym miejscu pisze o tym, że ci, którzy myślą, że wolność cielesną i duchową można rozdzielić, to są ci, którzy często używają takiej metafory, że można być wolnym i na tronie, i w kajdanach. Studentki i studenci filozofii powinni mieć już włączoną lampkę.

[46] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 67–68 (§ 48).

[47] Por.: „Ale *dla innych* jestem w sposób istotny wolny w moim ciele [*ein Freies in meinem Körper – red.*], w takim, jakie bezpośrednio mam. Już tylko dlatego, że w ciele żyję jako istota wolna [*als Freies im Körper lebendig bin – red.*], nie może to żywe istnienie być nadużywane i degradowane do roli zwierzęcia pociągowego" (tamże, s. 67 [§ 48]).

No tak, Epiktet, Marek Aureliusz – stoicyzm. To przekonanie, że wolność jest czymś czysto wewnętrznym i że można ją utrzymać nawet wtedy, kiedy się jest w kajdanach albo na jakimś – nie wiem – łożu tortur, że to tylko moje ciało jest maltretowane. To jest przecież częsty trop stoicki. Nie powinniśmy się przejmować, jak ktoś zadaje ból czy cierpienie naszemu ciału. Wewnątrz nadal możemy być wolni.

Taką właśnie filozofię Hegel traktuje jako sofistykę. To są sofizmaty, mówi Hegel. Proszę zobaczyć, to jest ciekawe. Tu się znowu pojawia ten silny społeczny i realistyczny rys Hegla. Wolny jestem wtedy właśnie, gdy nie mam tych kajdan na sobie. I niech filozofowie nie zajmują się tworzeniem jakiegoś mirażu wewnętrznej wolności. Nie, nie, mówi Hegel, dziękujemy bardzo za taką wolność, którą utrzymujemy nawet wtedy, gdy nas postponują cieleśnie. Nie chcemy takiej wolności. Dla innego jestem wolny w ciele. Moją wolność inny może uszanować, tylko respektując moje prawa – również prawo do integralności cielesnej.

Ale z drugiej strony ja sam oddzielam się od mojego ciała w tym sensie, że się od niego odróżniam i mogę traktować to ciało również jako moją własność. Dlatego na przykład mogę użyczać moich sił fizycznych i mentalnych w ramach umowy o pracę. Proszę państwa, jeśli to nie jest bardzo dobrze zbudowana filozofia społeczna, a jednocześnie filozofia moralna, to ja nie wiem, co miałoby nią być.

Przy okazji, to ciekawe, mówiłem o tym, że w *Fenomenologii ducha*, tam gdzie jest ta opowieść o panu i słudze, uwolnienie tego niewolnika kończy się, można powiedzieć, właśnie… czym? Jakie są te kolejne etapy? Stoicyzm, sceptycyzm, świadomość nieszczęśliwa[48]. W *Encyklopedii*, jak pamiętamy, ten koniec już jest inaczej opisany. To jest to wyłonienie się świadomości ogólnej, tej samowiedzy ogólnej i porządku prawa. Można powiedzieć, że to pięknie znajduje tutaj swój odpowiednik. Hegel powiada: no właśnie, ta wolność, żeby nabrała realnego kształtu, musi się urzeczywistnić w prawie[49]. Po pierwsze, w prawie abstrakcyjnym, w prawie własności. A nie w jakichś konceptach w rodzaju stoicyzmu, który głosi, że tę wolność możemy zawsze utrzymać, nawet jak ona nie jest zewnętrznie zagwarantowana. To my za taką wolność dziękujemy, mówi Hegel. Proszę zobaczyć, jak tu się wszystko konsekwentnie układa.

18.11 Hegel: własność, cz. 5: podsumowanie

W ramach podsumowania tych wątków pozwolę sobie jeszcze przeczytać państwu następujący fragment:

[48] Por. wykład 16 z 09.03.2021, punkt 16.16.

[49] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 60 (§ 40); tenże, *Encyklopedia nauk filozoficznych…*, s. 496–498 (§ 486–487).

> Człowiek w swojej *bezpośredniej* egzystencji jest w sobie samym czymś naturalnym, czymś zewnętrznym dla swego pojęcia. Dopiero dzięki *ukształtowaniu* swego własnego ciała i ducha, a w *istocie rzeczy* dzięki temu, że *jego samowiedza ujmuje siebie jako wolna*, człowiek bierze sam siebie w posiadanie i staje się własnością samego siebie i w swym przeciwieństwie do innych. To wzięcie w posiadanie polega również na tym, by to, czym człowiek jest zgodnie ze swoim pojęciem (jako *możliwość*, zdolność czy dyspozycja), uczynić rzeczywistością […][50].

Dobrze, proszę państwa, mamy już zatem zamknięty ten temat własności. Warto sobie zapamiętać związek własności z wolnością. Własność nie jest tylko odpowiedzią na nasze empiryczne potrzeby. Jej istnienie jest konieczną formą manifestowania się wolności indywidualnej. Własność zostaje ustanowiona, ponieważ tylko w ustanowieniu najpierw moich rzeczy, a potem w moim odróżnieniu się od tych moich rzeczy – w tym, że to są moje rzeczy, ale ja nie jestem sumą moich rzeczy, że Ja jest czymś innym niż rzeczy należące do Ja – w tym właśnie, dzięki temu może się rozpocząć proces uświadamiania wolności – uświadamiania, że ja mogę swoją cielesność, a nawet swój wymiar duchowy czy mentalny, swoje talenty, swój potencjał, swoje kompetencje uzewnętrznić, uprzedmiotowić, uczynić przedmiotem możliwej umowy o pracę, ale też uświadamiania, że to odróżnienie nawet tego, co wydawało się najbardziej własne, ode mnie samego możliwe jest zawsze tylko w pierwszej osobie, tylko dla mnie. Natomiast inny musi traktować mnie jako istotę, której cielesność, ten zewnętrzny byt i ten wymiar duchowy, mentalny czy świadomościowy są nierozerwalnie splecione, i nie może okazać mi swojego uznania i szacunku inaczej, jak tylko respektując moje prawa i respektując moją integralność cielesną. To, jak sądzę, są takie najważniejsze wglądy, jeśli chodzi o heglowską koncepcję własności.

18.12 Hegel: przestępstwo

Przeskakujemy teraz[51] rozważania dotyczące umowy, a także winy i kary. Króciutko tylko teraz chciałem powiedzieć – może jeszcze do tego wrócimy – że jeśli chodzi o ową winę czy pojęcie przestępstwa i kary, to jest ten moment, kiedy prawo się ożywia, dynamizuje, uzewnętrznia. Ono musi zadziałać wobec naruszenia pewnej umowy czy pewnych praw. Trochę już tutaj o tym mówiłem.

Ale może przy okazji jeszcze powiem, bo to jest bardzo ciekawe, że Hegel ma koncepcję takiej negatywności przestępstwa. Nawiązując do Świętego

[50] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 73 (§ 57).
[51] W porządku wywodu względem *Zasad filozofii prawa.*

Augustyna, do teorii zła jako braku dobra, tak zwanej prywatywnej teorii zła[52], to trochę podobnie jest u Hegla z przestępstwem[53]. Przestępstwo też ma prywatywny charakter, ponieważ w przypadku przestępstwa to jest tak, że przestępca myśli, że dokonuje jakiegoś pozytywnego czynu, ale w gruncie rzeczy, łamiąc prawo, naruszając porządek prawny, znajduje się w obrębie czystej negatywności. Przestępstwo jest wobec pozytywności prawa, tej drugiej natury, jak sobie to powiedzieliśmy, czymś negatywnym. Ale, co ciekawe, przestępstwo nabiera także ogólnego charakteru. Tam gdzie panuje już porządek prawny, przestępstwo nabiera ogólnego charakteru. Choć przestępca dokonuje pewnego partykularnego czynu skierowanego przeciwko partykularnej osobie, to jednak obiektywnie jego czyn ma charakter ogólny[54].

Co to znaczy? To znaczy, że on, uderzając w jakąś konkretną osobę, jakąkolwiek, uderza równocześnie w cały system prawny. To jest bardzo ciekawe. Przestępstwo ma negatywny charakter, jest czymś nieskończenie znikomym, mówi Hegel, wobec pozytywności porządku prawnego. I nie możemy dać się zwieść, bo oczywiście żyjemy w czasach, w których jak otwieramy jakieś media, to nieustannie słyszymy o przestępstwach, aż się roi od tych przestępstw. Człowiekowi wydaje się, że nieustannie otaczają go jakieś przestępstwa. Nie dajmy się zwariować. Każdy socjolog powie, że prawo generalnie jest przestrzegane i wszyscy się do niego stosujemy. Właśnie dlatego tak nas rażą, denerwują, drażnią przestępstwa. One oczywiście ciągle się jeszcze zdarzają, i tym bardziej widać je na tle tego ogólnie panującego porządku prawnego, choć one są, mówi Hegel, wobec tego porządku czymś nieskończenie znikomym.

Ale co to znaczy, że nabierają one jednak charakteru ogólnego? Właśnie tak jak powiedziałem, uderzają one w swoim zamyśle czy w intencji przestępcy w konkretną osobę, ale obiektywnie rzecz biorąc, są one uderzeniem w cały system, w cały porządek prawny. Ale dlatego także kara, mówi Hegel, musi mieć charakter ogólny. Skoro przestępstwo nabiera takiego charakteru, to i kara. Ta reakcja porządku prawnego, ta restytucja porządku prawnego, który został naruszony, musi mieć charakter ogólny. Dlatego właśnie kara wymierzana jest, jak już sobie o tym wspominaliśmy, nie w imieniu konkretnej ofiary przestępstwa, tylko w imieniu całego porządku prawnego[55], całej wspólnoty polityczno-prawnej.

To jest niezwykle istotne. Może studentki i studenci prawa, którzy słuchają tych moich wykładów, teraz ziewają, bo to nudne, bo oni już to wiedzą, ale

[52] Por. m.in. Św. Augustyn, *O naturze dobra*, tłum. Maria Maykowska, w: tenże, *Dialogi i pisma filozoficzne*, Pisma Filozoficzne, t. 4, Pax, Warszawa 1954, s. 171.

[53] Por. m.in. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 106–108 (§ 99).

[54] Por. tamże, s. 104 (§ 95).

[55] Tamże, s. 214 (§ 218). Por. wykład 16 z 09.03.2021, punkt 16.18.

warto to sobie uświadomić. Nowoczesna koncepcja kary nie ma nic wspólnego z zemstą. Kara nie jest zemstą. Nie jest pomszczeniem konkretnej osoby. Kara jest restytucją porządku prawnego, naruszonego przestępstwem, które w intencji i zamyśle przestępcy było skierowane przeciwko konkretnej osobie, ale w istocie uderzało w cały system prawny. Dlatego to cały system prawny reaguje na to przestępstwo i w imieniu całego tego systemu, w imieniu całej wspólnoty polityczno-prawnej wydawany jest wyrok.

Można to zatem podsumować w sposób następujący. Przestępstwo w nowoczesnym społeczeństwie nabiera charakteru ogólnego i dlatego wymaga ogólnej odpowiedzi. Kara jest taką ogólną odpowiedzią całego systemu prawnego, który podlega tutaj swoistej restytucji wobec swojego wcześniejszego naruszenia czy zmącenia. I tak to właśnie Hegel przedstawia. Przeczytam państwu fragment, który, mam nadzieję, teraz będzie brzmiał dość jasno:

> Nicością jest to, że przestępstwo miało znieść prawo jako prawo. Prawo bowiem jako to, co absolutne, nie podlega zniesieniu i dlatego uzewnętrznienie się przestępstwa jest samo w sobie nicością, a nicość ta jest istotą tego, czego dokonuje przestępstwo. To jednak, co jest nicością, musi się jako takie manifestować, tzn. musi wystąpić jako takie, które samo może być pogwałcone. Czyn dokonany przez przestępstwo nie jest czymś pierwszym, pozytywnym, do którego dołączałaby się kara jako negacja, lecz czymś negatywnym, tak iż kara jest tu tylko negacją negacji. Prawo rzeczywiste jest więc zniesieniem tego pogwałcenia; prawo dowodzi w ten sposób, że obowiązuje i utwierdza samo siebie, jako konieczne zapośredniczone istnienie[56].

Przestępstwo nie jest więc niczym pozytywnym, czego negacją byłaby kara, tylko jest czymś negatywnym, a kara jako negacja tej negacji jest utwierdzeniem pozytywnie obowiązującego systemu prawnego.

18.12* Uzupełnienie (fragment wykładu z 21.04.2020)
Hegel w tym kontekście pisze, że w czasach przednowoczesnych, wtedy kiedy prawo wszystkich do bycia osobą, prawo każdego do bycia kimś wolnym, nie było respektowane, ludzi nie interesowały zbrodnie popełniane między możnowładcami[57]. Jeżeli jacyś przedstawiciele rodów panujących truli się nawzajem, to cóż to mogło obchodzić ich służbę albo patrycjat miejski? Nikogo to nie obchodziło – niech trują się dalej! W nowoczesnym państwie już tak nie jest. Przestępstwo popełnione wobec każdej jednostki, niezależnie od tego, jaką pozycję ona zajmuje, nabiera charakteru ogólnego, bo ta jednostka nabrała charakteru ogólnego. W jakim sensie? Nie w takim, że rozdęła się do nie wiadomo jakich rozmiarów, tylko że jest uznana w formie prawa.

[56] Tamże, s. 370 (uzupełnienie do § 97).
[57] Por. tamże, s. 214–215 (§ 218).

> Dlatego atak na nią jest atakiem na całą strukturę prawa, dlatego odpowiedź musi zostać udzielona z perspektywy całego prawa, całej wspólnoty, a nie tylko tej jednostki. Co to implikuje? Przede wszystkim – w nowoczesnym społeczeństwie kara nie może być zemstą. Nie jest wymierzana w imieniu partykularnej ofiary, tylko w imieniu całej wspólnoty politycznej[58]. Przestępstwo staje się ogólne, bo uderza w ogólną jednostkę. Kara również musi mieć formę ogólności i być wymierzana w imieniu całego prawa i w imieniu całej wspólnoty polityczno-prawnej. Kara jest zatem dla Hegla negacją negacji. Jeżeli przestępstwo jest negacją porządku prawnego, to kara jest negacją tej negacji. To jest bardzo interesująca koncepcja. Ktoś może powiedzieć: co to znaczy, że kara jest negacją negacji i że dzięki temu prawo nabiera nagle swoistego życia, staje się czymś realnym? Tak to działa. Dopóki wszyscy stosują się do prawa, ono jest właściwie czymś niewidocznym. Dlatego przyzwyczajamy się do tego, że nasze prawa są respektowane, szanowane, że nic nam się nie dzieje. Ale kiedy prawo zostanie naruszone i następuje sąd i kara, to to prawo się manifestuje, nabiera realnego życia. Dopiero wtedy je widzimy – kiedy coś nie działa, kiedy ktoś naszych praw nie respektuje i je narusza.

Dodam na marginesie, że Hegel zakłada także, że ta znikomość przestępstwa wobec systemu prawnego sprawia, że nowoczesne społeczeństwo i państwo stać na pewnego rodzaju wyrozumiałość – że te kary stają się zatem łagodniejsze, nie tylko ze względu na rozwój cywilizacji i kultury, o których Hegel też pisze, ale przede wszystkim właśnie dlatego, że przestępstwo jest czymś nieskończenie znikomym w obliczu pozytywnego systemu prawnego[59].

Dlatego znowu, trochę wbrew temu, co państwo na podstawie jakichś lektur mogliby sobie wyobrażać i wbrew temu, co się czasem o Heglu pisze, Hegel wcale nie jest zachwycony państwem, które stosuje bardzo represyjne prawo karne. To nie jest tak, uważa Hegel, że represyjne prawo karne świadczy o sile państwa. Kodeks karny, zdaniem Hegla, podobnie jak filozofia, jest zawsze dzieckiem swojej epoki. Jest wyrazem konkretnej sytuacji społecznej i historycznej. Ale państwo jest tym nowocześniejsze i tym bardziej stabilne, im mniej surowe kary stosuje. Surowość kar świadczy raczej o tym, że prawo nie stało się jeszcze ową drugą naturą, nie stało się tą nową, wyłonioną z ducha rzeczywistością, nie dotarło jeszcze do wszystkich obywateli i stąd potrzeba stosowania surowszych kar. Proszę zobaczyć, to nie surowość kar świadczy o sile państwa. Im państwo silniejsze, stabilniejsze, im bardziej nowoczesne, tym kary są bardziej cywilizowane i łagodniejsze.

[58] Por. tamże, s. 216–217 (§ 220).

[59] Por. cytat przytoczony w uzupełnieniu 18.12** niżej.

18.12 Uzupełnienie (fragment wykładu z 21.04.2020)**

Jednocześnie kara jest też pojednaniem woli sprawcy z nią samą[60].

W tym pobrzmiewa oczywiście Rousseau[61]. Bronisław Baczko napisał, że Hegel swoją „etyczność" kształtował na lekturze Rousseau, i w tym jest sporo prawdy[62]. Pobrzmiewa tu to „zmuszenie do wolności", o którym kiedyś mówiliśmy. Co to znaczy „zmusić kogoś do wolności"? Pojednać go z samym sobą. Pokazać mu, że przestępstwo, które popełnił, nie było tak naprawdę manifestacją jego wolności. Było realizacją jakiejś iluzji, jakiegoś błędu poznawczego, zwróceniem się przeciwko wspólnocie prawnej, który to czyn tak naprawdę ostatecznie uderza w każdy podmiot prawny, a zatem także w tego przestępcę i on to ma zrozumieć dzięki karze – kara przywraca mu jego racjonalność, przywraca go systemowi prawnemu, który jest systemem również jego własnej wolności. Jednak kara oczywiście przede wszystkim przywraca porządek zaburzonej wspólnocie obywateli, która jest na prawie oparta. Pewien paradoks, który Hegel przy okazji omawia, polega na tym, że w społeczeństwie stabilnym, już solidnie opartym na systemie prawnym, kary mogą być łagodniejsze, choć przestępstwo jest bardziej ogólne. Jak to jest możliwe? Tutaj pozwolę sobie przytoczyć zabawny fragment – znowu komentarz ustny Hegla:

> Okoliczność, że przestępstwo dokonane w społeczeństwie wydaje się przestępstwem większym, a mimo to bywa łagodniej karane, jest na pozór sprzeczna sama ze sobą. […] jednak wobec tego, że społeczeństwo jest pewne siebie samego, przestępstwo jest w porównaniu z nim zawsze tylko czymś jednostkowym, czymś nietrwałym i izolowanym. Dzięki trwałości samego społeczeństwa, przestępstwo nabiera znaczenia czegoś tylko subiektywnego, którego źródłem wydaje się nie tyle rozważna wola, ile popędy naturalne. […] Jeśli społeczeństwo jest jeszcze samo w sobie chwiejne, musi ono karać dla przykładu, kara bowiem jest sama przykładem przeciwstawnym przykładowi przestępstwa. […] Srogie kary nie są więc same w sobie i dla siebie niczym niesprawiedliwym, lecz pozostają w określonym stosunku do stanu społeczeństwa danej epoki. Kodeks karny nie może obowiązywać po wsze czasy […][63].

[60] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*…, s. 108–109 (uzupełnienie do § 100).

[61] Por. wykład 8 z 08.12.2020, punkt 8.14.

[62] Por. Bronisław Baczko, *Hegel a Rousseau*, w: tenże, *Człowiek i światopoglądy*, Książka i Wiedza, Warszawa 1965, s. 183, 206–212. Warto zaznaczyć, że szkic Baczki został po raz pierwszy opublikowany w 1957 r., a więc jeszcze przed ukazaniem się *Zasad filozofii prawa* w polskim przekładzie Landmana. Baczko nie tłumaczy niemieckiego *Sittlichkeit* przy użyciu, zastosowanego przez Landmana, technicznego pojęcia „etyczności". W opublikowanym w tym samym roku tekście *Hegel, Marks i problemy alienacji* Baczko oddaje *Sittlichkeit* za pomocą pojęcia „moralności społecznej", opatrując je następującym przypisem: „*Sittlichkeit* – taki przekład heglowskiego terminu, w ślad za Hyppolite'em (*morale sociale*), wydaje się trafniejszy niż używany obecnie termin «moralność obiektywna»" (tenże, *Hegel, Marks i problemy alienacji*, „Studia Filozoficzne" 1957, nr 1, s. 43).

[63] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*…, s. 406–407 (uzupełnienie do § 218).

Hegel pisze też, że kodeks karny jest dzieckiem swojej epoki, odzwierciedla stan społeczeństwa[64].

18.13 Hegel: moralność i polemika z Kantem

Zostawmy to na marginesie. To nie jest główny punkt naszego zainteresowania. Nie będę także poświęcał tutaj miejsca temu całemu działowi *Zasad filozofii prawa* zatytułowanemu *Moralność*[65]. W tym heglowskim schemacie, mówiliśmy już o tym, najpierw mamy tę wolę, która, można powiedzieć, rozprasza się wśród swoich przedmiotów w fenomenie posiadania własności. Moralność to jest ten drugi moment, kiedy wola powraca do samej siebie. Można więc powiedzieć, że wola, rozważana w kontekście własności, jest wolna sama w sobie. Tutaj z kolei, w obrębie moralności, jest wolna *dla siebie*. To oczywiście oznacza, że wola staje się refleksyjna, podejmuje namysł nad sobą samą, nad warunkami swoich ustanowień i swojego działania.

Więc jak państwo to słyszą, to trudno się dziwić, że głównym bohaterem tego całego działu jest oczywiście Kant i kantowska filozofia moralna, która dla Hegla jest paradygmatycznym wyrazem nowoczesnej koncepcji moralności. Hegel poświęca w tym dziale dotyczącym moralności dużo miejsca teorii działania. To są niesłychanie ciekawe rzeczy. Zderza, przeciwstawia sobie antyczną i nowoczesną koncepcję działania, przede wszystkim pod kątem tego, za co działający podmiot jest odpowiedzialny, za co może ponosić odpowiedzialność[66].

Powiada, że w tej antycznej – czasem nazywa ją tragiczną, oczywiście związaną z pojęciem tragedii – koncepcji działania podmiot jest odpowiedzialny za całość skutków i konsekwencji podejmowanych przez siebie działań. Tymczasem nowoczesny podmiot moralny bierze odpowiedzialność tylko za to, co leżało w obrębie jego zamiaru. I właśnie tutaj Hegel rozważa pojęcia zamiaru, intencji, skutków działania. Tam są niesłychanie ciekawe rozważania, zwłaszcza dotyczące skutków działania. Tu oczywiście cały czas wyczuwa się polemikę z koncepcją kantowską. Hegel trochę staje okoniem wobec ścisłego oddzielania zasad działania od możliwych konsekwencji. To są wszystko rzeczy bardzo interesujące, ale może zostawmy to na marginesie, bo już zupełnie zabrniemy tylko w te zagadnienia heglowskie czy w tę polemikę heglowsko-kantowską.

[64] Por. tamże, s. 215 (§ 218).

[65] Część druga *Zasad filozofii prawa* nosi tytuł *Moralność*, por. tamże, s. 115–159 (§ 105–141).

[66] Por. m.in. tamże, s. 122–123 (§ 117), s. 375–376 (uzupełnienie do § 117).

18.14 Hegel: sumienie

Ale jednej kwestii chciałbym poświęcić chwilkę. Ona mi się zawsze wydawała może nie zbędna – to byłaby przesada – ale zawsze się zastanawiałem, po co Hegel tak wiele miejsca temu poświęca i dlaczego to dla niego jest takie ważne. Muszę powiedzieć, że pozbyłem się tych wątpliwości, obserwując różne zjawiska nowoczesnego świata. Mam na myśli pojęcie sumienia. Hegel w dziale dotyczącym moralności poświęca dużo miejsca pojęciu sumienia i powiązanej z tym koncepcji dobra[67].

Możemy nawet powiedzieć, że pojęcia sumienia i dobra to jest ten moment, który Hegel uważa za konieczny moment przejścia do wymiaru etyczności, czyli woli, która jest wolna i w swoim wnętrzu, i na zewnątrz, jest wolna i dla siebie, i w sobie.

Dlaczego właśnie konieczne jest przejście do tej etyczności, czyli do sfery instytucji, porządków, relacji i praktyk społecznych? Dlaczego konieczna jest ta – jak to między innymi nazywa Axel Honneth[68] czy Frederick Neuhouser[69] – społeczna koncepcja wolności u Hegla, dlaczego nie wystarcza moralna definicja wolności? To się właśnie ma pokazać w tych rozważaniach dotyczących sumienia i dobra.

Fenomen sumienia. Najpierw może wytłumaczę, dlaczego przestałem mieć wątpliwości, czemu to jest takie ważne. Chyba państwo też mają takie wrażenie, że pojęcie sumienia jest odmieniane przez wszystkie przypadki w naszych czasach. Mówi się o klauzuli sumienia, o łamaniu sumień, o kierowaniu się własnym sumieniem i tak dalej. Hegel tutaj – można powiedzieć: proroczo – zauważa, że to pojęcie sumienia jest centralne dla nowoczesnej koncepcji moralności.

I oczywiście to nie jest po prostu jakiś proroczy dar Hegla, tylko wiele miejsca koncepcji sumienia poświęca Kant. W *Metafizyce moralności* nawet istnieje taki często ignorowany czy zaniedbywany swoisty dowód na istnienie Boga oparty na pojęciu sumienia[70]. Ci którzy zajmują się Kantem, często mówią o tym tak zwanym dowodzie kantowskim w drugiej *Krytyce*, opierającym się na pojęciu najwyższego dobra, ja sam o tym wspominałem[71], natomiast

[67] Por. tamże, rozdz. 3: „Dobro i sumienie", s. 133–157 (§ 129–170).

[68] Por. Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin 2011, rozdz. „Die soziale Freiheit und ihre Sittlichkeitslehre", s. 81–118.

[69] Por. m.in. Frederick Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Harvard UP, Cambridge, MA–London 2000, rozdz. „Hegel's Conception of Social Freedom: Preliminaries", s. 17–54.

[70] Por. Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, tłum. Włodzimierz Galewicz, Antyk, Kęty 2005, s. 110–113 (VI 437–440).

[71] Por. wykład 13 z 26.01.2021, punkt 13.6.

mało kto pamięta o tym drugim tak zwanym kantowskim dowodzie opartym na pojęciu sumienia.

18.14* Uzupełnienie (fragment wykładu z 28.04.2020)
Może w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* to nie jest tak wyeksponowane, ale w *Metafizyce moralności*, w *Teorii etycznej* pojęcie sumienia jest bardzo wyeksponowane. To jest ciekawostka – wszyscy wiedzą, że Kant dokonał krytyki tak zwanych dowodów na istnienie Boga, że w drugiej *Krytyce*, w *Krytyce praktycznego rozumu*[72], przedstawił swój tak zwany moralny dowód na istnienie Boga. Ale w *Metafizyce moralności* znajduje się jeszcze jeden dowód na istnienie Boga właśnie, który wychodzi od pojęcia sumienia. I tak jak potem Freud powie, że sumienie jest zinternalizowanym głosem ojca[73], tak u Kanta ten głos sumienia wskazuje właśnie na istotę wyższą. To jest wątek kantowski! To jest oczywiście tylko dygresja, bo w gruncie rzeczy u Kanta sumienie to jest właśnie instancja wewnętrznej pewności co do zasad moralnych.

U Fichtego też to pojęcie sumienia się pojawia. Ten kantowsko-fichteański trop wskazuje na sumienie jako na może nie prywatny, może nie subiektywny, ale na pewno indywidualny trybunał. Indywidualny trybunał, przed którym muszą się wytłumaczyć wszelkie reguły działania, wszelkie moralne wartości czy zasady, którymi chcemy się kierować. One muszą zdać sprawę przed trybunałem naszego sumienia i muszą przetrwać proces przed tym trybunałem. Nowoczesny człowiek, nowoczesny podmiot moralny, postępuje zawsze tylko w zgodzie ze swoim sumieniem.

To jest niezwykle interesujące – Hegel widzi to dokładnie i powiada: to jest nieuchronna konsekwencja kantowskiego modelu filozofii moralnej, że sumienie jako ta indywidualna instancja rozstrzygająca o zasadach postępowania staje się tutaj momentem centralnym.

I teraz, proszę państwa, heglowska ocena tego zjawiska czy tej roli, jaką to zjawisko odgrywa w naszych czasach – znowu to jest ocena ambiwalentna. Otóż powiada Hegel tak: z jednej strony to jest niesłychane osiągnięcie nowoczesnej filozofii moralnej – pojęcie sumienia[74]. Wiele razy Hegel wraca do tego, że to pojęcie jest właściwie nieznane starożytnym.

Starożytni kierują się zasadami swojej politycznej wspólnoty. Jeśli jest tam jakaś filozofia moralna, to ona polega właśnie na praktykowaniu pewnych cnót, które są określone w sposób obiektywny[75]. Dlatego Arystoteles może

[72] Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. Jerzy Gałecki, PWN, Warszawa 1984.

[73] Por. m.in. Sigmund Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. Robert Reszke, w: tenże, *Pisma społeczne*, Dzieła, t. 4, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 211–213.

[74] Por. m.in. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 381 (uzupełnienie do § 136).

[75] Por. tamże, s. 415 (uzupełnienie do § 261).

konstruować swoją koncepcję cnoty jako środka między skrajnościami[76], bo te skrajności są obiektywnie określone i cnota może być obiektywnie pojmowana jako ów środek. Indywidualna postawa moralna jest zatem funkcją pewnych obiektywnych porządków w *polis*.

Nowoczesność przesuwa ciężar do wnętrza tego podmiotu, który rozstrzyga o tym, jakie postępowanie jest słuszne, a jakie niesłuszne. Znowu, oczywiście wszyscy, którzy trochę czytali o Heglu i samego Hegla, wiedzą, że Hegel do tej kantowskiej koncepcji moralnej, o której sporo mówiliśmy, do imperatywu kategorycznego, odnosi się krytycznie.

Najmocniej sformułowany zarzut Hegla brzmi w ten sposób, że Kant w swoim sformułowaniu imperatywu kategorycznego podnosi do rangi naczelnej zasady filozofii moralnej regułę niesprzeczności[77]. Hegel wiele razy powtarza ten zarzut. Pamiętamy kantowski przykład z depozytem[78]. Powiada Hegel tak: indywidualna maksyma sprzeniewierzania depozytu wtedy, kiedy uznam to za stosowne, nie jest sprzeczna sama ze sobą. Jest sprzeczna z instytucją depozytu, ale ta sprzeczność pojawia się tylko wtedy, kiedy istnieje depozyt, kiedy istnieje taka instytucja. A ona wcale nie musi istnieć, mówi Hegel. Tak jak nie muszą istnieć żadne inne instytucje ani nawet społeczeństwo nie musi istnieć, ani nawet człowiek nie musi istnieć. Te sprzeczności, o których mówi Kant, pojawiają się wtedy, kiedy istnieją już rzeczywiste porządki etyczne. Tylko dlatego, że one istnieją, subiektywne maksymy mogą popadać z nimi w sprzeczność. A jeśli Kant chce się ratować, mówi Hegel, w ten sposób, że powiada: ja wcale nie zakładam, że istnieje instytucja depozytu, ale jeśli miałaby istnieć, to wówczas maksyma, że każdy może sprzeniewierzać depozyt wtedy, kiedy uzna to za stosowne, nie da się pogodzić z ogólnym obowiązywaniem instytucji depozytu, i na tym polega sprzeczność – to jest wtedy, mówi Hegel, zupełnie abstrakcyjne i okazuje się, że jedyną zasadą moralności jest logiczna zasada niesprzeczności. Ale to jest pusta zasada. To jest formalna zasada, mówi Hegel, z której nie wynikają żadne konkretne obowiązki. Na tym najogólniej polega heglowska krytyka kantowskiej filozofii moralnej.

Ale mimo wszystko, mimo tej krytyki Hegel uważa, że wielkim osiągnięciem Kanta i kantyzmu jest zwrócenie uwagi na wagę indywidualnego osądu moralnego. Ta waga indywidualnego osądu moralnego znajduje swój wyraz

[76] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. Daniela Gromska, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 111 (ks. II, 6; 1106 b), por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 166 (§ 150).

[77] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 138–139 (§ 135), s. 380 (uzupełnienie do § 135). W polskim przekładzie pominięte jest jednak zdanie, z którego jednoznacznie wynika, że Hegel ma na myśli omówiony poniżej przykład z depozytem. W tej kwestii por. tenże, *Vorlesungen…*, s. 1233 (wiersze 23–26).

[78] Por. wykład 11 z 12.01.2021, punkt 11.3.

w fenomenie sumienia. Nowocześnie interpretowanym fenomenie sumienia, który – zwróćmy uwagę – nie jest tutaj po prostu głosem Stwórcy, Opatrzności, jakimś głosem Bożym w człowieku i tak dalej, tylko jest pojmowany przez Hegla właśnie w taki nowoczesny, pokantowski sposób jako wewnętrzna, indywidualna instancja oceny, osądu wszelkich reguł działania. Podkreślenie wagi tego indywidualnego sądu jest słuszne, mówi Hegel. Na tym właśnie polega przełomowa rola kantowskiej filozofii moralnej. I to jest pozytywna część oceny tego zjawiska sumienia[79].

18.15 Hegel: fanatyzm

A teraz negatywna. Hegel mówi: no tak, ale nieuchronną konsekwencją tego, że każdy to sumienie ma w swoim wnętrzu i każdy jest gotów uznawać za dobro tylko to, co jest zgodne z jego sumieniem, jest właśnie to, że te wewnętrzne rozstrzygnięcia sumienia będą miały się nijak do intersubiektywnych porządków normatywnych[80]. Dlatego tak łatwo, mówi Hegel, sumienie, które ma być strażnikiem dobra, może stać się tak naprawdę siewcą zła. Upór, ta żelazna konsekwencja, z jaką sumienie będzie trzymało się uznanych przez siebie za słuszne zasad, może też prowadzić do skrajnego zła.

18.15* Uzupełnienie (fragment wykładu z 28.04.2020)
Proszę posłuchać[81]:

> *Sumienie* wyraża absolutne uprawnienie podmiotowej samowiedzy do tego, by w *sobie* i *ze siebie* samej wiedzieć, co jest prawem i obowiązkiem, i by nie uznawać niczego poza tym, co ona sama uważa za dobre [czyli nasz rozum; to musi przejść przez trybunał naszego rozumu – *J.K.-K.*], to wszystko zaś w połączeniu z twierdzeniem, że to, czego ona jest świadoma jako dobra i czego chce, jest *naprawdę* prawem i obowiązkiem[82].

W ten sposób Hegel opisał kantowską deontologiczną koncepcję sumienia i już polemicznie pisze dalej tak: „Czy jednak sumienie pewnego *określonego indywiduum* jest adekwatne tej idei sumienia, czy to, co sumienie takie *za dobro uważa* lub za takie ogłasza, jest rzeczywiście dobre – o tym wszystkim można się dowiedzieć tylko z *treści*

[79] Por.: „Jako sumienie nie jest człowiek już więcej krępowany celami szczegółowości i tym samym jest to wzniosły punkt widzenia właściwy światu nowoczesnemu, który dopiero doszedł do tej świadomości, do tego wejścia w głąb siebie" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*…, s. 381 [uzupełnienie do § 136]).

[80] Por. tamże, s. 140 (§ 137).

[81] Przytoczony niżej cytat na nagraniu jest przerwany dygresją na temat Kanta, przedstawioną wyżej jako uzupełnienie 18.14*.

[82] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*…, s. 140 (§ 137).

tego, co ma być dobre"[83]. A ta treść potem przejawia się w formie praw i zasad – domyślamy się, że chodzi o te zewnętrzne, instytucjonalne prawa i zasady. Dlatego za chwilę Hegel dodaje: „Sumienie jako formalna podmiotowość jest bezwzględnie czymś, co łatwo przejść może w *zło*"[84].

Axel Honneth w swojej książce *Prawo wolności*, we fragmencie, w którym pisze o tak zwanych patologiach moralności, odwołuje się do postaci radykalnych bojowników sumienia – wymienia tam Ulrike Meinhof[85] – którzy dochodzą do wniosku, że ponieważ świat nie odpowiada wymogom dobra, tak jak oni je rozpoznali w sobie, tym szczytnym, wzniosłym, absolutnym wymogom moralności, że skoro nie daje się zmienić, to trzeba go zwalczać[86]. Dlatego Hegel zawsze wraca do tego wątku, że takie absolutne dobro – w sensie: dobro moralne, subiektywne – może się łatwo przekształcić w jakiś rodzaj fanatyzmu zwalczającego wszystko to, co na zewnątrz. Przy okazji powiem państwu, że Hegel ma znakomitą definicję fanatyzmu: fanatyzm jest nienawiścią do rozróżnień[87]. Każdy fanatyzm – Hegel ma szerokie jego pojęcie – to jest nie tylko fanatyzm religijny, to może być też fanatyzm państwowy, nawet nauka może się przekształcić w jakieś fanatyczne stanowisko. Otóż fanatyzm nie znosi zróżnicowań, rozróżnień, dystynkcji. Absolutne dobro, absolutne sumienie może łatwo w tym kierunku podążyć.

Zwłaszcza po doświadczeniach systemów totalitarnych, wszelkich ekscesów towarzyszących różnym wstrząsom społecznym czy ruchom ideologicznym my dobrze wiemy, do czego może prowadzić wewnętrzne przekonanie, także wielkich zbrodniarzy politycznych, że działają w zgodzie z sumieniem. Że to, co czynią, wynika z absolutnie czystych intencji. I z tego, że są całkowicie konsekwentni w tym, co robią. To wielkie zło – nie to małe zło, które miał na myśli Kant, kiedy mówił o owej postawie pasażera na gapę, tego, co to chce, żeby wszyscy kasowali bilet, tylko nie on[88]. To jest małe zło. Ale wielkie zło wkracza w świat wtedy, kiedy ktoś działa w sposób zbrodniczy i w dodatku jest święcie przekonany o tym, że działa słusznie. Ma poczucie działania zgodnie z własnym sumieniem.

Hegel mógł się odnosić przede wszystkim do ekscesów towarzyszących rewolucji francuskiej. Myślę, że jeśli państwo obejrzą sobie znakomity film

[83] Tamże, s. 140–141 (§ 137).

[84] Tamże, s. 143 (§ 139).

[85] Ulrike Meinhof (1934–1976) – niemiecka terrorystka, współzałożycielka razem z Andreasem Baaderem Frakcji Czerwonej Armii.

[86] Por. Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit*…, s. 216–218.

[87] Por. m.in.: „Fanatyzm bowiem pragnie abstrakcyjności, a nie rozczłonkowania; jeśli wyłaniają się jakieś różnice, fanatyzm uważa je za sprzeczne ze swoją nieokreślonością i znosi je" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*…, s. 346 [uzupełnienie do § 5]), por. w szczególności Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen*…, s. 1076 (wiersze 4–5).

[88] Przypisanie tutaj przykładu pasażera na gapę Kantowi stanowi skrót myślowy. Por. wykład 11 z 12.01.2021, punkt 11.3.

Andrzeja Wajdy *Danton* i zobaczą wspaniale skądinąd zagranego Maksymiliana Robespierre'a, który nosił przecież przydomek Nieprzekupny[89] – Maksymilian Robespierre był nieprzekupny i absolutnie konsekwentny w swoim działaniu, całkowicie spójny, zawsze działający z poczucia litości dla ludu i zawsze działający zgodnie z własnym sumieniem – to przekonają się państwo, że sumienie może rzeczywiście prowadzić do radykalnego zła.

Ale niekoniecznie zawsze radykalnego. W ogóle to przekonanie, że każdy może kierować się własnym sumieniem, jest szalenie niebezpieczne. Hegel w jednym z fragmentów *Zasad filozofii prawa* powiada: jeżeli ja miałbym się znaleźć wśród ludzi, którzy wszyscy kierują się nie prawem, ale własnym sumieniem, to znalazłbym się w sytuacji gorszej, niż gdybym trafił w towarzystwo rozbójników, zbójców. Bowiem w towarzystwie rozbójników to ja przynajmniej wiem, o co tym ludziom chodzi i jakie są ich intencje – oni chcą mnie ograbić, okraść, napaść i tak dalej. Natomiast ci kierujący się własnym sumieniem mają jak najlepsze intencje, ale stąd mogą wyniknąć jeszcze gorsze konsekwencje dla mnie. Sumienie niesie ze sobą niebezpieczeństwo substytucji intersubiektywnego społecznego dobra przez indywidualne koncepcje dobra każdego z nas. Wtedy ten inny, który ma inną koncepcję dobra, może się stać ofiarą prześladowań i przemocy znacznie gorszych niż w przypadku zwykłego rabunku czy napaści.

18.15 Uzupełnienie (fragment wykładu z 28.04.2020)**
To jest akurat fragment, którego nie ma w polskiej wersji, więc pozwolę sobie a vista przetłumaczyć z wersji niemieckiej. W tej wersji są czasem takie luźne, niepołączone w zdania uwagi. Hegel mówi tak:

> Tłum ludzi idzie po ulicy [spotykam ich – *J.K.-K.*], rozmawiam z nimi. Mam przekonanie [mam takie zaufanie, polegam na tym – *J.K.-K.*], że oni na mnie nie napadną, nie ograbią mnie, nie zamordują [że nie mają takich intencji – *J.K.-K.*] […]. Gdybym miał natomiast założyć, że są oni zbłąkanymi sumieniami [kierują się tylko swoimi sumieniami – *J.K.-K.*] i uznają za prawo tylko to, co odnajdują w swoim subiektywnym sumieniu, i [akurat tak by się zdarzyło, że w tym swoim wewnętrznym sumieniu z głębokim przekonaniem – *J.K.-K.*] uznaliby [za prawo i za dobro – *J.K.-K.*] akurat przeciwieństwo wszystkiego, co jest tak naprawdę prawe i dobre [*sittlich – red.*], to znajdowałbym się w gorszej sytuacji niż między rabusiami, bo o rabusiach wiemy, że to są rabusie, a tamci [czyli kierujący się sumieniem – *J.K.-K.*] potrafią wzbudzać pozory i swoją wymową pokrywać swoje działania, mówiąc o religii, o prawie, o dobru i o sumieniu[90].

[89] Por. Andrzej Wajda (reż.), *Danton* (film), Gaumont, 1983. Maximiliena Robespierre'a brawurowo zagrał Wojciech Pszoniak.

[90] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen*

> Już dwieście lat temu Hegel uchwycił istotny problem. My dzisiaj mamy często ten problem konfliktu indywidualnego sumienia z zewnętrznymi porządkami. I bywa tak, że racja leży po stronie tego sumienia. Proszę pomyśleć o porządkach totalitarnych: ludzie, którzy kierowali się swoim sumieniem i stawiali opór tym porządkom, można powiedzieć, że ratowali honor swojej epoki. Może być jednak tak, że ci, którzy kierują się swoim sumieniem, przekonani o tym, że walczą o dobro, zaczynają zwalczać instytucje społeczne i państwowe i wyrządzają krzywdę innym. Dlatego te zabłąkane sumienia są jeszcze gorsze niż rabusie, bo przebrane w szatę moralnej pewności siebie. Ta subiektywna perspektywa nie wystarcza do ustanowienia porządków, reguł dla wszystkich. Można to i tak powiedzieć: zdaniem Hegla nie ma reguł prywatnych. Studiujący filozofię wiedzą, do czego ja piję w tym momencie – do Wittgensteina[91]. Nie ma prywatnego języka, nie ma prywatnych reguł. Kant wysoko ustawił poprzeczkę myślenia o moralności: to są *reguły* i ja mam być posłuszny tym regułom. Ale reguły są *intersubiektywne* – mówi Hegel – a nie subiektywne, dlatego potrzebujemy zewnętrznych porządków.

Hegel zwraca więc uwagę na to, że sumienie, które realizuje koncepcję dobra tylko w swoim wnętrzu, które zawsze patrzy nieufnie na zewnętrzny świat, na regulacje prawne jako coś, co może łamać czystość intencji moralnych, to jest koncepcja, która niesie ze sobą szalone niebezpieczeństwo. Znamy całą kategorię przestępstw dokonywanych z sumienia, ze względu na sumienie. Całą tę koncepcję niestosowania się do prawa ze względu na różne klauzule sumienia i tak dalej. Hegel powiada: ja rozumiem, doceniam ten fenomen, widzę w tym element indywidualny, ważny, bez którego nie sposób pomyśleć nowoczesnego podmiotu moralnego, ale to może być ślepa uliczka. Absolutyzacja sumienia kosztem regulacji prawnych jest absolutyzacją tego, co subiektywne, kosztem tego, co etyczne – a zatem dla Hegla zawsze także intersubiektywne – i może prowadzić do niebezpieczeństw daleko groźniejszych niż zwykły, ordynarny, można powiedzieć, rabunek czy napad.

18.16 Hegel: etyczność a moralność

Tyle, proszę państwa, jeśli chodzi o fenomen sumienia. Kogo to zainteresowało, proszę sobie poczytać końcowe partie działu dotyczącego moralności[92]. Teraz przechodzę już do kategorii etyczności. Pamiętamy: prawa abstrakcyjne – moralność – etyczność[93]. Zdaniem Hegla sama moralność nie wystarczy.

Zusätzen (tenże, *Werke*, t. 7, red. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel, Suhrkamp), Frankfurt am Main 1986, s. 258 (zu § 137 Anm.).

[91] Por. Ludwig Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. Bogusław Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 118–120 (§ 199–202).

[92] Por. przyp. 65 wyżej.

[93] Por. wykład 17 z 16.03.2021, punkty 17.17, 17.19.

Na pojęciu sumienia właśnie czy jakichś wewnętrznych instancji oceniających, imperatywu kategorycznego i tak dalej nie da się oprzeć intersubiektywnego porządku prawnego i dlatego potrzebna jest sfera zewnętrznych instytucji, zewnętrznych praktyk, zewnętrznych obyczajów. W tym dopiero ten normatywny wymiar działania zostaje ustabilizowany, zostaje zakotwiczony w sposób stały i stabilny.

Etyczność, tak mówi Hegel, „*jest pojęciem wolności, które stało się światem istniejącym i naturą samowiedzy*"[94]. Czyli ta wolność zrealizowana jest i we wnętrzu, i na zewnątrz. Tak jak w prawie abstrakcyjnym wolność miała charakter zewnętrzny, związana była z własnością, a w moralności miała charakter wewnętrzny – z tym ryzykiem pewnego mirażu wewnętrznej wolności przeciwstawionej zewnętrznemu światu – tak teraz w sferze etyczności, tak jak ją rozumie Hegel, już nie moralności, ale właśnie etyczności, wolność zrealizowana jest i we wnętrzu, i na zewnątrz. Wyraża się i w postawach indywidualnych, i w instytucjach i praktykach, w których te indywidualne osoby biorą udział, uczestniczą. A zatem wolność, która stała się „*światem istniejącym*" – światem instytucji i praktyk – „*i naturą samowiedzy*" – wewnętrzną istotą samoświadomości.

Konsekwencją tego jest nie tylko to, że my już nie jesteśmy uwięzieni w tym wspaniałym, ale właśnie tylko czysto subiektywnym świecie wewnętrznych przekonań i racji moralnych, lecz że się zeksterioryzowaliśmy – przedarliśmy się na zewnątrz, uprzedmiotowiliśmy, można powiedzieć, naszą wolność. Konsekwencją tego jest także, że te zewnętrzne instytucje, praktyki i obyczaje muszą uwzględniać naszą indywidualną wolność. W świecie nowoczesnym nie można już konstruować etyczności, która nie uwzględniałaby tego moralnego – a zatem tego indywidualnego – punktu widzenia.

To jest częste nieporozumienie w odniesieniu do Hegla. Naprawdę proszę nie posługiwać się taką interpretacją, według której Hegel krytykuje moralność i zastępuje ją etycznością. To jest nieporozumienie. Przede wszystkim dlatego, że każdy, kto rozumie tę zupełnie podstawową zasadę filozofii heglowskiej, wie, iż kolejne omawiane etapy lub wymiary, czy to ludzkiego myślenia, czy ludzkiej działalności, nie są po prostu przekreślane. One nie są anulowane. Zresztą niezależnie od tego, co wiemy o Heglu, to byłaby po prostu absurdalna koncepcja, w której dla obywatela – bo w wymiarze etycznym my jesteśmy po prostu obywatelami – wymiar prawa abstrakcyjnego, czyli własności, umowy, wymiany rynkowej i tak dalej, i wymiar moralny nie miałyby już znaczenia. Kiedy stajemy się obywatelem, nie wyparowuje z nas ani bycie osobą prawną, ani bycie podmiotem moralnym. Tak jak państwu mówiłem, przecież te wszystkie role – członka rodziny, osoby wyposażonej w pewne prawa, podmiotu

[94] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*…, s. 161 (§ 142).

moralnego, członka społeczeństwa obywatelskiego, człowieka, który jest włączony w system potrzeb, obywatela w sensie politycznym – te wszystkie role nie wykluczają jedna drugiej (czy trzeciej), tylko my je wszystkie wypełniamy w różnych wymiarach. A Hegel jedynie rekonstruuje ich sposób wyłaniania się, ale to nie znaczy, że my w realnym czasie i przestrzeni jesteśmy tylko obywatelami albo tylko podmiotami moralnymi. Nic z tych rzeczy. Więc: Hegel nie zastępuje moralności etycznością.

18.16* Uzupełnienie (fragment wykładu z 28.04.2020)
Proszę pamiętać o tym, że ten wykład, ta struktura *Zasad filozofii prawa* nie ma sugerować, że to jest rozwój czasowy. Hegel doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że w sensie chronologicznym tak naprawdę pierwsze są zewnętrzne instytucje, urządzenia, państwo. My się zawsze już rodzimy w tych porządkach. Można powiedzieć, że te kolejne szczeble czy kolejne kroki to jest uchwytywanie momentów kształtowania się pełnego pojęcia wolnej woli, pełnego pojęcia wolności. To jest rekonstrukcja filozoficzna – wychodzi od prawa abstrakcyjnego, przechodzi przez moralność i dochodzi do porządków społecznych. W realnej rekonstrukcji socjologicznej ten porządek byłby odwrócony. Pierwsze są porządki, instytucje społeczne i państwowe, które już zastajemy, w których się już rodzimy, socjalizujemy, w których uczymy się pewnych reguł, zasad i norm. W tym sensie początek to jest prawo abstrakcyjne, to znaczy, że to jest uchwycenie prawa w abstrakcji właśnie od porządków społecznych i politycznych i od porządków moralnych. Proszę o tym zawsze pamiętać. To są momenty, które Hegel rekonstruuje, a nie opis jakiejś realnej chronologii, że najpierw było tylko prawo abstrakcyjne, potem była moralność, a potem państwo. Nie: w sensie czasowym państwo i społeczeństwo było najpierw. Heglowi chodzi o to, żeby pokazać rozwój pojęcia, dojście woli do swojego pełnego pojęcia. To jest coś innego niż taka chronologia.

18.17 Hegel: przyzwyczajenie a wolność

Co więcej, w tym właśnie kontekście pojawia się bardzo ciekawe pojęcie przyzwyczajenia. Wspominałem o tym wcześniej[95]. Hegel to pojęcie przyzwyczajenia łączy zresztą z greckim pojęciem *ethos*, pewnego sposobu życia[96]. Ta niemiecka *Gewohnheit*, czyli właśnie przyzwyczajenie, jest w wielu miejscach przez Hegla traktowana niemalże jak tłumaczenie greckiego *ethos*, sposobu życia. Hegel zwraca uwagę na to, że ten grecki *ethos* to także określenie miejsca.

Powiada tak: przyzwyczajenie, wbrew postponującemu sposobowi traktowania tego pojęcia w nowożytnej filozofii, nie jest po prostu przeciwieństwem wolności. Mamy taką tendencję do tego, żeby uznać, że jak przyzwyczajenie, zwyczaje…, że jak robimy coś z przyzwyczajenia, to znaczy, że robimy to bezmyślnie, automatycznie, a zatem, zwłaszcza jak się jest kantystą

[95] Por. punkt 18.2 wyżej.
[96] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien…*, s. 302 (zu § 151).

i stawia się na patos decyzji moralnych, to tak brzydko pachnie. Jeśli coś robimy automatycznie, to nie robimy tego w sposób wolny – robimy to bezwiednie. Ale Hegel dwoi się i troi, żeby się temu sprzeciwić. Są niezwykle ciekawe fragmenty „Antropologii" heglowskiej, w których Hegel powiada: to nieprawda. Przyzwyczajenie to jest pierwszy stopień realizacji wolności[97]. I podaje bardzo ciekawy przykład nauki czytania[98]. Na początku nie umiem czytać i się dopiero uczę. I wtedy muszę te litery jedna po drugiej… Ja teraz i tak muszę, bo ledwo widzę, i państwo zauważyli na pewno, że ciągle zakładam i zdejmuję okulary[99], więc ja cały czas muszę się trochę namęczyć, ale tu chodzi o tę mękę, którą przeżywa ktoś, kto się dopiero uczy czytać. Taki ktoś na początku musi te litery składać, jedna do drugiej. To sprawia mu wiele trudności. Jest na tym całkowicie skupiony, ale jak już się nauczy czytać płynnie, to, mówi Hegel, zaczyna się jakby odrywać od tej czynności czytania. Jego duch, ta dusza właściwie, bo to jest indywidualna dusza, uwalnia się od ciężaru tej czynności. I czasem, jak już się ktoś dobrze nauczy czytać, to nawet może czytać i myśleć o czymś innym. Znają państwo to uczucie? Jak jest jakaś nudna książka, to państwo czytają, a myślą o czymś innym.

Tak samo jest z pisaniem, mówi Hegel. Jak się ktoś dopiero uczy, to cały jest w tym pisaniu, idzie mu to jak po grudzie i jest całkowicie skupiony tylko na tym. A ktoś inny, kto się już nauczył pisać, pisze, rozgląda się, myśli czasem o czymś innym, a mimo to pisze dalej.

Automatyzmy nie są przeciwstawne wolności. Co ciekawe, Hegel w ogóle ma bardzo pozytywny stosunek do automatów, do mechaniki, do różnego rodzaju maszyn. Zdaniem Hegla człowiek też jest maszyną. Pojęcie człowieka jako maszyny nie jest przeciwstawne pojęciu wolności. Wręcz przeciwnie. Uczymy się być wolni w praktyce, także ucząc się różnych automatyzmów w działaniu[100]. Więc to pojęcie przyzwyczajenia zostaje w ogóle przez Hegla pozytywnie nacechowane.

---

[97] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych…*, s. 433–436 (§ 410). W polskim tłumaczeniu Nowicki oddaje wspomniany termin *Gewohnheit* jako „nawyk", a nie „przyzwyczajenie".

[98] W kwestii roli przyzwyczajenia w nauce pisania i czytania por. tamże, s. 475 (§ 459) oraz Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften…*, s. 191 (§ 410, *Zusatz*).

[99] Kloc-Konkołowicz w żartobliwy sposób odnosi się tutaj do faktu, że na nagraniach wykładów często musiał zdejmować okulary, gdy odczytywał fragmenty z przywoływanych książek.

[100] Por.: „Nawyk jest określonością czucia, która została uczyniona czymś naturalnie istniejącym, mechanicznym. […] W nawyku człowiek […] jest właśnie wolny ze względu na to, że za pośrednictwem nawyku naturalna określoność odczuwania zostaje zepchnięta do poziomu *jego* prostego bytu i w wyniku tego nie pozostaje on już względem niej w stosunku różnicy, a to znaczy w stosunku zainteresowania, zajmowania się i uzależnienia.

Ale pojęcie przyzwyczajenia jako takie – i o tym Hegel doskonale wie – może oczywiście wynaturzać się w rodzaj niewoli. Dlatego, mówi Hegel, powiadamy czasami, że jesteśmy niewolnikami naszych przyzwyczajeń[101]. Jeśli na przykład mamy jakieś nałogi, to właśnie wtedy jest to niewolnictwo wobec pewnych przyzwyczajeń.

Dlaczego o tym wszystkim opowiadam? Bo Hegel mówi tak: przyzwyczajenie odgrywa też ogromną rolę w – można powiedzieć – wtapianiu się indywidualnych jednostek w porządek społeczny[102]. My się przyzwyczajamy przecież nie tylko do jakichś prywatnych czynności, przyzwyczajamy się robić różne rzeczy, uczymy się pewnych sprawności, pewnych umiejętności czy kompetencji na użytek prywatny. Ale my także przyzwyczajamy się do pewnych form społecznego współżycia. Uczymy się pewnych typowych, standardowych sposobów działania społecznego. Już starożytni o tym wiedzieli. Przyzwyczajanie się do życia w społeczeństwie było tam akceptacją pewnych obiektywnych porządków – tego, jak coś się robi, jak coś się przeprowadza.

18.18 Hegel: starożytne i nowoczesne pojęcie etyczności a moralność, cz. 1

Ale dla nowoczesnego pojęcia etyczności to jest za mało. I to jest bardzo ciekawe. Hegel mówi: przyzwyczajenie jest ważne, przyzwyczajenie również do naszego bytu społecznego, do naszego współdziałania z innymi jest ważne, ale nie wystarczy. Potrzebny jest także właśnie wymiar indywidualnej moralności.

Jest taki piękny cytat, proszę państwa, który znalazłem w tych wykładach berlińskich Hegla wygłoszonych już po 1820 roku, czyli właśnie po opublikowaniu *Zasad filozofii prawa*, w którym Hegel ciągle wraca do tych kwestii i powiada tak: „starożytni […] byli etyczni, nie będąc moralnymi"[103]. Ma na myśli oczywiście grecką starożytność. Byli etyczni, nie będąc moralnymi. Co to znaczy? Byli wtopieni w polityczne, obiektywne porządki jako obywatele, ale nie znali pojęcia sumienia, indywidualnego sumienia.

[…] Nawyk odnoszący się do tego, co w ogóle słuszne, do tego, co etyczne, jest co do swej treści wolnością" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*…, s. 434 [§ 410]).

[101] Por.: „Brak wolności w nawyku […] ma właściwie miejsce jedynie w przypadku złych nawyków […]" (tamże).

[102] Por. m.in. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*…, s. 165–167 (§ 150–151), s. 388–389 (uzupełnienia do § 150–151).

[103] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen*…, s. 1266 (wiersze 24–25), tłum. J.K.-K. przywołane z pamięci. Por. także wykład 19 z 30.03.2021, punkt 19.6.

Co z tego wynika? Dla nowoczesnej koncepcji etyczności konieczne jest połączenie indywidualnego sądu moralnego – perspektywy indywidualnego sumienia, tego właśnie kantowskiego patosu indywidualnej akceptacji pewnych norm i wartości – z jednoczesną umiejętnością już nie indywidualnego, ale intersubiektywnego wtopienia, nauczenia i przyzwyczajenia się do pewnych wspólnotowych sposobów działania. Oba te momenty razem konstytuują nowoczesną etyczność.

A jeśli tak jest, to widać, jak niesłuszne są wszystkie te koncepcje, które zakładają, że Hegel wraz z przejściem do pojęcia etyczności gubi gdzieś pojęcie moralności. Nie, nie gubi. Pojęcie moralności, to osiągnięcie, jakim jest kwestia sumienia, indywidualnego rozstrzygnięcia moralnego, jest koniecznym elementem nowoczesnego pojęcia etyczności. Nowoczesne pojęcie etyczności, czyli obiektywnych porządków instytucjonalnych i prawnych, a także praktyk społecznych, dziedziczy po starożytności pojęcie przyzwyczajenia, ale łączy to przyzwyczajenie, tę naszą społeczną automatyzację, wtopienie się, pewne wzorce społecznych zachowań, z indywidualną perspektywą moralną. I na tym dopiero polega nowoczesna etyczność. I dlatego w nowoczesnej etyczności te obiektywne porządki instytucji, praktyk społecznych i praw musimy zawsze móc pojmować także jako wyraz naszej indywidualnej wolności.

> **18.18* Uzupełnienie (fragment wykładu z 21.04.2020)**
> Etyczność heglowska […] nigdy nie realizuje się kosztem jednostkowej wolności. Cały wic polega właśnie na tym, że dobrze działająca etyczność łączy instytucje, porządek prawny z indywidualną wolnością i z prawem tak zwanej szczegółowości, czyli indywidualnej wolności do realizacji swojego szczęścia. To jest heglowska koncepcja społeczeństwa obywatelskiego i państwa.

Dlatego podmiot musi traktować prawa i moce etyczne, powiada Hegel, nie jako coś zewnętrznego, tylko musi on odczuwać swój związek, swoją jedność z tymi prawami. Pozwolę sobie państwu przeczytać taki fragment, który to niejako potwierdza. To jest paragraf 147:

> Z drugiej jednak strony nie są prawa i moce etyczne czymś dla podmiotu *obcym*, lecz przeciwnie, podmiot daje im *duchowe świadectwo* tego, że stanowią one *jego własną* istotę, że w nich *ma poczucie własnej pewności*, że żyje w nich jak w swoim własnym, nie odróżniającym się od niego elemencie – stosunek, który jest stosunkiem bezpośrednim, jeszcze bardziej identycznym niż sama *wiara* i *zaufanie*[104].

[104] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 163 (§ 147).

Dlaczego bardziej bezpośrednim niż wiara i zaufanie? Bo my mamy *świadomie*, refleksyjnie identyfikować się z porządkiem etycznym, z porządkiem instytucji i praw. To mają być nasze instytucje.

I teraz oczywiście, proszę państwa, zaraz usłyszę pytanie, bo ja często słyszę takie właśnie pytania: a co, jeśli ten porządek etyczny, ten porządek instytucji i praw jest porządkiem zniewalającym? No cóż, na to mogę odpowiedzieć tylko tyle: nowoczesny porządek etyczny nie może być opresyjny, jeśli ma uwzględniać indywidualną wolność i – jak to wiele razy Hegel podkreśla – indywidualne szczęście, indywidualne pragnienie szczęśliwości. Jeśli zaś ten porządek to uwzględnia, jeśli tym się kieruje, to my mamy z kolei traktować ten porządek nie jako coś z gruntu nam obcego i zewnętrznego, tylko jako miejsce, gdzie nasza wolność jest u siebie w domu w świecie.

18.19 Hegel:
etyczność a ogólność i szczegółowość

Szczegółowość w tym porządku etycznym, a więc u Hegla najwyższym porządku obiektywnych instytucji i praw, zostaje zatem nie tyle zniesiona – ta szczegółowość, czyli indywidualność – ile raczej umieszczona we właściwym kontekście. Co o tym pisze Hegel? Posłuchajmy:

> Charakter etyczny wie bowiem, że pobudzającym go do działania celem jest ogólność pozostająca bez ruchu, ale w swych określeniach otwarta ku temu, by stać się rozumnością rzeczywistą; zarazem dochodzi też charakter etyczny do poznania tego, że ogólność ta stanowi podstawę jego godności oraz wszelkiego trwałego istnienia celów szczegółowych, i że w niej istnieją one dlań jako rzeczywiste[105].

I dalej:

> Prawo jednostek do swojej *szczegółowości* zawarte jest również w substancjalności etycznej, gdyż szczegółowość jest przejawiającym się na zewnątrz sposobem egzystencji etyczności[106]. […]
>
> W tej identyczności woli ogólnej i szczegółowej [pisze dalej Hegel – *J.K.-K.*] *prawo* i *obowiązek* okazują się czymś jednym, a człowiek ma dzięki etyczności o tyle prawa, o ile ma obowiązki i o tyle obowiązki, o ile ma prawa[107].

[105] Tamże, s. 167 (§ 152).
[106] Tamże, s. 168 (§ 154).
[107] Tamże (§ 155).

Co to wszystko znaczy? Z jednej strony okazuje się, że to ogólność, czyli – tłumacząc to może na bardziej przystępne pojęcia, bo mówiliśmy już o ogólnej samowiedzy[108] – nasze społeczne istnienie, społeczny charakter naszego istnienia, stanowi podstawę celów szczegółowych. W obrębie etyczności – zaraz zobaczymy, że tak będzie zwłaszcza w społeczeństwie obywatelskim – my się dowiadujemy, uczymy się tego, że nasze szczegółowe, partykularne cele możemy realizować tylko dzięki temu, że realizują się także pewne cele ogólne.

Ja wiem, to może brzmieć bardzo abstrakcyjnie, ale Hegel podaje tutaj bardzo konkretne przykłady. Takim przykładem jest system podatkowy. Hegel mówi tak: jakoś nie widzę, żeby kraje, w których nie ma dobrych systemów podatkowych, cechowały się też szczególnym wspieraniem celów partykularnych[109]. Znowu, proszę od razu nie krzyczeć, że tak wcale nie jest – bo my tu mówimy o pewnym modelu, który tu Hegel postuluje. To jest *państwo rozumne*, a nie jakieś konkretne – mniej czy bardziej rozumne. To że my się możemy uczyć, kształcić, leczyć, to są przecież warunki nie tylko samej realizacji, ale nawet formułowania naszych celów szczegółowych. Jak my moglibyśmy formułować nasze partykularne cele, gdyby nie dano nam edukacji? A skąd się bierze ta edukacja? Stąd, że realizuje się pewna ogólność, a w ramach tej ogólności także system podatkowy, który wspiera edukację czy leczenie.

Więc pierwsza rzecz to jest ten związek szczegółowości i ogólności. W etyczności człowiek indywidualny uczy się, że swoje indywidualne cele i interesy może realizować dzięki temu, że działa także w obrębie pewnego bytu społecznego. Z drugiej strony ten byt społeczny, zdaniem Hegla, nigdy nie pochłania całkowicie indywidualnej szczegółowej osobowości i jej celów. Bo ta etyczność – powiada Hegel w tym fragmencie, który przeczytałem – przejawia się tylko jako szczegółowa egzystencja. Poza tymi poszczególnymi jednostkami nie ma żadnej etyczności. Proszę nie myśleć o Heglu jako o kimś, kto myśli, że za zjawiskami są jakieś duchy. Nie, ten duch – powtarzam – to jest nasza świadomość, to jest ta immanentna transcendencja, to jest nasza świadomość, że z tej partykularności wyłania się jeszcze coś, co jest ponad tę partykularność i co łączy nas wszystkich. Dzięki temu ta nasza partykularność może się w ogóle rozwinąć i utrzymać. Ale to znaczy także, że to, co wspólne, to, co międzypodmiotowe, nigdy przecież nie niweluje, nie niszczy tego, co podmiotowe, bo ono się tylko w tym, co podmiotowe, wyraża. Mamy więc wzrastającą świadomość zależności tego, co indywidualne, od tego, co społeczne, ale nigdy kosztem rozpuszczenia tego, co indywidualne, w tym, co społeczne. I to dopiero jest Hegel. Te dwa momenty razem.

[108] Por. wykład 16 z 09.03.2021, punkty 16.20–16.23.

[109] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*…, s. 398 (uzupełnienie do § 184).

18.20 Hegel: etyczność a relacja do Kanta

I wreszcie ten ostatni element. Wymiar moralny formułuje wobec nas pewne oczekiwania, my mamy pewne obowiązki, ale pamiętamy, że jeszcze u Kanta tym obowiązkom nie zawsze odpowiadają po drugiej stronie określone prawa[110]. Pamiętają państwo, mamy na przykład obowiązek wspierania celów szczęśliwości innych osób, w tym niesienia im pomocy, także pomocy charytatywnej, ale temu obowiązkowi, zdaniem Kanta, nie odpowiadają żadne wyraźne prawa po stronie tych, którzy tej pomocy mogą od nas może właśnie nie tyle się domagać, ile raczej oczekiwać. I Hegel w bardzo nowoczesny sposób powiada: etyczność jest nam potrzebna także i po to, by przeciąć pewnego rodzaju dylematy moralne. Nie unieważniać ich, nie udzielić raz na zawsze jakiejś odpowiedzi na dręczące nas moralnie kwestie, ale uregulować coś w sposób systemowy i prawny. Dlatego tutaj, w etyczności, mamy o tyle obowiązki, o ile mamy prawa i mamy o tyle prawa, o ile mamy obowiązki. Prawom odpowiadają obowiązki, a obowiązkom odpowiadają prawa.

To jest obiektywny porządek prawny przeciwstawiony moralności, która nie zostaje tu wyśmiana czy uznana za coś niepotrzebnego, ale zostaje uznana za coś zbyt efemerycznego, zbyt nieustalonego, zbyt mocno zależnego od indywidualnych postaw, dobrej woli, dobrych intencji, by można było na tym oprzeć obiektywny porządek społeczeństwa, prawa i państwa.

Proszę to zrozumieć, bo to jest istota heglowskiej filozofii społecznej, politycznej i prawnej. Hegel nie przemawia przeciwko Kantowi, kantowskiej moralności. Nie przemawia przeciwko fenomenowi sumienia. Nie krytykuje moralności. Nie powiada: zostawmy tę moralność, idźmy i budujmy państwo. Nic z tych rzeczy. Moment moralny jest nieodzowny. Moment indywidualnej moralności jest konieczny w nowoczesnym społeczeństwie i państwie. Ale sam nie wystarczy, by zbudować obiektywne porządki. Nie można oprzeć państwa i społeczeństwa na sumieniu i dobrych intencjach. Państwo i społeczeństwo mogą być oparte tylko na prawie. Ale na prawie, które pamięta o sumieniu i o indywidualnych intencjach. To jest koncepcja Hegla.

Proszę państwa, tego nowoczesnego państwa i społeczeństwa nie da się także oprzeć na miłości. Hegel rozważał taką możliwość, młody Hegel bardzo poważnie, ale zarzucił ją. Opowiem państwu o tym za tydzień, bo trochę powiem też o rodzinie, a potem już o społeczeństwie obywatelskim. Następnie już sobie stopniowo przejdziemy do Marksa. Chciałem tylko powiedzieć, że to jest bardzo ciekawe, ponieważ u Hegla, jak państwo zobaczą, pojęcie miłości jest wyraźnie związane z heglowską definicją wolności. Znowu znajdziemy

[110] Por. wykład 12 z 19.01.2021, punkt 12.8.

tutaj ten schemat bycia u siebie w innym[111]. Ta miłość, której doświadczamy w obrębie rodziny, przyjaźni, tych podstawowych relacji bezpośrednich i naturalnych, jest ważna, bo w niej realizuje się naturalna, spontaniczna forma uznania. Ale, mówi Hegel: „W państwie nie ma już miłości […]"[112]. To nie znaczy, że państwo ma być opresyjne, bezlitosne i zimne, ale chodzi po prostu o to, co powiedziałem przed chwilą. To znaczy, że chociaż te porządki uznania to są dalej porządki uznania, w społeczeństwie i państwie muszą być już oparte na prawie, a nie na miłości, nie na uczuciu. Dlaczego tak jest, co to dokładnie znaczy, jaka jest dokładna relacja między uczuciem charakterystycznym dla tych pierwotnych relacji międzyludzkich a porządkiem prawnym i państwowym, czy jest u Hegla miejsce na pojęcie solidarności, solidarności społecznej, o czym akurat jestem przekonany – o tym wszystkim opowiem już państwu za tydzień.

Za dzisiejsze spotkanie bardzo państwu dziękuję. Spotykamy się za tydzień, porozmawiamy jeszcze o Heglu, a potem już przejdziemy do Marksa[113]. Do zobaczenia.

[111] Por. wykład 16 z 09.03.2021, punkt 16.21.

[112] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*…, s. 390 (uzupełnienie do § 158).

[113] Omówienie filozofii Marksa zaczyna się w wykładzie 20 z 05.05.2020.

wykład 19 Hegel (V) 30.03.2021

19.1 Hegel: etyczność, rekapitulacja – 19.2 Hegel o relacji szczegółowość–ogólność: od systemu potrzeb do państwa – 19.3 Etyczność a moralność u Hegla i Habermasa – 19.4 Hegel: starożytne i nowoczesne pojęcie etyczności a moralność, cz. 2 – 19.5 Hegla model nowoczesnego państwa a totalitaryzm – 19.6 Hegel: starożytne i nowoczesne pojęcie etyczności a moralność, cz. 3 – 19.7 Hegel: trzy momenty etyczności i trzy momenty rodziny – 19.8 Hegla teoria małżeństwa i rodziny, cz. 1: role płciowe – 19.9 Hegla teoria małżeństwa i rodziny, cz. 2: koncepcja miłości – 19.10 Hegel: relacje w rodzinie a relacje w społeczeństwie obywatelskim – 19.11 Hegel: rodzina a uznanie – 19.12 Hegel: rodzina a prawo w społeczeństwie obywatelskim i państwie – 19.13 Hegel: rodzina przestrzenią redukcji partykularności – 19.14 Hegla teoria małżeństwa i rodziny, cz. 3: wzajemne uznanie i wzajemne wychowanie – 19.15 Hegla teoria małżeństwa i rodziny, cz. 4: prawa dzieci – 19.16 Hegel: szczegółowość i ogólność w społeczeństwie obywatelskim i w państwie – 19.17 Hegla teoria społeczeństwa obywatelskiego: wzajemne zaspokajanie potrzeb – 19.18 Hegel jako filozof kultury – 19.19 Hegel: trzy momenty społeczeństwa obywatelskiego – 19.20 Hegel: system potrzeb – 19.21 Hegel: nieskończony rozwój potrzeb, cz. 1: luksus – 19.22 Hegel: nieskończony rozwój potrzeb, cz. 2: natura i kultura – 19.23 Hegel: pojęcie człowieka, cz. 1 – 19.24 Hegel: pojęcie człowieka, cz. 2: stosunki pracy – 19.25 Hegel: nieskończony rozwój potrzeb, cz. 3: problem biedy

Witam państwa bardzo serdecznie na naszym kolejnym wykładzie. Znajdujemy się ciągle w obrębie heglowskich wykładów z filozofii prawa, które właściwie, jak państwo zdążyli się zorientować, dzisiaj pewnie nazywałyby się właśnie wykładami z filozofii społecznej, bo zakres spraw, które tam Hegel porusza, jest znacznie szerszy niż tylko to, co zazwyczaj kojarzymy z filozofią prawa w ścisłym tego słowa rozumieniu. Dotarliśmy w tej naszej

rekonstrukcji do tej części heglowskich wykładów, która odnosi się do tego działu czy też pojęcia lub wymiaru życia społecznego, który Hegel określa mianem etyczności.

19.1 Hegel: etyczność, rekapitulacja

Przypomnijmy sobie, że mieliśmy poprzednio[1] te dwa momenty, czyli moment prawa abstrakcyjnego, formalnego, tę wolę, która jest wolna w sobie, choć jeszcze może o tym nie wie i jeszcze nie podejmuje nad tym refleksji. Wolę, która jest wolna w tym rudymentarnym sensie możliwości zawładnięcia różnymi przedmiotami, zawładnięcia własnym ciałem. To był ten pierwszy krok. Drugi krok polegał na owej immanentyzacji, uwewnętrznieniu, urefleksyjnieniu woli. Czyli mieliśmy ten moment woli wolnej dla siebie, która już wie, że jest wolna, podejmuje nad tą wolnością refleksję i często tę wolność i to, co z nią związane, a zatem pojęcie obowiązku, dobra i tak dalej, przeciwstawia zewnętrznemu światu. To jest ta przestrzeń moralności i w zeszłym tygodniu trochę państwu opowiadałem o tych pojęciach dobra, sumienia, o tym wszystkim, co Hegel tutaj uważa za kluczowe.

I teraz dobrnęliśmy do tej sfery etyczności, która, jak sobie powiedzieliśmy, jest połączeniem tych dwóch momentów. To znaczy jest taką wolnością już par excellence społeczną, wolnością, która jest zrealizowana zarówno we wnętrzu jednostek – bo one już osiągnęły poziom wolności moralnej, uświadomionej, refleksyjnej – jak i wolnością zrealizowaną na zewnątrz, w ramach pewnych instytucji, praktyk, relacji społecznych. To właśnie Hegel nazywa etycznością. Tę sferę zewnętrzną, ale zewnętrzną już nie w tym prostym sensie owego prawa abstrakcyjnego, nie w sensie po prostu własności, posiadania, umowy, tylko w tym bardziej wyrafinowanym sensie owych szeroko rozumianych instytucji, a zatem tego wszystkiego, co w świecie obiektywnym wyłania się z samego ducha, z naszego myślenia – tych wszystkich ustanowionych przez człowieka, a raczej przez ludzi, relacji, typów postaw, zachowań, wzajemnych odniesień, tradycji, interakcji społecznych i przede wszystkim instytucji.

Powiedzieliśmy sobie, że ta sfera etyczności opisuje taką realną wolność. Już nie tę wolność, którą odczuwamy w naszym wnętrzu, przeciwstawiając się temu chaotycznemu, irracjonalnemu światu, tylko to jest taka wolność, która zrealizowała się w świecie, w jego instytucjach, i my dostrzegamy, że te instytucje są *naszymi* instytucjami. W nich właśnie urzeczywistnia się nasza wolność w jej intersubiektywnym wymiarze.

[1] Tzn. podczas wykładów 17 z 16.03.2021 i 18 z 23.03.2021. W kwestii ogólnego podziału woli por. punkt 17.17; w kwestii sumienia por. punkt 18.14; w kwestii etyczności por. punkty 18.18–18.20.

Dlatego właśnie Hegel powiada, jak już wspominałem, że prawa i moce etyczne mają się podmiotowi jawić nie jako coś czysto zewnętrznego, lecz ma on odczuwać swój ścisły związek, swoją jedność z nimi. Instytucje są zatem tutaj pojmowane nie jako opresyjne wobec jednostki, lecz jako wyraz rozumnej wolności. Kiedyś państwu wspominałem o tych inspiracjach płynących z pism Rousseau dla Hegla i oczywiście słyszymy tutaj ten pogłos owej koncepcji Rousseau, w której przestrzeń publiczna nie jest właśnie czymś obcym, czymś wobec jednostki po prostu opresyjnym, tylko jest przestrzenią, w której owa jednostka swoją wolność ma wyrażać i realizować[2].

19.2 Hegel o relacji szczegółowość–ogólność: od systemu potrzeb do państwa

Siłą rzeczy szczegółowość – tym określeniem Hegel często odnosi się do partykularnych jednostek – nie zostaje tutaj zatem ani zniesiona, ani przekreślona czy anulowana, tylko ona zostaje umieszczona we właściwym kontekście. Zostaje zademonstrowane, w jaki sposób ta szczegółowość wyłania się z tego, co społeczne, i jak w swoich działaniach i relacjach do tego, co społeczne, znowu się odnosi. Choć oczywiście sam Hegel nie używa określenia „to, co społeczne", tylko mówi o tak zwanej ogólności. Ale jak widzieliśmy i jak jeszcze dzisiaj będziemy mieli okazję zobaczyć, ta ogólność właśnie manifestuje się we wszystkich tych relacjach i zjawiskach, które dzisiaj nazywamy relacjami i zjawiskami społecznymi.

Dlatego Hegel pisze: „Prawo jednostek do […] *szczegółowości* zawarte jest […] w substancjalności etycznej"[3] – bo ta substancjalność etyczna, wszystkie te prawa, instytucje i praktyki społeczne, które zdają się istnieć niezależnie od nas, one jednak przejawiają się zawsze tylko i wyłącznie w owych partykularnych jednostkach, w ich działaniach i poprzez nie.

To jest taki paradoks. Myślę, że Hegel tutaj nie mówi niczego, czego my byśmy nie wiedzieli z własnego doświadczenia. My przecież rodzimy się już w zastanym świecie pewnych relacji i instytucji. Hegel w pewnym momencie powiada, że one jawią się nam jako coś obiektywnego, tak jak góry, jak morza i inne elementy natury[4]. To jest, można powiedzieć, zastana przyroda społeczna, w której my się rodzimy. Ale właśnie to jest przyroda społeczna – to jest ta druga natura, to jest ten świat wyłoniony z ducha, czyli ten świat ludzkich ustanowień. On się nam jawi z jednej strony jako obiektywny, to znaczy taki, z którym my jednak musimy się liczyć, bo on już jest, on już istnieje i działa,

[2] Por. wykład 10 z 22.12.2020, punkt 10.4.

[3] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. Adam Landman, PWN, Warszawa 1969, s. 168 (§ 154).

[4] Por. tamże, s. 162 (§ 146).

wydaje nam się czymś większym od nas, czymś potężniejszym. Ale Hegel to nie Franz Kafka – tu nie chodzi o to, że my jakoś drżymy przed tymi instytucjami, że one są nam obce i usiłują nas jakoś upokorzyć albo nawet pożreć, tylko że jednocześnie to jest, jak powiedziałem, przyroda *społeczna*. Może nawet bardziej: natura społeczna. To znaczy: my rozpoznajemy w tych relacjach, w tych instytucjach i praktykach samych siebie, bo my mamy już ogólną świadomość. Jesteśmy częścią tego właśnie, co Hegel nazywa duchem, a z czego wszystkie te relacje i instytucje się wyłoniły.

Tutaj właśnie, w obszarze etyczności, stopniowo okazuje się – jak zobaczymy, najpierw w sposób konieczny, to znaczy taki, że my po prostu stajemy właśnie wobec takiego faktu, a potem w sposób świadomy – że zachodzi pewna ścisła relacja między tym, co partykularne, szczegółowe, a tym, co ogólne. Pierwszą formą przejawiania się tego związku między tym, co partykularne, a tym, co ogólne, jest, jak się dzisiaj dowiemy, system potrzeb i rynek, to, co ekonomiczne. Tutaj jeszcze to, co partykularne, przechodzi w to, co ogólne, w sposób konieczny.

Natomiast drugą formą, w której ten związek dokonuje się już w sposób świadomy, czyli w której my sami łączymy naszą partykularność z ogólnością, jest to, co Hegel nazywa sferą państwa, a co my moglibyśmy po prostu nazwać życiem społecznym i publicznym. Tutaj włączamy się w pewną ogólność już świadomie, coraz bardziej świadomie. To już nie jest tylko skutek praw ekonomicznych, które determinują fakt, iż nasze partykularne interesy możemy realizować tylko dzięki istnieniu owej społecznej ogólności.

19.3 Etyczność a moralność u Hegla i Habermasa

I tak jak sobie powiedzieliśmy, ta sfera etyczności też rozstrzyga pewnego rodzaju dylemat, bo Hegel tutaj nawiązuje do kwestii, która do dzisiaj jest często dyskutowana. Na przykład, gdy wspominany tu często przeze mnie Jürgen Habermas przeciwstawia nowoczesną moralność nowoczesnemu prawu, to powiada, że jedną z istotnych różnic jest to, że nowoczesna moralność, choć jest jak najbardziej racjonalnym dyskursem, to jednak niesie ze sobą znany z historii etyki i historii filozofii problem tak zwanej słabej woli[5]. To znaczy, że my możemy wiedzieć, co jest słuszne, co naszemu rozumowi, naszemu namysłowi prezentuje się jako działanie w danym wypadku słuszne, ale równocześnie możemy jednak nie postępować tak, jak nam się to z owych rozważań wyłoniło. Natomiast prawo ten problem rozstrzyga, ponieważ niesie ze sobą sankcje. A zatem ta wolność w sensie etycznym to jest wolność, w której my

[5] Por. Jürgen Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. Adam Romaniuk, Robert Marszałek, Scholar, Warszawa 2005, s. 131–132.

jednoznacznie wiemy, jakie są nasze obowiązki i jakie są nasze prawa. Dlatego Hegel powiada: w sferze etycznej mamy o tyle obowiązki, o ile mamy prawa, i o tyle prawa, o ile mamy obowiązki[6]. Tutaj znika więc ten problem, który znany jest dzisiaj w etyce pod pojęciem supererogacji[7]. My mamy w sferze publicznych instytucji, relacji publicznych i praw publicznych jednoznaczne przyporządkowanie obowiązków i praw.

19.4 Hegel: starożytne i nowoczesne pojęcie etyczności a moralność, cz. 2

W tym kontekście Hegel powiada, choć jest to może trochę marginalna kwestia, ale swoją drogą ciekawa, że taka indywidualna cnota – cnota w starożytnym sensie, może dzisiaj byśmy powiedzieli raczej obywatelska postawa heroiczna – w tym nowoczesnym państwie nie jest już tak nieodzowna, tak często potrzebna. Pozwolę sobie przeczytać państwu stosowny fragment: „Mówienie o cnocie jako takiej graniczy często z pustą deklamacją, gdyż mowa jest wtedy o czymś abstrakcyjnym i nieokreślonym […]"[8]. Uzupełnia to w ten sposób: „w państwach starożytnych – ponieważ etyczność nie stała się tu jeszcze wolnym systemem samoistnego rozwoju i samoistnej obiektywności – swoista genialność jednostek musiała być tym, co brak ten uzupełniało"[9].

O co tutaj chodzi? Narzucającym się skojarzeniem jest figura Sokratesa, takiego jak go pamiętamy z platońskiej *Obrony*, porównującego samego siebie do nieznośnego bąka, który przeszkadza Atenom, nieustannie kąsając je i nie pozwalając im popaść w dogmatyczną drzemkę, cały czas krytykując to, co dostrzega jako pewne niedociągnięcia czy też słabości systemu politycznego Aten i przede wszystkim ateńskiego etosu[10]. To jest właśnie przykład takiej genialnej jednostki, która niesie etyczność w sobie. Skoro ta etyczność na zewnątrz albo jeszcze się nie ukonstytuowała, albo ukonstytuowała się w sposób ułomny, potrzebne są takie właśnie genialne jednostki, takie heroiczne postacie, które, można powiedzieć, ową etyczność przynoszą światu właśnie w formie takiego indywidualnego heroizmu.

Zdaniem Hegla w państwach nowoczesnych tego typu postawa ma być rzadka i rzadko potrzebna. Proszę tego źle nie zrozumieć: to nie znaczy, że jednostki w owej przestrzeni etycznej nie muszą już być moralne, że one nie

[6] Por. wykład 18 z 23.03.2021, punkt 18.19.

[7] Supererogacja – działanie wykraczające poza obowiązek, por. Andrzej M. Kaniowski, *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999.

[8] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 165 (§ 150).

[9] Tamże, s. 166 (§ 150).

[10] Platon, *Obrona Sokratesa*, w: tenże, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, tłum. Władysław Witwicki, PWN, Warszawa 1982, s. 269 (30 E).

muszą już strzec praw wolności czy pewnych zasad. Ale one nie muszą tego robić tak często. Tu jest takie rozważanie Hegla, które jest jakoś równoległe do pewnej kwestii, o której będę dzisiaj mówił, mianowicie kwestii pomocy socjalnej, w kontekście której Hegel powiada: ależ oczywiście, że ta pomoc socjalna zawsze jest świadczona i będzie świadczona przez konkretne jednostki powodowane jakimś indywidualnym odruchem moralnym. Tego nigdy nie da się do końca znieść, uczynić niepotrzebnym, zresztą nie trzeba wcale tego czynić niepotrzebnym. Ale Hegel zaraz dodaje, że państwo jest tym lepiej zorganizowane i stoi na tym wyższym poziomie, im mniej tego typu indywidualnych działań jest koniecznych[11].

19.4* Uzupełnienie (fragment wykładu z 28.04.2020)

[…] [J]est taka myśl, która u nas w Polsce, ale także w różnych innych krajach powinna być wypisana gdzieś złotymi zgłoskami. Otóż Hegel mówi tak: kwestia biedy to jest kwestia, w której moralność będzie miała zawsze pole do popisu. Proszę zobaczyć, tak jak mówiłem, moralność nie znika więc wraz z wyłonieniem się etyczności. Tutaj właśnie – mówi Hegel – nie tylko rodzina, ale także ci, którzy działają z pobudek moralnych, mogą wykazać się w niesieniu pomocy chorym, bezrobotnym, wykluczonym społecznie. Ale zaraz dodaje: stabilne społeczeństwo obywatelskie i państwo powinny taką pomoc nieść systemowo i instytucjonalnie. To nie może być tylko domena prywatnej działalności. Ta pomoc niesiona jednostkom nie może zależeć tylko od dobrej woli ludzi. Proszę zobaczyć, jakość społeczeństwa obywatelskiego i państwa mierzy się więc – mówi Hegel – tym właśnie, czy taka pomoc indywidualna, charytatywna, zależna od indywidualnej woli jest mniej czy bardziej potrzebna, czy społeczeństwo i państwo radzą sobie w tym wymiarze. Jeśli sobie radzą, to znaczy, że są naprawdę nowoczesne w sensie poszanowania praw swoich obywateli jako ludzi. Jeśli te kwestie zależą od dobrej woli obywateli, którzy chcą tę pomoc nieść, to znaczy, że coś tutaj nie działa. To jest refleksja bardzo ważna także na naszym, rodzimym podwórku. Hegel – proszę dobrze to zrozumieć – nie krytykuje tych, którzy niosą pomoc. Jego zdaniem to bardzo dobrze, że pomagają, ale państwo i społeczeństwo, które zależy od ich dobrej woli, nie wystawia sobie dobrego świadectwa. Ono powinno poradzić sobie z tym instytucjonalnie. Nie tyle z powodu jakichś rozważań moralnych, ile dlatego, że ma takie zobowiązanie wobec jednostek. Dlaczego ma wobec nich takie zobowiązanie? Bo samo powstało i rozwinęło się dzięki ich pracy, wyrywając je z rodzin, wprzęgając w abstrakcyjną pracę na rzecz całego społeczeństwa i całego systemu potrzeb. Społeczeństwo zaciągnęło u tych jednostek dług i ma go spłacić wtedy, kiedy te jednostki same nie są w stanie zadbać o swoją subsystencję[12], mówi Hegel[13]. To jest, myślę, jasne i, jak państwo słyszą, niesłychanie nowoczesne stanowisko.

[11] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*…, s. 228–229 (§ 242).

[12] Por. wykład 9 z 15.12.2020, przyp. 63.

[13] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*…, s. 226–228 (§ 238, 240, 241).

19.5 Hegla model nowoczesnego państwa a totalitaryzm

Tak samo i tutaj. Zaraz na pewno dostanę mailowo pytanie[14]: a co, jeśli ta etyczność jest etycznością państwa totalitarnego albo jakiejś dyktatury? Czy wtedy też ten heroizm jest niepotrzebny? Oczywiście, że jest potrzebny, właśnie wtedy jest potrzebny, ale to nie jest nowoczesne państwo. Proszę sobie zapamiętać, bo te pytania padały już przy okazji Kanta, a u Hegla też jest to w podobny sposób pomyślane – Hegel mówi o modelu nowoczesnego państwa.

Co to znaczy? Nowoczesne państwo oparte jest na prawie. Nie na byle jakim prawie, tylko na takim prawie, które spełnia oczywiście pewne kryteria formalne, ale uwzględnia też punkt widzenia jednostki, interesy jednostki, a także punkt widzenia wolności moralnej. To już mają państwo odpowiedź na pytanie, czy w ogóle tutaj mówimy o sytuacji w państwach totalitarnych, w dyktaturach, tyraniach i tak dalej. Nie mówimy. Co więcej, Hegel wielokrotnie podkreśla, że zasadą nowoczesnych państw jest wolna jednostkowość, wolna osobowość, wolność partykularnej osobowości. Więc nie możemy przekreślić tej jednostkowej wolności i nadal mówić o nowoczesnym państwie.

I w takim właśnie państwie, w którym ta wolność jest respektowana, w którym ona jest wkomponowana w sposób trwały i stały w system prawny, w takim państwie ta postawa heroicznego niesienia etyczności dla całej wspólnoty politycznej, jak to miało miejsce w przypadku Sokratesa, jest już rzadka i na szczęście rzadko potrzebna – tak to sobie Hegel wyobraża.

19.6 Hegel: starożytne i nowoczesne pojęcie etyczności a moralność, cz. 3

Wspominałem o tej drugiej naturze i o roli przyzwyczajenia. I oczywiście Hegel podkreśla, że właśnie z tą etycznością siłą rzeczy łączy się owo starożytne pojęcie etosu, pewnego sposobu życia. Tutaj jest bardzo ciekawy moment. Hegel wypowiada w swoich wykładach berlińskich, wygłoszonych już po opublikowaniu *Zasad filozofii prawa*, bodajże z roku 1824–1825, w pewnym momencie takie zdanie: „starożytni [zawsze jest *die Alten* – starożytni. No, domyślamy się: starożytni Grecy, o nich zazwyczaj Hegel tak mówi – *J.K.-K.*] nie mieli pojęcia o sumieniu […], byli etyczni, nie będąc moralnymi”[15].

[14] Z uwagi na zdalną formę wykładów studenci zadawali pytania przez pocztę elektroniczną.

[15] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1824/1825 und 1831* (tenże, *Gesammelte Werke*, t. 26,3, red. Klaus Grotsch), Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und der Künste–Felix Meiner Verlag, Hamburg 2015, s. 1266 (wiersze 24–25), tłum. na podstawie notatek J.K.-K. Warto dodać, że akurat w wypadku tego cytatu można jednoznacznie stwierdzić,

To jedno zdanie mówi bardzo wiele, bo z jednej strony ono się odnosi do kwestii sumienia, o której państwu opowiadałem w zeszłym tygodniu. Właśnie na tym polega, jak sobie mówiliśmy, to rewolucyjne odkrycie nowożytności czy nowoczesności – na odkryciu sumienia, roli indywidualnego osądu pewnych zasad, norm postępowania i wartości. Tego Grecy nie znali, mówi Hegel, ale to nie znaczy, że nie byli etyczni. Byli etyczni. Co to w tym kontekście znaczy? Byli przyzwyczajeni, to znaczy wdrożeni w sposób stały i trwały do pewnej dyspozycji do działań publicznych swojej wspólnoty. Więc byli etyczni. Byli wtopieni w pewne instytucje, relacje, praktyki społeczne, ale nie byli moralni. Oczywiście nie w sensie, że zachowywali się zawsze niemoralnie, tylko w tym sensie, że nie znali pojęcia sumienia. Nie było tam tego momentu subiektywnego, tego momentu indywidualnego punktu widzenia.

I teraz odwracając czy transponując to zdanie, możemy powiedzieć: to znaczy, że nowoczesna etyczność, w przeciwieństwie do etyczności starożytnej, jest taką etycznością, która musi uwzględniać punkt widzenia moralności – to znaczy: punkt widzenia indywidualnego osądu, subiektywnej perspektywy wolności.

Nie da się już zatem skonstruować takiej wizji etyczności, którą dałoby się zredukować do przyzwyczajenia. To jest ten moment, ja to podkreślam, żeby państwu pokazać, że wbrew obiegowemu mniemaniu to nie jest tak… Często może się taki obraz wyłaniać, że Hegel w polemice z Kantem i z kantystami, z takim przeciwstawianiem mirażu wewnętrznej wolności moralnej stosunkom obiektywnym – państwowym, prawnym, społecznym i tak dalej – zapędza się tak daleko, że popada w drugą skrajność, mianowicie w skrajność konformizmu, jak byśmy to dzisiaj powiedzieli, świadomego wtopienia się i pełnego dostosowania się do pewnych praktyk społecznych, do pewnych instytucji, do pewnych procedur i tak dalej. Nic z tych rzeczy! Hegel powiada: nowoczesna etyczność nie polega po prostu na odrzuceniu tego indywidualnego punktu widzenia, tylko na pogodzeniu tego indywidualnego punktu widzenia z tym, co ogólne, a co możemy sobie w dużej mierze przetłumaczyć na to, co społeczne. To jest nowoczesna etyczność.

19.7 Hegel: trzy momenty etyczności i trzy momenty rodziny

W obrębie owej sfery etyczności mamy znowu – niespodzianka! – trzy momenty[16]. Mamy moment rodziny, to jest, jak go nazywa Hegel, naturalny duch etyczny; mamy moment społeczeństwa obywatelskiego, które jest przede

że Hegel ma na myśli Greków, czemu daje wyraz na pominiętym w cytacie początku przywołanego zdania. Por. także wykład 18 z 23.03.2021, punkt 18.18.

[16] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 169 (§ 157).

wszystkim królestwem potrzeb, przestrzenią ludzkich potrzeb, czyli po prostu przestrzenią ekonomii i rynku, jak byśmy dzisiaj powiedzieli; i wreszcie państwo, można powiedzieć, najwyższą formę etyczności, która jest przestrzenią życia publicznego. Sama rodzina, jak się domyślamy, znowu rozpada się na trzy momenty: małżeństwa, majątku rodzinnego i wychowania potomstwa[17]. Tutaj Hegel przedstawia swoje poglądy na status dzieci i rolę wychowania.

19.8 Hegla teoria małżeństwa i rodziny, cz. 1: role płciowe

Obiecałem państwu opowiedzieć trochę o miłości u Hegla. Niektórzy powiadają: to jest u Hegla taki moment romantyczny, ta jego koncepcja miłości. Choć od razu też powiedzmy sobie, że to, co Hegel pisze o małżeństwie, o roli mężczyzny, kobiety i tak dalej, to wszystko z dzisiejszego punktu widzenia brzmi oczywiście momentami zabawnie, momentami może nawet oburzająco – tam między innymi, gdzie Hegel wyraźnie odsyła kobiety do przestrzeni prywatnej, a mężczyzn do przestrzeni publicznej, i tak widzi ich komplementarne role[18].

Ale pamiętamy, Hegel powiedział sam w tej przedmowie, o której sobie rozmawialiśmy, że każda filozofia jest dzieckiem swojej epoki[19]. Głupotą, mówi Hegel, jest oczekiwać, że będzie ona wyrastać ponad swoją epokę czy ją przeskakiwać. Więc choć Heglowi często się zdarza, że wyrasta i przeskakuje swoją epokę, to akurat nie tutaj. Tutaj rzeczywiście powtarza pewnego rodzaju zastany model. Podnosi go tylko na poziom teoretyczny. Więc mamy tam dużo stereotypów, uprzedzeń. Tego wszystkiego oczywiście nie zamierzam w żaden sposób bronić ani wykazywać na siłę, że to jest nowoczesne.

Choć to oczywiście jest ciekawe, dlatego że na przykład w tych późniejszych wykładach berlińskich Hegel relatywizuje wiele tych kwestii. Relatywizuje na przykład swoje własne rozważania o odmiennych rolach związanych rzekomo z płciami. Mówi tam różne zabawne rzeczy, powiada na przykład, że kobiety w swoim działaniu nie są tak konsekwentne jak mężczyźni[20]. Ale to dobrze, mówi Hegel, bo konsekwencja jest taka zdroworozsądkowa, jest kategorią zdroworozsądkową. U Hegla, jak wiemy, zdrowy rozsądek to nie jest najwyższa forma ludzkiej rozumności, a często tym, co najlepsze, jest niekonsekwencja. Znają państwo taki tekst *Pochwała niekonsekwencji*, więc można powiedzieć, że tu jest antycypacja tego stanowiska[21]. Niekonsekwencja jest często tym, co najlepsze.

[17] Por. tamże, s. 170 (§ 160).

[18] Por. m.in. tamże, s. 175–176 (§ 166), a także s. 393 (uzupełnienie do § 166).

[19] Por. wykład 17 z 16.03.2021, punkt 17.6.

[20] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen…*, s. 1289 (wiersze 10–13).

[21] Por. Leszek Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*, t. 2, Puls, Londyn 2002, s. 252–262.

Notabene to nie jest tylko taki bon mocik, który sobie Hegel rzucił w czasie wykładu, może chcąc uchodzić za troszkę bardziej nowoczesnego w tym kontekście. To nie jest przypadek, dlatego że polemika Hegla z kantystami, z pewną taką rygorystyczną formą moralności prowadziła go właśnie w takim kierunku, by dostrzec pewne ryzyko związane z taką właśnie bezwzględną, żelazną konsekwencją, na przykład w obrębie namysłu moralnego.

Spuentuję to tylko jednym stwierdzeniem: cokolwiek by ten nasz Hegel napisał o mężczyznach, kobietach i tak dalej, o różnych rolach rzekomo przypisanych do płci, jest jedno zdanie, które pada w tych wykładach berlińskich, kiedy Hegel po prostu powiada: „Kobieta jest tak samo duchem jak mężczyzna"[22]. Kropka. Hegel jest głęboko przekonany, że wspólne wszystkim istotom ludzkim jest myślenie i że ono jest kluczowe. Niezależnie od wszelkich relacji, urządzeń społecznych, od wszelkiego poziomu rozwoju cywilizacyjnego, panujących stosunków, ograniczeń myślenia, zachowań, postaw to jest kluczowe – myślenie, ta zdolność do refleksji. I ona właśnie sprawia, że pod tym względem wszyscy jesteśmy równi – co do tego Hegel nie ma żadnych wątpliwości.

19.9 Hegla teoria małżeństwa i rodziny, cz. 2: koncepcja miłości

A teraz miłość[23]. Ja już państwu powiedziałem, że to jest właściwie taka relacja, w której manifestuje się pewna struktura wolności, dlatego że Hegel definiuje wolność jako bycie u siebie w innym[24]. I tutaj właśnie trochę tak jest. Hegel od wczesnych lat powtarza ten swój model miłości i powiada, że charakterystyczne dla tej relacji jest takie zagubienie siebie, taka rezygnacja z siebie[25], to znaczy przekreślenie czy wzięcie w nawias swojej partykularności. Tylko ten kocha, mówi Hegel, kto rezygnuje ze swojej partykularności na rzecz innego, i paradoks polega na tym, że on nagle odnajduje się w innym – właśnie

[22] Oryg.: „Die Frau ist so gut Geist wie der Mann" – w dosłowniejszym tłumaczeniu: „Kobieta jest równie dobrze duchem, co mężczyzna" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen…*, s. 1291 [wiersz 27]). Należy dodać, że Kloc-Konkołowicz bardzo życzliwie interpretuje tu poglądy Hegla na rolę kobiet. Na wcześniejszych stronach Hegel głosi m.in., że kobiety nie są stworzone do nauki i filozofii (tamże, s. 1287 [wiersze 26–28, 33–35]) oraz do rządzenia państwem (tamże, s. 1289 [wiersze 35–37]). Por. także *Nota edytorska*, s. 32.

[23] Rekonstrukcja poglądów Hegla na rodzinę i miłość por. także Jakub Kloc-Konkołowicz, *Anerkennung als Verpflichtung. Klassische Konzepte der Anerkennung und ihre Bedeutung für die aktuelle Debatte*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2015, s. 70–75.

[24] Por. wykład 16 z 09.03.2021, punkt 16.21.

[25] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 171–172 (§ 162); w kwestii wątku miłości jako zatracenia u młodego Hegla por. tenże, *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, red. Rolf-Peter Horstmann, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987, s. 192 (wiersze 15–16).

dlatego, że zrezygnował z siebie dla innego, to w tym innym odnajduje samego siebie. I taka jest ogólna struktura tej relacji, którą Hegel określa mianem miłości.

Jak państwo widzą, ona jest ściśle związana z tym ogólnym wyobrażeniem Hegla o wolności, z tym byciem u siebie w innym. Dlatego właśnie Hegel powiada, że wolność jest rozwiązaniem i zarazem generowaniem pewnego rodzaju paradoksu – takiej właśnie niespodzianki, takiego zagubienia siebie, tej punktualnej, punktowej osobowości, i jednocześnie odnalezienia nagle tej osobowości w owym innym.

Rezygnuję zatem ze swojej jednostkowej osobowości, ale w jedni z inną osobą odnajduję swoją substancjalną samowiedzę[26]. Świadomość tej jedni tworzy pewne wspólnoty, takie jak na przykład małżeństwo, dlatego Hegel, opisując małżeństwo, powiada, że jest ono oparte na miłości, zaufaniu i wspólnocie.

19.10 Hegel: relacje w rodzinie a relacje w społeczeństwie obywatelskim

Różni komentatorzy, w tym na przykład Charles Taylor, powiadają, że tutaj ta nowoczesność heglowskiego ujęcia manifestuje się przede wszystkim w tym, że małżeństwo, a zatem także rodzina, pojmowane jest jako przestrzeń – tak zwana oaza – braterstwa[27]. Relacje w obrębie rodziny oparte są właśnie na bezpośrednim zaufaniu, na uczuciu, na akceptacji. Hegel właściwie konstruuje tę przestrzeń jako przeciwstawną przestrzeni społeczeństwa obywatelskiego. Będziemy o tym za chwilę mówić. W społeczeństwie obywatelskim obowiązują już zasady abstrakcyjnej, prawnej relacji z innymi. Można powiedzieć, że ponieważ społeczeństwo obywatelskie to jest przestrzeń rynku i ekonomii,

[26] Por.: „Obiektywnym natomiast punktem wyjścia jest swobodnie wyrażona zgoda tych osób na to, by *tworzyć jedną osobę*, by w tej jedni zrezygnować ze swej naturalnej i jednostkowej osobowości, co z tego punktu widzenia jest pewnym ograniczeniem siebie samego, ale właśnie dlatego (ponieważ w tej jedni osoby te odnajdują swą substancjalną samowiedzę) jest ich wyzwoleniem" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 171 [§ 162]).

[27] Por. Jakub Kloc-Konkołowicz, *Anerkennung als Verpflichtung…*, s. 73. Kloc-Konkołowicz stwierdza tam, że heglowska koncepcja rodziny wpisuje się w koncepcję nowoczesnej rodziny, tak jak została ona przedstawiona przez Taylora w: Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard UP, Cambridge, MA 1994, s. 289–294. Taylor w tym fragmencie nie mówi jednak expressis verbis o Heglu, tak jak wynikałoby to ze sformułowania myśli w niniejszym wykładzie, ani nie posługuje się terminem „oaza braterstwa". W kwestii interpretacji roli rodziny w systemie Hegla por. tenże, *Hegel*, Cambridge UP, Cambridge 1975, s. 431–432; w kwestii nowoczesnej wizji rodziny por. także tenże, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard UP, Cambridge, MA–London 2007, s. 140–141; w kwestii źródła terminu „oaza braterstwa" por. przyp. 28 niżej.

obowiązują tam zasady konkurencji, takiego wyścigu, jak to dzisiaj mówimy, a niektórzy nawet mówią brzydko: wyścig szczurów. Więc ta radykalna konkurencja, która wyobcowuje nas od siebie, ta struktura, w której my nawzajem się szanujemy jako podmioty pewnych praw, ale jednocześnie współzawodniczymy ze sobą, to jest właśnie struktura tej przestrzeni społecznej, społeczeństwa obywatelskiego, natomiast rodzina jest oazą braterstwa – przestrzenią wolną od tych relacji konkurencji, od tej abstrakcji, od tego chłodnego i zdystansowanego odnoszenia się do siebie nawzajem. Dlatego właśnie Hegel upiera się, że przestrzeń rodziny to jest jednak przestrzeń uczucia, miłości, zaufania, pewnej bezpośredniości.

19.10* Uzupełnienie (fragment wykładu z 28.04.2020)

Miłość stanowi u Hegla podstawę małżeństwa, a zatem nie ma tu już mowy na przykład o żadnym kojarzeniu małżeństw ze względów ekonomicznych. Małżeństwo ma być oparte na miłości, zaufaniu i pewnej wspólnocie. To jest taka – jak to potem nazwano – „oaza braterstwa"[28]. Charles Taylor pisał o Heglu, że to jest nowoczesna koncepcja małżeństwa, która niejako wyjmuje je z porządków ekonomicznych i przesuwa w kierunku wolicjonalno-emocjonalnym. To jest właśnie taki obszar, taka oaza braterstwa, zaufania, pełnej akceptacji innych osób, a zatem małżeństwo oparte jest na uczuciu, a nie na kalkulacji. Heglowska koncepcja małżeństwa opiera się na pojęciu miłości, które w gruncie rzeczy ma taki quasiromantyczny posmak. Nie jest to jednak po prostu ukłon w kierunku romantyzmu, tylko bardzo nowoczesny ruch wyjęcia małżeństwa z porządków ekonomicznej kalkulacji, kojarzenia małżeństw ze względów stanowych czy ekonomicznych. Ekonomia wędruje u Hegla całkowicie na stronę społeczeństwa obywatelskiego, tam gdzie te jednostki są na zewnątrz. Wewnątrz, w rodzinie, one są połączone więzami miłości i zaufania. To jest taka właśnie „oaza braterstwa".

Hegel wielokrotnie podkreśla substancjalny charakter małżeństwa i rodziny i przeciwstawia go słynnej kantowskiej definicji małżeństwa z *Metafizyki moralności*. Kant napisał bardzo znaną definicję, że małżeństwo to jest połączenie dwóch osób odmiennych płci mające na celu dożywotnie wzajemne posiadanie zdolności płciowych[29]. Hegel się zawsze strasznie irytował przy tej kantowskiej definicji. Co to w ogóle jest? – pytał[30]. Jak może wykształcony pan profesor z Królewca takie rzeczy pisać? W ten sposób

[28] Termin ten pojawia się w notatkach Kloca-Konkołowicza w cudzysłowie, ale brak przy nim kontekstu, umożliwiającego identyfikację źródła, oraz stwierdzenia, czy pojęcie to odnosi się do małżeństwa w ogóle, czy do heglowskiego rozumienia małżeństwa.

[29] Por.: „Naturalna wspólnota płci dokonuje się z kolei albo zgodnie z czysto zwierzęcą naturą (*vaga libido*, *venus volgivaga*, *fornicatio*), albo zgodnie z obowiązującymi normami. – Tą drugą wspólnotą jest małżeństwo (*matrimonium*), tzn. związek dwojga osób różnej płci w celu dożywotniego, wzajemnego posiadania swoich właściwości płciowych" (Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, tłum. Włodzimierz Galewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006, s. 87 [VI 277]).

[30] Por. m.in. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 90 (§ 75), s. 177–178 (§ 168), por. także tenże, *Vorlesungen…*, s. 1277 (wiersze 22–30).

to chyba myślą żołdacy[31]. Czy to znaczy, że Hegel radykalnie odrzuca tę kantowską koncepcję małżeństwa jako umowy? Wielu komentatorów uważa, że koncepcja Kanta jest bardziej nowoczesna, bo mówi tylko o umowie – nie o miłości, tylko o umowie. Hegel mówi: tak, małżeństwo jest umową w punkcie wyjścia, ale ta umowa ma zostać przekroczona. Przekroczona nie w sensie „unieważniona", tylko małżeństwo ma być czymś więcej niż tą umową, którą podpisano czy zawarto. Ma się stać jednią substancjalną[32]. Hegel powiada, że w małżeństwie ta umowa nabiera znowu znaczenia wtedy, kiedy ono się rozpada. To bardzo trzeźwa uwaga. Kiedy następuje rozwód, to można powiedzieć, że wracamy do perspektywy spojrzenia na małżeństwo jako na umowę. Istotną podstawą małżeństwa nie jest stosunek oparty na kontrakcie, gdyż małżeństwo polega właśnie na tym, że za punkt wyjścia bierze się wprawdzie punkt widzenia kontraktu między samoistnymi w swojej jednostkowości osobami, ale po to, by ten punkt widzenia znieść – znieść w sensie „przekroczyć", żeby to było coś więcej[33]. Wracamy do tego wtedy, kiedy małżeństwo się rozpada. Komentatorzy często mówią o tym, że to jest w gruncie rzeczy nowoczesna konstrukcja małżeństwa jako opartej na miłości i braterskiej oazy, chroniącej jednostki przed zasadą egoistycznego współzawodnictwa, charakterystycznego dla społeczeństwa obywatelskiego, o której będziemy za chwilę mówić.

Nie będę tutaj już wyłuszczał szczegółowych rozważań Hegla dotyczących małżeństwa, roli mężczyzny i kobiety, bo jak powiedziałem, manifestuje się tam jednak mocne obciążenie Hegla rozwiązaniami charakterystycznymi dla jego czasów, ale skupiam się na tym, co tam jest kluczowe, istotne. Istotna jest taka myśl, że – posługując się może kategoriami już nie heglowskimi, a kategoriami Tönniesa[34] – gdy myślimy o nowoczesnym społeczeństwie obywatelskim jako o stowarzyszeniu, to rodzina dla Hegla jest przestrzenią wspólnoty. Nie stowarzyszenia, tylko wspólnoty.

Co to znaczy? Czy to znaczy na przykład, że rodzina czy małżeństwo są jakoś uwolnione od uwarunkowań prawnych? Nic z tych rzeczy. Hegel cały czas podkreśla, że oczywiście rodzina sama jest pewną instytucją, że jest oparta na prawie, że również w niej obowiązują pewne regulacje prawne, ale zależy mu na podkreśleniu, że rodzina skonstruowana jest jako przestrzeń opozycyjna wobec przestrzeni społeczeństwa obywatelskiego i że zasadą samej rodziny nie mogą być prawa, roszczeniowo pojmowane prawa, tylko to ma być przestrzeń uczucia i wzajemnego zaufania.

[31] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Jenaer Systementwürfe III…*, s. 219 (wiersze 2–7).

[32] Por.: „Moment *etyczny* małżeństwa polega na świadomości tej jedni [między małżonkami – *tłum.*] jako celu substancjalnego […]" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 172 [§ 163]).

[33] Por.: „[…] małżeństwo polega właśnie na tym, że za punkt wyjścia bierze się wprawdzie punkt widzenia kontraktu między samoistnymi w swej jednostkowości osobami, ale po to, by *ten punkt widzenia znieść* [*aufzuheben – red.*]" (tamże, s. 173 [§ 163]).

[34] Por. wykład 2 z 27.10.2020, punkt 2.10.

19.11 Hegel: rodzina a uznanie

I tu nie chodzi o żadną gloryfikację rodziny. Proszę tego tak nie rozumieć. Tu chodzi o to, że przestrzeń rodziny jest dla Hegla przestrzenią takiej inkubacji, jeśli tak można powiedzieć, obywatela. Żeby być obywatelem, trzeba najpierw być owym członkiem rodziny.

Dlaczego to jest takie ważne – bo ktoś może powiedzieć: ale po co to? Wraca kwestia uznania. Hegel myśli sobie, że te stosunki, nazywane przez niego stosunkami rodzinnymi, a które my moglibyśmy może przetłumaczyć na nasz bardziej współczesny język, używając na przykład kategorii takich prostych międzyludzkich interakcji, świadomie tworzonych wspólnot, w których następują proste i bezpośrednie interakcje – że w tych właśnie relacjach my się uczymy uznania. Jesteśmy uznawani w takich relacjach, które Hegel nazywa małżeństwem, rodziną – a które my po prostu możemy uznać za wszelkie bezpośrednie i oparte na emocjach relacje – jako te konkretne osoby[35]. Jesteśmy uznawani w naszej partykularności jako *ten konkretny człowiek*.

Axel Honneth, który sięga tutaj do tych heglowskich rozważań, bardzo eksponuje to, że na przykład w tych bezpośrednich relacjach, również relacjach intymnych, jesteśmy akceptowani całościowo, łącznie z naszą cielesnością[36] – tą partykularną cielesnością. I teraz można dodać, że to dotyczy nie tylko relacji między dorosłymi. To dotyczy także relacji między na przykład dorosłymi i dziećmi. Dzieci są akceptowane jako takie. Są uznawane, otaczane miłością jako takie – te konkretne. Niezależnie od tego, co zrobią, co osiągną, jakie mają wyniki w szkole oraz w innych konkurencjach, są po prostu akceptowane. Dlatego te proste interakcje oparte na miłości, na uczuciu, na emocjach uczą nas uznania. To jest naturalna forma uznania. Dlatego właśnie Hegel nazywa te relacje naturalną etycznością – to jest naturalna etyczność[37].

19.12 Hegel: rodzina a prawo w społeczeństwie obywatelskim i państwie

W przestrzeni społeczeństwa obywatelskiego, a potem w przestrzeni państwa tego już nie ma. Hegel często wygłasza takie – wspominane już przeze mnie – stwierdzenie, które może brzmi troszkę tak nieprzyjemnie, a nawet groźnie,

[35] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen…*, s. 1275 (wiesze 9–12). We fragmencie tym Hegel wyraża podobną myśl, jednakże w kontekście relacji miłości: „[…] in der Liebe […] da gilt der Mensch als dieser".

[36] Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin 2011, s. 269–271.

[37] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 169 (§ 157).

że w państwie już nie ma miłości[38]. Tego nie należy rozumieć tak, że to państwo jest nienawistne albo oparte na chłodzie i bezuczuciowej postawie. To nie o to chodzi. Heglowi chodzi o to, że relacja uznania, która w społeczeństwie i państwie nadal obowiązuje, nie jest już relacją wobec konkretnych jednostek, tylko jest relacją opartą na abstrakcyjnym prawie. Tu każdy uznawany jest jako instancja świadomości ogólnej. To znaczy ja jestem uznawany jako podmiot pewnych praw, a nie jako konkretna jednostka.

Proszę tego źle nie zrozumieć. To nie znaczy, że konkretne jednostki są nieważne. Nie są nieważne, bo to one są oczywiście podmiotami tych praw. Tutaj chodzi o to, *ze względu na co* dokonuje się tutaj uznanie i w jaki sposób. To już nie jest naturalna forma uznania, tylko to jest ogólna i abstrakcyjna, refleksyjna forma uznania. Dlatego w państwie nie ma już miłości. To znaczy uznanie, z którym mamy do czynienia w społeczeństwie i w państwie, nie jest już oparte na miłości, tylko na prawie.

Ale dlatego w obrębie tych prostych relacji, które Hegel ujmuje pod hasłem „rodzina", uznanie, choć zagwarantowane przez prawo – bo tam też jest oczywiście ten wymiar prawa, o czym za chwilę, bo i małżonkowie mają swoje prawa, i członkowie rodziny mają swoje prawa, i dzieci, zdaniem Hegla, mają swoje prawa – ma przekroczyć ten wymiar prawa. To nie on stanowi istotę takich wspólnot. Istotą takich wspólnot jest bezpośrednia, oparta na zaufaniu, na miłości i na emocjach relacja, w której uznanie dotyczy tej konkretnej jednostki[39].

To wszystko jest, jak państwo widzą, bardzo konsekwentne, jedno łączy się z drugim, i na przykład dlatego Hegel powiada: nie ma czegoś takiego jak prawo do miłości[40]. Nie mogę rościć sobie prawa do czyjejś miłości, ponieważ miłość nie opiera się na prawie. Oczywiście można ją ujmować w formy prawne i na przykład instytucja małżeństwa jest próbą ujęcia w formę prawną relacji miłości. Nawet Hegel coś takiego mówi, że małżeństwo to jest prawna miłość, miłość ujęta w formę prawa[41].

Ale chodzi o to, że prawo odnosi się tu do jednostek pod kątem pewnych ich ogólnych cech. Ich ogólnych praw. A miłość odnosi się zawsze do tej konkretnej jednostki i do żadnej innej. Ale ta partykularność relacji miłości znaczy także, że nie można sobie do miłości rościć praw.

---

[38] Por.: „W państwie nie ma już miłości; w państwie jest się świadomym jedności [z kimś innym – *tłum.*] jako prawa, tu musi treść być treścią rozumną i ja muszę ją znać" (tamże, s. 390 [uzupełnienie do § 158]). Por. wykład 18 z 23.03.2021, punkt 18.20.

[39] Por. tamże, s. 171–172 (§ 158–161).

[40] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen…*, s. 1276 (wiersze 4–5).

[41] Oryg.: „rechtlich gemachte Liebe" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen…*, s. 1278 [wiersz 8]).

19.12* Uzupełnienie (fragment wykładu z 28.04.2020)

Jeśli chodzi o rodzinę, ona jest u Hegla oparta na pojęciu małżeństwa. Co ciekawe, małżeństwo łączy w sobie dwa wymiary – wymiar życia, ten wymiar biologiczny, rzeczywistości rodzaju ludzkiego, i wymiar duchowy. Do tego wymiaru duchowego zalicza Hegel miłość, o której pisze całe pasaże, że to jest taka specyficzna postać wzajemnego uznania, która polega na tym, że punktem wyjścia jest rezygnacja ze swojej własnej jednostkowości i połączenie się z innym człowiekiem po to, aby w nim właśnie odnaleźć siebie. Tę figurę już znamy – odnaleźć siebie w innym[42]. Miłość, można powiedzieć, jest taką formą zagubienia siebie i potem odnalezienia siebie w innym. Ten, kto nie jest w stanie zrezygnować z siebie, mówi Hegel, nie jest zdolny do miłości, nie jest w stanie porzucić siebie, zrezygnować z siebie. A paradoks miłości polega właśnie na tym, że ja siebie odnajduję w tej jedni z innym. Jednak w swoich wykładach Hegel mówi, że w państwie już nie ma miłości. Co to znaczy? Miłość jest relacją niezapośredniczoną, bezpośrednią. To ją właśnie odróżnia od prawa. Ona nie jest dyskursywna. To jest pewien rodzaj bezpośredniej akceptacji, podczas gdy prawo jest akceptacją pośrednią, za pośrednictwem pewnych reguł właśnie, które mają charakter ogólny. Hegel wielokrotnie podkreśla, że miłość zwraca się zawsze ku konkretnym osobom, a prawo dotyczy osób jako czegoś ogólnego. Marek Siemek lubił podkreślać, że dlatego właśnie miłości nie można od nikogo żądać, a respektowania praw tak[43]. Respektowania swoich praw można żądać, ale miłości nie. Ponadto miłość to jest taka forma uznania innego, w której innego uznaje się w całości jego naturalnej bezpośredniości. On jest akceptowany jako taki, jako dany w sposób naturalny. Natomiast prawo uznaje *osobę*[44]. To znaczy ono uznaje pewien ustanowiony, abstrakcyjny byt. Dlatego jesteśmy równi wobec prawa i mamy równe prawa, że jesteśmy uznani przez prawo jako osoby, a zatem uznani w naszej ogólności, a nie w naszej partykularności. Dlatego właśnie państwa nie można oprzeć na miłości.

19.13 Hegel: rodzina przestrzenią redukcji partykularności

Jeszcze o owych prostych interakcjach opartych na zaufaniu i miłości, o wspólnotach prostych interakcji, takich jak rodzina czy małżeństwo. Hegel myśli sobie o tym również w ten sposób, że to są takie przestrzenie, w których – to jest bardzo ładne sformułowanie – wszyscy się wychowujemy[45]. W tej wydrukowanej wersji *Zasad filozofii prawa* Hegel mówi, że rodzina jest przestrzenią

[42] Por. wyżej, punkt 19.9.

[43] Por. m.in. Marek J. Siemek, *Wykłady z klasycznej filozofii niemieckiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 188–190; a także rozważania Siemka wokół koncepcji św. Augustyna w: tenże, *Wykłady z filozofii nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 83–84.

[44] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen*…, s. 1274 (wiersze 34–35).

[45] Z kontekstu nie wynika jednoznacznie, czy Kloc-Konkołowicz przypisuje autorstwo tego sformułowania bezpośrednio Heglowi. Z dalszego wywodu wydaje się, że chodzi przede wszystkim o myśl zawartą w cytacie przytoczonym niżej w przyp. 50.

wychowania dzieci[46], i to brzmi tak bardzo tradycyjnie. Co ciekawe, Hegel powiada o małżeństwie, że jego istotnym celem nie jest płodzenie potomstwa. To nie jest istotny cel małżeństwa. To jest jeden z możliwych celów, ale to nie jest cel istotny[47]. I tu Hegel oczywiście przeciwstawia się także pewnemu tradycjonalistycznemu ujęciu małżeństwa. Ale jeśli już w rodzinie są dzieci, to oczywiście rodzina ma również funkcję wychowawczą i owe dzieci wychowuje. O tym, czym jest to wychowanie dzieci i czemu ma służyć, jeszcze za chwilę powiem.

Ale w tych późniejszych wykładach Hegel uzupełnia to i powiada: nie tylko dzieci są wychowywane w rodzinie. Wszyscy członkowie rodziny są w niej wychowywani. Co to znaczy? To znaczy, że uczą się ograniczać swój egoizm, uczą się ograniczać swoją partykularność[48].

W tych prostych wspólnotach, które tworzymy z innymi ludźmi i które oparte są na emocjach, na uczuciach, a nie na prawach… – to znaczy, żeby to było jasne, my mamy w nich swoje prawa, ale to nie to, że my mamy tam swoje prawa, jest istotą tych wspólnot, tylko to, że my, można powiedzieć, wykraczamy poza prawo. Co to znaczy? To znaczy korzystamy, zachowujemy te prawa, ale czynimy z nich pewien konstruktywny użytek, wnosimy coś do tej wspólnoty. Żyjemy i działamy dla niej. Dlatego w obrębie tej wspólnoty pojmujemy się jako część tej wspólnoty i uczymy się działać dla korzyści całej tej wspólnoty.

Więc jakkolwiek byśmy dzisiaj tę wspólnotę nazwali, czy to będzie małżeństwo, czy to będzie jakiś związek partnerski – nieważne. Ważne, i to jest kwintesencja tego, co mówi Hegel, że tego typu relacje budowane są przez świadome osoby, które mają swoje prawa, ale które nie zabiegają o zachowanie swoich praw czy jakoś zazdrośnie strzegą swoich praw – bo to nie jest ten typ relacji. One wchodzą w te relacje po to, by stworzyć wspólnotę i działać na rzecz tej wspólnoty. Dlatego muszą nauczyć się ograniczać swoją partykularność. W tych wspólnotach opartych na miłości i zaufaniu nie tylko dzieci, ale także dorośli uczą się ograniczać swoją partykularność, ograniczać swój egoizm. Dlatego wszyscy się tam wychowują.

Zatem my tutaj nie kalkulujemy, nie ograniczamy się do zazdrosnego strzeżenia swoich praw, tylko próbujemy działać na rzecz tej wspólnoty. Jeśli to jest na przykład rodzina, to co wówczas powstaje? Między innymi majątek rodzinny, na który wszyscy członkowie tej rodziny wspólnie pracują i z którego potem – można powiedzieć – solidarnie korzystają[49]. To jest namacalny przykład: majątek rodzinny jako pewna wspólna pula.

[46] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*…, s. 170 (§ 160).
[47] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen*…, s. 1280 (wiersze 5–14).
[48] Por. tamże, s. 1282 (wiersze 15–21).
[49] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*…, s. 178–179 (§ 170–172).

Ale przecież żyją państwo w domach z innymi ludźmi, więc wiedzą państwo, na czym polega to *Ablegen*, ta redukcja swojej partykularności[50]: ktoś musi pozmywać, ktoś musi posprzątać, wyjść z psem i tak dalej. Zrobić różne rzeczy dla innych. I nie dla jakichś abstrakcyjnych innych, tylko dla tych swoich innych.

Swoją drogą, jakie to jest piękne, to jest najprostsza definicja wychowania! I to wychowania nie tylko najmłodszych, ale też tych starszych i najstarszych. Istotą wychowania jest redukcja egoizmu, redukcja partykularności, ograniczenie partykularności i egoizmu na rzecz wspólnoty, w której żyjemy.

19.14 Hegla teoria małżeństwa i rodziny, cz. 3: wzajemne uznanie i wzajemne wychowanie

Moim zdaniem to są te dwa kluczowe elementy tego, co Hegel mówi o małżeństwie i rodzinie, a co my moglibyśmy teraz ekstrapolować w ogóle na wszelkie wspólnoty tworzone przez świadome osoby, które łączą pewnego rodzaju uczucia i emocje i które na tym budują właśnie taką wspólnotę. Pierwszym kluczowym elementem jest tutaj naturalna forma uznania, to znaczy, że inny jest uznawany jako to konkretne Ja, z tą konkretną osobowością i z tą konkretną cielesnością. My się właśnie tutaj uczymy tego uznania.

Można powiedzieć, że właśnie to jest przykład takiej realistycznej filozofii społecznej. Hegel powiada: sam głoszę teorię, że w ramach społeczeństwa obywatelskiego wszyscy oczekujemy uznania. Ale skąd się to oczekiwanie wzięło? Dlaczego my w ogóle oczekujemy uznania w relacjach społecznych? Bo w tych relacjach, które jeszcze nie są społeczne – w sensie, że nie są jeszcze oparte na abstrakcyjnych prawach, tylko dokonują się w ramach tych wspólnot opartych na emocjach i uczuciach – nauczyliśmy się bycia uznawanym. Stąd bierze się nasze oczekiwanie uznania. Przychodzimy do społeczeństwa z oczekiwaniem uznania. I tam oczywiście musimy się potem nauczyć, że to uznanie zdobywamy sobie w inny sposób, że ono jest inaczej skonstruowane – że ono

[50] Kloc-Konkołowicz posługuje się tutaj rzeczownikiem utworzonym od czasownika *ablegen*, użytego w oryginalnym cytacie, który przytaczamy w tłumaczeniu redakcji: „zarówno mężczyzna, jak i kobieta są wychowywani w małżeństwie, wyzbywają się swej partykularności [*sie legen ihre Partikularität ab*], przyzwyczajając się do partykularności drugiej osoby [*des anderen*] – to jest czynne życie małżeństwa" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen…*, s. 1280 [wiersze 15–17]); podobną myśl Hegel formułuje także w dodatkach do *Encyklopedii*, jednakże w kontekście edukacji szkolnej, w ramach której „duch musi zostać doprowadzony do wyzbycia się swych osobliwości [*Ablegen seiner Absonderlichkeiten*]" (tenże, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen* [tenże, *Werke*, t. 10, red. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel], Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, s. 71 [§ 395, *Zusatz*], tłum. red.).

jest oparte na prawie, zapośredniczone przez pracę i tak dalej. Ale nasze oczekiwanie, że będziemy uznawani, bierze się z tych najprostszych interakcji opartych na emocjach. Z tych interakcji, w których jesteśmy uznawani jako my właśnie. Jako te konkretne osoby.

Więc to jest ten pierwszy bardzo ważny element w tym, co Hegel mówi o małżeństwie i rodzinie, a drugi związany z tym istotny element to jest właśnie to uczenie się – chciałoby się powiedzieć: altruizmu, ale to jest może trochę mylące pojęcie. Wyraźmy to raczej negatywnie: uczenie się redukowania własnego partykularyzmu. Uczenie się, że w swoim działaniu można także czynić coś na rzecz pewnej wspólnoty, na rzecz pewnej formy interakcji z innymi, a nie tylko dla samego siebie. Te dwa momenty wyznaczają strukturę małżeństwa, rodziny czy jak byśmy dzisiaj powiedzieli, wszelkich związków i relacji między ludźmi, które oparte są na uczuciu.

19.14* Uzupełnienie (fragment wykładu z 28.04.2020)

Hegel w ogóle jest takim filozofem, który zawsze zadaje pytanie: skąd się wzięła pewna postawa? Na przykład mówi tak: uznanie, świetnie, bardzo fajna kategoria, ale skąd się to wzięło? I odpowiada: proszę bardzo, ja mogę to wytłumaczyć – człowiek rodzi się w rodzinie i jest tam uznawany. Kropka. Po prostu jest uznawany jako członek tej rodziny. I stąd bierze się oczekiwanie uznania również w innych wymiarach – w społeczeństwie obywatelskim i w państwie. To nie spada z nieba idei, to nie jest pomysł filozoficzny – to jest realność egzystencji rodzinnej. Państwo powiedzą, że niestety z pewnością nie w każdej rodzinie tak jest, ale tu chodzi o pewien model, w którym miłość rodzinna każe uznać jednostki po prostu jako takie. Te jednostki dlatego mają potem oczekiwanie uznania, oczekują, że zostaną uznane w życiu społecznym, bo skądś to oczekiwanie się wzięło. Shlomo Avineri w swojej książce dotyczącej heglowskiego państwa sugeruje nawet taką ładną figurę, że rodzina to jest przestrzeń partykularnego altruizmu[51]. Dlaczego partykularnego? Bo ograniczonego tylko do tej rodziny. My jesteśmy altruistyczni, ale tylko wobec członków własnej rodziny. W społeczeństwie obywatelskim, o którym będziemy za chwilę mówić, panuje ogólny egoizm, a państwo jest przestrzenią ogólnego altruizmu. Może te kategorie nie są tutaj specjalnie udane, zwłaszcza ten altruizm. Zaraz sobie powiemy, że w państwie nie działamy altruistycznie, tylko świadomie łączymy indywidualny interes z interesem ogólności. Ale dobra, przyjmijmy to na razie. Chodzi tylko o uchwycenie tego, że Hegel potrafi pokazać, skąd się wzięła ta umiejętność służenia ogólnym interesom państw. Uczymy się ogólności w społeczeństwie obywatelskim, a umiejętności działania wspólnotowego w rodzinie. Tylko że rodzina jest partykularna, zamknięta, a społeczeństwo obywatelskie jest

[51] W polskim przekładzie dosł. „szczegółowy altruizm" (por. Shlomo Avineri, *Hegla teoria nowoczesnego państwa*, tłum. Tomasz Rosiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 168). W notatkach do wykładu pojawia się rekonstrukcja całej figury argumentacyjnej Avinerego, którą przytaczamy dla lepszej czytelności wywodu: „partykularny altruizm (rodzina) → ogólny egoizm (społ. obywat.) → ogólny altruizm (państwo)".

ogólne. Tu panuje egoizm, tam zdolność wspólnotowego działania. Z każdej z tych sfer bierzemy inny element. One się stapiają w państwie, gdzie jest już ogólna zdolność służenia interesom także innych obywateli. To jest ta figura.

19.15 Hegla teoria małżeństwa i rodziny, cz. 4: prawa dzieci

Powiedziałem już trochę o dzieciach. Oczywiście Hegel znowu nie mógł sobie darować, to jest właśnie cały Hegel, i powiada: ci małżonkowie – czy, dzisiaj byśmy powiedzieli, ludzie pozostający w relacji partnerskiej – kochają siebie nawzajem, ale w swoich dzieciach kochają uprzedmiotowioną miłość[52]. To jest ta ich miłość, ta ich relacja, która stała się konkretna. To jest typowo heglowskie myślenie, że przedmiot sam zaczyna się ruszać, ożywa. Tak jest i tutaj. Ta poruszająca się miłość to są dzieci. One są już absolutnie niezależnym obiektem, ale równocześnie są obiektem, który eksterioryzuje miłość między rodzicami.

Zadaniem rodziny wobec dzieci jest wychowanie, ale – jak już mówiłem – w rodzinie wychowują się nie tylko dzieci, ale także dorośli, a jednocześnie to wychowanie dzieci ma na celu podniesienie ich „ze szczebla naturalnej bezpośredniości […] na szczebel samodzielności i wolnej osobowości, a tym samym uczynienie ich zdolnymi do wystąpienia z naturalnej jedności rodzinnej"[53]. Wychowanie zatem jest przez Hegla pojmowane wyraźnie przez pryzmat pojęcia autonomii. Celem jest ukształtowanie wolnej, samodzielnej, samoświadomej, można powiedzieć, autonomicznej osobowości.

I dlatego pozwolę sobie przeczytać to, co Hegel mówi o prawach dzieci. Tak jak powiedziałem wcześniej, są momenty, w których filozofia Hegla sama dowodzi prawdziwości twierdzenia, że każda filozofia jest dzieckiem swojej epoki, ale czasem udaje się tej filozofii jednak wychynąć, wyjrzeć poza granice swojej epoki, i tak jest właśnie w tym, co Hegel mówi o prawach dzieci. Proszę posłuchać. Przypominam, to jest początek dziewiętnastego wieku:

[52] Por.: „*Jedność* małżeństwa, która jako substancjalna jest tylko *wewnętrznym uczuciem i wewnętrzną postawą*, a jako posiadająca egzystencję istnieje tylko odrębnie w obu podmiotach – jedność ta *jako jedność* staje się w dzieciach istniejącą *dla siebie egzystencją* i *przedmiotem*, który rodzice kochają jako swą własną miłość, jako swoje własne substancjalne istnienie" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 179–180 [§ 173]), por. także: „Stosunek miłości między mężem i żoną nie ma jeszcze charakteru przedmiotowego, gdyż uczucie jest tu wprawdzie substancjalną jednią, ale jednia ta nie ma jeszcze przedmiotowości. Tę przedmiotowość uzyskują rodzice dopiero w dzieciach, które stają przed nimi jako całość ich wzajemnego zespolenia. Matka kocha w dziecku męża, mąż kocha w nim żonę; oboje mają przed sobą w dzieciach swoją miłość" (tamże, s. 394 [uzupełnienie do § 173]).

[53] Tamże, s. 181 (§ 175).

> Dzieci mają prawo do *utrzymania* i *wychowania* na koszt wspólnego majątku rodziny. Prawo rodziców do usług jako takich ze strony dzieci zasadza się na wspólnej trosce o dobro rodziny w ogóle i do tego się ogranicza. […] Dzieci są *same w sobie* wolne, a życie jest bezpośrednim istnieniem tylko tej wolności […]; toteż dzieci nie należą ani do rodziców, ani do nikogo innego jako rzeczy. […] zadaniem [wychowania – *J.K.-K.*] jest podnieść dzieci ze szczebla naturalnej bezpośredniości, na którym początkowo się znajdują, na szczebel samodzielności i wolnej osobowości i tym samym uczynić je zdolnymi do wystąpienia z naturalnej jedności rodzinnej[54].

W tych wykładach berlińskich Hegel dodaje do tego, i to jest niezwykle interesujące, takie już bardziej szczegółowe rozważania i powiada: dlatego bardzo niedobrym sposobem wychowywania jest ciągłe nakazywanie dzieciom czegoś, bo to jest łamanie tej ich woli, którą chce się przecież ukształtować jako samodzielną i autonomiczną[55]. I powiada za chwilę: dzieci same chcą być wychowane, bo same chcą osiągnąć samodzielność, chcą stać się autonomiczne[56]. Mądry wychowawca nawiązuje do tej tendencji, którą stwierdza już jako obecną u samych dzieci, nawiązuje do niej i rozwija ją.

Widzą państwo, że to są – jak sądzę – koncepcje pedagogiczne niesłychanie na tamten czas nowoczesne. I Hegel oczywiście dodaje: „Sytuacja niewolnicza dzieci rzymskich stanowi jedną z najbardziej hańbiących ustawodawstwo rzymskie instytucji […]”[57].

Rodzice nie mogą zatem czynić z dziećmi, co im się żywnie podoba, nie mogą ich traktować w sposób instrumentalny czy paternalistyczny. Celem każdego działania ma być przyszła autonomia, samodzielność i niezależność dzieci. Co więcej, Hegel powiada, że jeśli rodzice tych funkcji nie wypełniają, to jak się za chwilę dowiemy, społeczeństwo obywatelskie ma prawo interweniować. Co ciekawe, wymienia w tym kontekście bardzo dzisiaj elektryzującą kwestię szczepień[58]. Powiada wyraźnie, że gdyby rodzice zaniedbali wobec swoich dzieci na przykład pewnego typu działań o charakterze medycznym, to ze względu na dobro tych dzieci jako przyszłych wolnych, świadomych obywateli społeczeństwo obywatelskie i państwo mają prawo interweniować.

---

[54] Tamże, s. 180–181 (§ 174–175).

[55] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen…*, s. 1298 (wiersze 11–20).

[56] Por. tamże, s. 1299 (wiersze 22–30), por. także Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 181 (§ 175).

[57] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 181 (§ 175).

[58] Por. tamże, s. 227 (§ 239), s. 410 (uzupełnienie do § 239). Kloc-Konkołowicz nawiązuje do dyskusji spowodowanej wystąpieniami grup sprzeciwiających się szczepieniom przeciw COVID-19.

Może na tym zamknijmy już sobie kwestię miłości, rodziny, wychowania i tych wspólnot opartych na uczuciu, emocji i zaufaniu. Przejdźmy do kolejnej sfery, do tych fragmentów, które są chyba najczęściej cytowanymi, przywoływanymi i dyskutowanymi fragmentami z tej książki, o której sobie opowiadamy, mianowicie do kwestii społeczeństwa obywatelskiego. Czyli do tego momentu, w którym owe jednostki, które w rodzinie, w tych wspólnotach opartych na zaufaniu i miłości były pojmowane jako członkowie tych wspólnot, stają się już niezależnymi, samodzielnymi bytami, wyposażonymi w pewnego typu prawa, i uczestniczą w różnego rodzaju relacjach społecznych, przede wszystkim w relacjach o charakterze ekonomicznym, rynkowym.

19.16 Hegel: szczegółowość i ogólność w społeczeństwie obywatelskim i w państwie

Czasem na egzaminie pytam studentów, co to jest społeczeństwo obywatelskie, co jest w nim centralne. W jakichś strasznych męczarniach dochodzimy na końcu do tej prostej kwestii, która niezależnie od tego, czy mówimy o Heglu, czy nie, powinna się nam narzucać. Centralnym zjawiskiem nowoczesnego społeczeństwa obywatelskiego jest wolny rynek, kapitalistyczna forma pracy i produkcji. O tym właśnie Hegel mówi na tych stronach, o których teraz będziemy mówić.

Ja już o tym wspominałem, że to oczywiście nie znaczy, że rodzina zniknęła. Proszę tak tego nie rozumieć, choć Hegel sam pisze: „Rodzina rozpada się […]"[59]. Rozpada się… Dzieci dorośleją, wychodzą z tych rodzin i wchodzą w inne relacje, ale społeczeństwo obywatelskie współistnieje oczywiście ze wspólnotami opartymi na miłości i zaufaniu, takimi jak rodzina, więc tu nic oczywiście nie znika i nie przepada w czasie. Natomiast teraz przechodzimy do omówienia kolejnego typu relacji między jednostkami, który, jak powiedziałem, nie jest już oparty na miłości, na pewnej bezpośredniości, tylko ma charakter refleksyjny.

Kilka cytatów dotyczących społeczeństwa obywatelskiego. Pisze Hegel tak:

> Osoba konkretna, która jest dla siebie celem *szczegółowym* jako pewna całość potrzeb i mieszanina naturalnej konieczności i arbitralnej woli, stanowi *jedną zasadę* społeczeństwa obywatelskiego; jest to jednak osoba szczegółowa jako pozostająca w pewnym istotnym *stosunku* do drugiej takiej samej szczegółowości, tak iż każda coś znaczy i osiąga zaspokojenie tylko poprzez drugą i zarazem w ogóle tylko jako *zapośredniczona* przez formę *ogólności* – przez *drugą zasadę*. […]

[59] Tamże, s. 187 (§ 181).

> Egoistyczny cel, uwarunkowany w ten sposób w swoim urzeczywistnieniu przez ogólność, staje się podstawą systemu wzajemnej zależności polegającej na tym, że utrzymanie i dobro jednostki oraz jego prawne istnienie splecione jest z utrzymaniem, dobrem i prawem wszystkich, że na tym się ono opiera i że tylko w tym powiązaniu jest rzeczywiste i zapewnione. […]
> Idea w tym swoim rozdwojeniu użycza obu *momentom swoistego istnienia*: *szczegółowości* nadaje prawo do wszechstronnego rozwoju i wyżywania się, ogólności zaś prawo do tego, by być podstawą i konieczną formą szczegółowości oraz mocą władającą nią i jej ostatecznym celem. – Jest to system etyczności zagubionej w swych terminach skrajnych […]
> Społeczeństwo obywatelskie w przeciwieństwach tych i ich splataniu się przedstawia obraz zarówno rozpusty, jak i nędzy oraz występującego i tu, i tam zepsucia fizycznego i etycznego. […]
> […] zasada szczegółowości, dzięki temu, że rozwija się dla siebie w totalność, przechodzi w *ogólność* i wyłącznie w niej ma swoją prawdę oraz prawo do własnej pozytywnej rzeczywistości. Powstająca w ten sposób jednia nie jest identycznością etyczną, gdyż na omawianym teraz stanowisku […] obie zasady są samoistne i właśnie dlatego jednia ta nie jest *wolnością*, lecz *koniecznością* tego, by to, co *szczegółowe*, wznosiło się do *formy ogólności*, by w tej formie szukało i znajdowało swoje trwałe istnienie[60].

O co tutaj chodzi? Niektórzy rozumieją to tak: dopóki Hegel mówi o społeczeństwie obywatelskim, to są te liberalne partie tych wykładów. Tutaj właśnie Hegel jest liberałem, bo opisuje kapitalistyczne stosunki produkcji i pracy, prawa jednostkowe, wolny rynek. Ale potem przychodzi państwo ze swoją ogólnością i tę partykularność tłamsi, dusi, dławi.

Jak już państwu nieraz mówiłem, to jest bardzo uproszczony i po prostu nieprawdziwy wizerunek, bo Hegel wyraźnie mówi, że już społeczeństwo obywatelskie jest miejscem rozszczepienia tych terminów skrajnych. To już społeczeństwo obywatelskie jest miejscem współistnienia dwóch zasad – zasady partykularności i zasady ogólności.

I teraz chodzi o to, że partykularność, ten subiektywny punkt widzenia, te nasze subiektywne interesy… To jest właśnie ten moment, w którym Hegel właściwie opisuje taką rzeczywistość, o której mówiliśmy w przypadku tradycji umowy społecznej. Mamy indywidualne jednostki z indywidualnymi interesami i dążeniem do realizacji tych interesów. Jeśli państwo chcą, możemy nawet użyć sformułowania „egoistyczne jednostki", które stoją naprzeciw siebie i chcą realizować swoje interesy. One już nie odnoszą się do siebie w tej relacji zaufania i miłości, lokalnego, rodzinnego czy jakiegokolwiek innego altruizmu. One są nastawione egoistycznie na realizację swoich interesów.

[60] Tamże, s. 188–191 (§ 182–186).

Ale to nie jest jedyna zasada społeczeństwa obywatelskiego. Ta zasada zostaje tutaj zderzona, przeciwstawiona, to są właśnie te terminy skrajne, zasadzie ogólności. To nie jest tak, że potem w państwie dzieje się coś radykalnie innego. Nie. W państwie znowu są te dwie zasady – partykularności, czyli szczegółowości, i ogólności.

Różnica między państwem a społeczeństwem obywatelskim polega nie na tym, że zasadą społeczeństwa obywatelskiego jest egoizm, a zasadą państwa jest altruizm. Ta różnica polega na czym innym. Nawet tak wybitnym skądinąd teoretykom, którzy badali filozofię Hegla, jak Shlomo Avineri, zdarzały się takie właśnie pomysły, że tutaj mamy egoizm, a tam mamy altruizm[61]. Nie, nie. Zresztą sam Avineri w bardzo dobrym tekście dotyczącym struktury społeczeństwa obywatelskiego mówi: już tutaj są dwie zasady – szczegółowości, czy partykularności, i ogólności[62].

I te dwie zasady są też w państwie. Więc na czym ta różnica polega? Na tym, że w obrębie społeczeństwa obywatelskiego, w obrębie ekonomii i rynku, to, co partykularne, przechodzi w to, co ogólne, i jest związane z tym, co ogólne, w sposób *konieczny*. Nie jest wynikiem świadomych decyzji, świadomych intencji działających podmiotów. Połączenie między tym, co indywidualne, partykularne, szczegółowe – zwał, jak zwał – a tym, co ogólne, nie jest efektem świadomych, samowiednych, intencjonalnych działań i decyzji, tylko jest wynikiem pewnej konieczności, którą tu odkrywamy.

19.17 Hegla teoria społeczeństwa obywatelskiego: wzajemne zaspokajanie potrzeb

Teraz ktoś może powiedzieć: ojej, ale o co tutaj chodzi? Jaka partykularność, ogólność i konieczność? Co to jest? Hegel opisuje coś, co znamy wszyscy z codziennego doświadczenia, że mianowicie w warunkach kapitalistycznego systemu pracy i produkcji każdy może realizować swoje interesy i zaspokajać swoje potrzeby, tylko pracując dla innych i na innych, tylko włączając się w pewien ogólny system zaspokajania owych potrzeb. Tylko dzięki temu, że ja zaspokajam potrzeby innych, moje potrzeby także są zaspokajane.

Więc czy ja tego chcę, czy nie – to nie musi być moja intencja – ja jestem włączony w ogólność: w ogólność rynku i relacji społecznych. Jestem włączony w sposób konieczny. To mi się narzuca, jeśli chcę realizować swoje interesy.

---

[61] Por. wyżej, uzupełnienie 19.14*.

[62] Por. Shlomo Avineri, *Paradoks społeczeństwa obywatelskiego w strukturze Heglowskiej koncepcji etyczności*, tłum. Jakub Kloc-Konkołowicz, „Przegląd Filozoficzno-Literacki" 2004, nr 1(7), s. 95–110.

Każdy wybiera jakiś sposób zarabiania na życie, zawód, drogę, karierę zawodową. Ale na czym polega kariera zawodowa? My wykonujemy określone funkcje i zadania społeczne, które służą innym. Dzięki temu realizujemy nasze własne potrzeby.

Więc my nie musimy mieć w żadnym momencie takiej intencji, że my chcemy się przyczyniać do rozwoju ogólności, ale i tak się do tego przyczyniamy – pracując na rzecz własnych potrzeb i realizując własne potrzeby. Dlatego Hegel mówi o konieczności. To nie są nasze świadome działania na rzecz pogodzenia tego, co partykularne, z tym, co ogólne. To pogodzenie i tak się dokonuje. Tak właśnie działa rynek. Tak działa ekonomia kapitalizmu.

Ja już o tym wspominałem, Hegel powiada: tak jak partykularność, te indywidualne interesy przechodzą w to, co ogólne, tak ogólność jest podstawą partykularnych interesów. Na poziomie społeczeństwa obywatelskiego to jest jeszcze może trudne do dostrzeżenia i zrozumienia, ale tak to wygląda. Hegel w którymś miejscu tych wykładów powiada: jakoś nie widzę, żeby tam, gdzie ta ogólność nie jest rozwinięta, choćby pod postacią sprawnie działającego systemu podatkowego, szczególnie dobrze rozwijały się też cele partykularne[63].

Co to znaczy? Podajmy prosty przykład. Tam gdzie nie ma sprawnie działającego, stabilnego systemu podatkowego i gdzie nie opłaca się szkolnictwa, dzieci nie mają równego dostępu do edukacji. I trudno oczekiwać, że kształtujące się tam jednostki będą mogły w swobodny, pełny sposób sformułować i realizować swoje potrzeby. To dlatego nasze partykularne potrzeby są zawieszone w tym, co ogólne. To ogólne jest podstawą formułowania i realizacji partykularnych interesów, tak jak realizacja partykularnych interesów przyczynia się do rozwoju ogólności. To jest zależność wzajemna. Partykularność rozwija się dzięki istnieniu ogólności, a rozwijając się, wzmacnia ogólność. Więc, jak państwo widzą, to jest wzajemne powiązanie, ale powiązanie o charakterze koniecznym, a nie świadomym. To jest tutaj clou, można by rzec.

Świadome odniesienie, świadome pojednanie tego, co partykularne, z tym, co ogólne, to jest, jak powiedziałem, dopiero sfera państwa. Dlatego społeczeństwo obywatelskie jest drogą wznoszenia się ku tej świadomości, stopniowym uświadamianiem sobie ogólności.

19.18 Hegel jako filozof kultury

Tutaj pozwolę sobie przeczytać państwu jeszcze jeden fragment:

> Celem rozumu nie jest więc ani owa naturalna prostota obyczajów, ani rozkosze użycia jako takie, związane z rozwojem szczegółowości i osiągane

[63] Por. wykład 18 z 23.03.2021, punkt 18.19.

> dzięki kulturze, lecz to, by *naturalna prostota*, tzn. z jednej strony pasywny brak egoizmu, a z drugiej prymitywizm wiedzy i woli, czyli *bezpośredniość* i jednostkowość, w których duch jest zatopiony, zostały pracą [ducha – *tłum.*] usunięte i aby następnie ta zewnętrzność ducha otrzymała taką rozumność, *do jakiej jest zdolna*, a mianowicie *formę ogólności – rozsądkowość*. Jedynie w ten sposób jest duch w tej *zewnętrzności* jako takiej u *siebie*. Jego wolność ma przeto w tej zewnętrzności pewne istnienie, a duch staje się czymś *dla siebie* w elemencie, który *sam w sobie* obcy jest jego przeznaczeniu do wolności; ma teraz do czynienia tylko z tym, na czym wycisnął swoje piętno i co sam *wytworzył*. […]
> *Kultura* jest przeto w swym absolutnym określeniu *wyzwoleniem* oraz *pracą* nad wyższym wyzwoleniem, mianowicie absolutnym punktem przejściowym do już nie bezpośredniej […], lecz duchowej, i na szczebel ogólności podniesionej podmiotowej substancjalności pierwiastka etycznego[64].

Osiąganie świadomości ogólności, o którym mówiłem wcześniej, jest – zwróćmy uwagę – ciężką pracą nad wyzwoleniem się od bezpośredniości i naturalności. Pamiętamy dialektykę panowania i służebności: tam także chodziło o wyzwolenie się od pewnej naturalności i bezpośredniości[65]. To jest praca i to jest rozwój kultury.

Oczywiście Hegel wiele razy podkreśla: dobrze urządzone społeczeństwo obywatelskie, dobrze urządzone państwo musi wspierać dążenie ludzi do realizacji ich własnych partykularnych celów, do dążenia do szczęścia, jak to się nazywa, ale nie to jest istotą tego rozwoju. Istotą tego rozwoju jest powstawanie i rozwój kultury, pojmowanej przez Hegla jako odsuwanie na dystans tego, co naturalne i bezpośrednie.

Późniejsze neokantowskie koncepcje, mam tu na myśli zwłaszcza filozofię Cassirera, filozofię form symbolicznych[66] – to jest tutaj już zawarte jako pewnego rodzaju pomysł. Rozwój człowieka jako rozwój jego kultury, jako rozwój form symbolicznych, jako odsuwanie naturalności i bezpośredniości. Duch, który ma do czynienia z tym tylko, co sam wytworzył, z tym tylko, na czym sam odcisnął swoje piętno. Państwo i społeczeństwo muszą zapewniać realizację partykularnych celów dążenia jednostek do szczęścia, ale obiektywnie rzecz

[64] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*…, s. 192 (§ 187).

[65] Por. wykład 15 z 02.03.2021, punkty 15.20–15.21.

[66] Por. Ernst Cassirer, *Filozofia form symbolicznych*, cz. 1: *Język*, tłum. Przemysław Parszutowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2018; cz. 2: *Myślenie mityczne*, tłum. Andrzej Karalus, Przemysław Parszutowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2020; cz. 3: *Fenomenologia poznania*, tłum. Przemysław Parszutowicz, Andrzej Karalus, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2022. Główne idee filozofii form symbolicznych w bardziej syntetycznej i przystępnej formie Cassirer zawarł w: tenże, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. Anna Staniewska, Czytelnik, Warszawa 1971.

biorąc, nie to jest celem tego rozwoju. Celem tego rozwoju jest wytworzenie się i ewolucja kultury.

Trochę może przerysowując pewne elementy, można powiedzieć, że Hegel jest filozofem kultury par excellence. Warto w ten sposób spojrzeć. Hegel jest takim filozofem kultury, który kultury nie rozumie jako jakiejś przestrzeni estetycznej, nie wyodrębnia jej od pracy, od politycznej i społecznej emancypacji, od instytucji społeczeństwa obywatelskiego i państwa, tylko widzi w niej *istotny sens* rozwoju społeczeństwa i państwa. Istotnym sensem i celem tego rozwoju jest wytworzenie i ewolucja kultury, rozumianej jako generowanie wciąż nowych form symbolicznych, i odsuwanie przez ludzkość tego, co przyrodnicze i naturalne, od siebie i umieszczanie między sobą a tym, co przyrodnicze, tego, co sztuczne i wytworzone w sposób świadomy.

19.19 Hegel: trzy momenty społeczeństwa obywatelskiego

Samo społeczeństwo obywatelskie znowu, można powiedzieć, dzieli się na trzy momenty. Kolejna niespodzianka – trójca tutaj zawsze powraca. Proszę posłuchać:

> Społeczeństwo obywatelskie zawiera w sobie następujące momenty:
> A. Zapośredniczenie *potrzeb jednostki* i ich zaspokajanie poprzez własną pracę oraz poprzez pracę i zaspokajanie potrzeb *wszystkich innych* – system *potrzeb*.
> B. Rzeczywistość zawartego w tym ogólnego momentu wolności – ochrona własności przez *wymiar sprawiedliwości*.
> C. Zabezpieczenie przed przypadkowością, która zachowała się jeszcze w wymienionych systemach, i załatwianie interesów szczegółowych jako interesów *wspólnych* przez *policję* i *korporację*[67].

Mamy zatem system potrzeb, wymiar sprawiedliwości, policję i korporację. I o tym zamierzam teraz trochę opowiedzieć.

19.20 Hegel: system potrzeb

Co to jest system potrzeb? Co to w ogóle znaczy, że nasze potrzeby tworzą jakiś system? Tak jak sobie powiedzieliśmy, punktem wyjścia, obrazem, modelem, z którym mamy tutaj do czynienia, jest owa jednostka, która już jest jakoś gotowa, wyszła z owej wspólnoty rodzinnej, ma jakieś swoje partykularne

[67] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 193 (§ 188). Punktacja dodana na podstawie oryginału przez redakcję.

potrzeby. Powiedzieliśmy już sobie, że każdy z nas i każda z nas realizuje te potrzeby, włączając się w pewien ogólny system realizacji potrzeb wszystkich innych osób. W ten sposób dochodzi do głosu ogólność. Ale jak też już sobie powiedzieliśmy, to przejście od tego, co szczegółowe, do tego, co ogólne, ma tutaj charakter konieczny. Hegel to ładnie określa, że przeświecanie rozumności przez tę sferę to jest przejawianie się tej rozumności jako rozsądku, bo zaspokajanie potrzeb jest pewną koniecznością[68]. Potrzeby się nam narzucają w sposób przemożny, ale w ich zaspokajaniu przejawia się moment ogólności, to jest ten ślad rozumu.

Ta ogólność oznacza też, że sam proces zaspokajania tych potrzeb każdej i każdego z nas ma charakter systematyczny i rządzi się określonymi prawami. Co to są za prawa? To są właśnie, mówi Hegel, prawa ekonomii[69].

> **19.20* Uzupełnienie (fragment wykładu z 28.04.2020)**
> Potrzeby narzucają się nam w przemożny sposób, ale w ich zaspokajaniu pojawia się moment ogólności. To jest oczywiście ekonomia, to jest przestrzeń rynku. W zaspokajaniu indywidualnych potrzeb poprzez ich odniesienie do potrzeb innych osób przejawia się ogólność. Ale ona się przejawia w sposób konieczny, niewolny. Tego momentu, że w zaspokajaniu potrzeb my się odnosimy do potrzeb innych osób i dzięki temu pojawia się tutaj pojęcie ogólności, nie będzie zresztą widziała w swojej koncepcji Hannah Arendt, o której wkrótce będziemy sobie rozmawiać[70].

Ekonomia ma dlatego właśnie prawa, że nasze potrzeby tworzą system, że one się łączą w pewien systemowy[71] układ.

> **19.20** Uzupełnienie (fragment wykładu z 28.04.2020)**
> Praca w takim pierwszym, indywidualnym sensie służy zdobyciu spartykularyzowanych środków do zaspokajania spartykularyzowanych potrzeb[72]. Jednakże mnożenie się tych potrzeb i środków oraz ich zróżnicowanie idą w parze z podziałem pracy. Praca staje się coraz bardziej abstrakcyjna, pojawiają się abstrakcyjne sprawności, umiejętności, sposoby pracy, abstrakcyjne środki zaspokajania, czyli – innymi słowy – następuje standaryzacja samych potrzeb, które mamy, standaryzacja środków zaspokajania tych potrzeb i metod pracy, a także standaryzacja umiejętności z tym związanych,

[68] Por.: „Ponieważ celem, do którego dąży potrzeba, jest zaspokojenie subiektywnej *szczegółowości*, ale w jej *odnoszeniu się* do potrzeb i swobodnej arbitralnej woli innych dochodzi do znaczenia *ogólność*, przeto przeświecanie rozumowości przez rozpatrywaną tu sferę konieczności jest *rozsądkiem* […]" (tamże, s. 193–194 [§ 189]).

[69] Por. tamże, s. 194 (§ 189).

[70] Por. wykłady 22 z 19.05.2020 i 23 z 26.05.2020, przede wszystkim punkt 23.22, por. także uzupełnienie 19.22* niżej.

[71] Na nagraniu: „systematyczny", co wydaje się przejęzyczeniem.

[72] Rekonstrukcja w uzupełnieniu 19.20** por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 197–199 (§ 196–200).

kompetencji, jak to się dzisiaj mówi. System potrzeb, te standaryzacje, to wzajemne odnoszenie się zostaje zorganizowane, można powiedzieć, w sposoby zaspokajania różnych potrzeb. Uspołecznienie potrzeb czyni więc z nich nie żaden chaos, tylko system. Dlatego mówimy o systemie potrzeb. Przez to, że te potrzeby zostają ze sobą połączone w system, współzależność ludzi staje się coraz większa. Nie możemy już przetrwać bez innych. Nasze potrzeby się tak zróżnicowały, tak namnożyły, że nie jesteśmy w stanie zaspokoić ich przez nasze własne wytwarzanie. Zależymy od innych. Ta współzależność ludzi zostaje – jak pisze Hegel – doprowadzona do pełnej konieczności. Przypomnijmy – to jest jeszcze królestwo konieczności, a nie wolności. Musimy się odnosić do innych, aby zaspokoić swoje potrzeby, a oni muszą odnosić się do nas. Współzależność ludzi jest więc doprowadzona tutaj do pełnej konieczności. W ten sposób – mówi Hegel – subiektywny egoizm przechodzi w przyczynianie się do zaspokajania potrzeb wszystkich innych ludzi. Każdy, zarabiając na siebie, produkuje i pracuje dla użytku wszystkich innych. Co to jest? To jest wolny rynek. Wszyscy pracujemy – mówi Hegel – dla pomnażania ogólnego majątku, w którym każdy z nas uczestniczy. Produkt krajowy brutto!

Ekonomia polityczna możliwa jest, powiada Hegel, właśnie dlatego, że w tej sferze prześwieca rozum, prześwieca ogólność, przyjmując formę właśnie rozsądkowych praw.

19.20* Uzupełnienie (fragment wykładu z 28.04.2020)**
Oczywiście ten ogólny system potrzeb dzieli się na stany: substancjalny, formalny i ogólny. Tam są i rolnicy, i rzemieślnicy, i fabrykanci, kupcy czy biznesmeni, jak byśmy dzisiaj powiedzieli[73]. Stan ogólny tworzą urzędnicy, łącznie z nauczycielami akademickimi – w końcu Hegel to niemiecki filozof. Nie będę się tutaj wdawał się w szczegóły, ale najważniejsze jest to, że w tych różnych rodzajach pracy różne jest oderwanie się od przedmiotu, od przyrody. Najmniej od przyrody oderwany jest rolnik. Rzemieślnik już bardziej. A od rzemieślnika jeszcze bardziej oderwany od przyrody jest fabrykant. Jeszcze bardziej kupiec, bo on już nie ma bezpośrednio do czynienia z wytwarzaniem towaru, tylko z jego obrotem. I oczywiście najbardziej oderwani od tej materialności rzeczy są przedstawiciele stanu ogólnego, czyli urzędnicy państwowi i tak dalej. Proszę zobaczyć: im bardziej odsunięta jest ta przyrodniczość, tym – można powiedzieć – większa wolność. Hegel jest tutaj niesłychanie konsekwentny. Kluczowy moment, który sobie warto zapamiętać: przytoczyłem państwu ten niebywały cytat, że na tym stanowisku, na tym poziomie tego systemu potrzeb – tutaj i właściwie tylko tutaj – mówimy o człowieku[74]. Powiedzieliśmy, że człowiek jawi się tutaj jako podmiot potrzeb […].

[73] W kwestii różnicy stanów por. tamże, s. 200–204 (§ 201–206). Hegel wyróżnia trzy stany: *substancjalny*, *formalny* i *ogólny*. W skrócie: stan *substancjalny* żyje z uprawy gruntu; stan *formalny* (inaczej: *przemysłowy*) zajmuje się formowaniem produktów naturalnych i dzieli się na stany: *rzemieślniczy*, *fabrykantów* i *kupiecki*; stan *ogólny* zajmuje się ogólnymi interesami społeczeństwa.

[74] Cytat, do którego Kloc-Konkołowicz się tutaj odnosi, w niniejszym opracowaniu można znaleźć niżej, w punkcie 19.23.

19.21 Hegel: nieskończony rozwój potrzeb, cz. 1: luksus

Pierwszym szczegółowym twierdzeniem, bardzo zresztą ciekawym z naszego punktu widzenia, jest twierdzenie Hegla, że dla ludzkich potrzeb nie sposób określić żadnych granic. Nie ma granic dla tworzących się wciąż potrzeb człowieka. To właśnie, zdaniem Hegla, odróżnia zresztą człowieka od zwierzęcia.

Pozwolę sobie przeczytać państwu fragment, który o tym mówi. W paragrafie 190 powiada Hegel tak:

> Zwierzę dysponuje ograniczonym kręgiem środków i sposobów zaspokajania swoich (również ograniczonych) potrzeb. *Człowiek* wykazuje także w tej zależności swoją zdolność wychodzenia poza nią i daje świadectwo swej ogólności przede wszystkim przez *uwielokrotnienie* potrzeb i środków […][75].

W tym kontekście jeszcze warto zajrzeć do owych uzupełnień. Tam Hegel powiada tak:

> W uwielokrotnianiu potrzeb zawarte jest właśnie pewne hamowanie pożądań, gdyż jeśli ludzie z wielu rzeczy korzystają, to pęd do jednej, której mogliby potrzebować, nie jest tak silny i świadczy o tym, że nędza nie jest tu w ogóle tak gwałtowna[76].

Do kogo tu Hegel może się odnosić? Oczywiście przede wszystkim odnosi się do takiej popularnej, utrzymującej się w filozofii na przestrzeni całych wieków koncepcji, że ludzkie potrzeby można podzielić na tak zwane potrzeby naturalne i na potrzeby sztuczne. Wielu filozofów myślało, że człowiek może powrócić do swojej pierwotnej wolności, którą utracił w wyniku zależności społecznych, w ten sposób, że zredukuje swoje potrzeby do potrzeb naturalnych. Temu właśnie poglądowi przeciwstawia się Hegel[77].

19.21* Uzupełnienie (fragment wykładu z 28.04.2020)
To uspołecznienie potrzeb zostaje jeszcze doprecyzowane w takim heglowskim uzupełnieniu do paragrafu 192:

> Dzięki temu, że muszę się stosować do innych, przedostaje się tutaj [w zaspokajaniu potrzeb – *J.K.-K.*] forma ogólności. Ja nabywam od innych środki służące zaspokajaniu mych potrzeb i wobec tego muszę akceptować ich mniemanie [tych, którzy

[75] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*…, s. 194 (§ 190).
[76] Tamże, s. 400 (uzupełnienie do § 190).
[77] Por. punkt 19.22 niżej.

> dostarczają mi te środki – *J.K.-K.*]. Zarazem jednak jestem zmuszony wytwarzać środki służące zaspokojeniu potrzeb innych ludzi. Jedno przechodzi więc w drugie i jest z nim związane. Wszystko, co partykularne, staje się w ten sposób społeczne[78].

Za chwilę będziemy mówili o młodym Marksie, który dokładnie do tych problemów się odnosi, ale w zupełnie inny sposób niż Hegel. To Hegel odkrywa relacje odnoszenia się podmiotów do siebie nawzajem przez pryzmat zaspokajania potrzeb.

> Wszystko, co partykularne, staje się w ten sposób społeczne. W sposobie ubierania się, w porach spożywania posiłków tkwi pewna konwencja, którą musi się akceptować, gdyż w takich sprawach nie warto stawiać na swoim i najmądrzej jest postępować pod tym względem w taki sposób, jak postępują inni[79].

Wspominałem o tej heglowskiej antycypacji w tym przekonaniu, że nie ma prywatnych reguł[80]. Ale proszę zobaczyć, co Hegel mówi tutaj: nie ma prywatnych potrzeb. Teraz oczywiście przerysowuję, ale on coś takiego mówi. Nam się wydaje, że mamy idiosynkratyczne potrzeby, typowe tylko dla nas. Przyjrzyjmy się tym potrzebom. Czego ja potrzebuję? Zjeść śniadanie, kupić książkę, wygłosić wykład, a państwo mają potrzebę wysłuchania tego wykładu. Chodzi o to, że nasze potrzeby wydają się nam bardzo partykularne, indywidualne, idiosynkratyczne czasem, ale to są potrzeby społeczne. My się uczymy formułować nasze potrzeby w sposób zrozumiały dla innych. Standaryzujemy je, bo odpowiedzią na nie są zestandaryzowane środki ich zaspokajania – towary, które pojawiają się na rynku i zaspokajają nasze potrzeby, są wytwarzane przez innych. My z kolei produkujemy zestandaryzowane towary, które zaspokajają potrzeby owych innych. To jest ta forma ogólności. Ona zaczyna tu wszystko przenikać. Uspołecznienie potrzeb, akceptacja – proszę zobaczyć – społecznych konwencji. Nie w sensie jakiejś pochwały konformizmu. To nie o to chodzi, że Hegel chwali konformizm, tylko o to, że w konwencjach społecznych – mówi Hegel – przejawia się pewna intersubiektywna społeczna racjonalność, która jest warunkiem mediatyzacji czy uśrednienia i upowszechnienia potrzeb, a także sposobów ich zaspokajania. W upowszechnianiu i standaryzacji potrzeb przejawia się intersubiektywna racjonalność. Mnożenie się owych potrzeb nie zniewala, zdaniem Hegla, człowieka, tylko właśnie go wyzwala. Hegel jako radykalny filozof kultury sądzi, że mnożące się potrzeby pracują nad wyzwoleniem człowieka, wyzwoleniem przede wszystkim od naturalności i od tego, co przyrodnicze.

Nie sposób wyznaczyć ścisłej granicy między naturalnymi i sztucznymi potrzebami człowieka. Co więcej, nie sposób zatrzymać namnażania się kolejnych potrzeb. Nie ma tutaj żadnej granicy. To jest bardzo interesująca teza, która pokazuje, że Hegel… – oczywiście mógłbym teraz znowu trochę przesadzić, żeby to państwu lepiej zostało w głowach, czasem taka przesada się przydaje,

[78] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 400–401 (uzupełnienie do § 192).

[79] Tamże, s. 401 (uzupełnienie do § 192).

[80] Por. wykład 18 z 23.03.2021, uzupełnienie 18.15**.

i powiedzieć – że Hegel jest jednym z bardzo niewielu w dziejach filozofii filozofem luksusu. A mówiąc bardziej serio, jest filozofem, który nie potępia mnożących się w nieskończoność ludzkich potrzeb. To, że wciąż powstają nowe potrzeby, jest nie tylko pozytywnym zjawiskiem, ale jest też manifestacją ludzkiej wolności[81]. Człowiek, w przeciwieństwie do zwierzęcia, nie ma ograniczonego zestawu potrzeb. Hegel myśli tak: zwierzę rodzi się z gotowym zestawem swoich potrzeb, które musi realizować. Człowiek nie jest taką istotą.

To jest notabene bardzo ciekawe, bo to implikuje bardzo już nowoczesny pogląd, że trudno tu mówić o czymś takim, jak gotowa i ahistoryczna natura ludzka. Człowiek wieku dwudziestego pierwszego jest innym człowiekiem niż człowiek wieku siedemnastego czy pierwszego. Ale w jakim sensie innym? Bo ma inne potrzeby. I to nie znaczy, że człowiek we wcześniejszych epokach historii był bardziej wolny, bo miał tylko naturalne potrzeby, a ten współczesny jest mniej wolny, bo ma jakieś sztuczne potrzeby. Nie, jeżeli jest coś naturalnego w człowieku, to jest to właśnie nienaturalność jego mnożących się potrzeb.

Nie ma granic dla tego rozwoju. Powstają wciąż nowe potrzeby. Hegel ma niesłychanie nowoczesne ujęcie tego procesu. On widzi, że te potrzeby, które powstają, na początku są czymś nowym, jak to się dzisiaj mówi, ekskluzywnym, i że najpierw one mogą być artykułowane tylko przez niektórych, uprzywilejowanych, ale stopniowo demokratyzują się i stają się potrzebami powszechnymi. Pomyślmy o jakichś przykładach: komputer, internet, telefony komórkowe, samochody. Mają państwo takich przykładów bez liku. Pojawienie się nowego towaru czy nowej usługi na początku zaspokaja jedynie potrzeby niewielu, ale stopniowo następuje demokratyzacja tej potrzeby i to jest już nowa potrzeba, która wchodzi w skład zestawu potrzeb wszystkich ludzi, aż w końcu staje się ich prawem.

Proszę zobaczyć, dzisiaj wszyscy, tak jak ja teraz, korzystamy z internetu. Internet jest, można powiedzieć, wyłonioną sztuczną potrzebą człowieka. Na początku czymś rzadkim, dotyczącym niewielkiej grupy, potem rozpowszechniającym się, a dzisiaj proszę zobaczyć, jak wiele ugrupowań politycznych, stowarzyszeń i tak dalej postuluje powszechny, bezpłatny, całkowicie wolny i nieograniczony dostęp wszystkich do internetu, argumentując, że jest to na obecnym etapie rozwoju nieusuwalna potrzeba każdej jednostki ludzkiej, a zatem także jej prawo. Proszę zobaczyć, przecież Hegel opisuje tutaj to właśnie zjawisko, które jest nam doskonale znane.

Mało tego, posłuchajcie państwo, co Hegel pisze dalej:

> Tak samo *dzielą się* i *uwielokrotniają* także *środki* służące spartykularyzowanym potrzebom i w ogóle sposoby ich zaspokojenia, które z kolei same

[81] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*…, s. 196–197 (§ 194).

> stają się relatywnymi celami i abstrakcyjnymi potrzebami. Jest to ciągnące się w nieskończoność uwielokrotnianie, będące w tym samym stopniu także *rozróżnianiem* tych określeń i *oceną* przydatności środków do swych celów, ich *wydelikacenie*[82].

Dlatego powiedziałem o luksusie.

I to jest ciekawe, bo właśnie w komentarzu do tego paragrafu, który przed chwilą przeczytałem, paragrafu 191, powiada Hegel tak:

> To, co Anglicy nazywają „comfortable", jest czymś zgoła niewyczerpalnym i ciągnącym się w nieskończoność, gdyż każda wygoda ukazuje z kolei swoją niewygodę [Nie będę marnował państwa czasu, a teraz nie pamiętam, mógłbym sięgnąć do oryginału… To jest jakoś tutaj kostropato przetłumaczone. Z tego, co sobie przypominam, Hegel mówi, że każda wygoda okazuje się znowu niewygodą[83]. To, co było wygodą jeszcze dziesięć lat temu, dzisiaj już jest raczej mało wygodne – *J.K.-K.*] i wynalazkom w tej dziedzinie nie ma końca. Dlatego też potrzeba wytwarzana bywa nie tyle przez tych, którzy bezpośrednio ją odczuwają, ile raczej przez tych, którzy na wytworzeniu się potrzeby chcieliby coś zarobić[84].

Proszę państwa, przecież to jest uchwycona przez Hegla istota nowoczesnej rynkowej gospodarki opartej na reklamie. Potrzeba jest wytwarzana nie przez tych, którzy mają ją mieć, tylko przez tych, którzy chcieliby na niej zarobić. Skąd Hegel to wiedział? Przecież nie miał jeszcze w Berlinie ani telewizora, ani radia, a już to wiedział! Co on tu mówi? Że nam są wmawiane potrzeby, że my mamy mieć jakąś potrzebę i że całe kampanie reklamowe mają wywołać w nas potrzebę określonego produktu czy określonej usługi.

To jest niesamowite, że już w 1820 roku ktoś coś takiego mówi, ale jeszcze bardziej niesamowite jest to, że Hegel mówi to nie po to, żeby – tak jak obecnie wielu autorów, których znamy, a których nazwisk nie będę teraz wymieniał – powiedzieć: i to jest właśnie fatalne, bo pogłębia się w ten sposób zniewolenie ludzkiego umysłu i tak dalej[85]. Hegel odnosi się do tego po to,

---

[82] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 195 (§ 191).

[83] Polski przekład Landmana wydaje się jednak wiernie oddawać oryginalne sformułowanie, por.: „[…] denn jede Bequemlichkeit zeigt wieder ihre Unbequemlichkeit, und diese Erfindungen nehmen kein Ende" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen* [tenże, *Werke*, t. 7, red. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel], Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, s. 349 [§ 191, *Zusatz*]).

[84] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 400 (uzupełnienie do § 191).

[85] W notatkach do wykładu myśl ta sformułowana jest następująco: „Dyskurs alienacyjny uparcie powtarza, że mnożące się potrzeby zniewalają człowieka".

żeby powiedzieć: no i super, że tak jest. Bardzo dobrze, o to chodzi, bo właśnie na tym polega rozwój kultury: na wytwarzaniu się wciąż nowych potrzeb. Na ich wydelikaceniu. Na tym, że co dzisiaj uważamy za wygodne, pojutrze okaże się niewygodne i trzeba będzie wynaleźć nową wygodę. Bo to jest właśnie odsuwanie naszej naturalności. Bo to jest ten duch, który już z niczym innym nie ma do czynienia, tylko z sobą samym, z tym, co sam wytworzył. Luksus nie ma tutaj żadnych granic.

19.22 Hegel: nieskończony rozwój potrzeb, cz. 2: natura i kultura

Hegel wita rozwój technologiczny z otwartymi ramionami. Znają państwo takich krytyków rozwoju technologicznego, którzy głosili, że technika nie myśli i tak dalej – studenci i studentki filozofii wiedzą, do kogo piję[86]. Hegel jest na antypodach takiego myślenia, na antypodach wszelkiej krytyki technologii.

Dodam jednak na marginesie, abyśmy nie popadli w drugą skrajność i nie uznali Hegla za bezrefleksyjnego entuzjastę luksusu i rozwoju technologicznego – to nie znaczy, że Hegel uważa, iż należy być bezkrytycznym czcicielem rozwoju technologicznego, ponieważ ten specyficzny, nieskończony rozwój ludzkich potrzeb opisuje w wielu miejscach, używając kategorii złej nieskończoności[87]. Zła nieskończoność nie jest zła w tym sensie, że jest niemoralna – tego właśnie Hegel nie mówi. Ona jest zła w innym znaczeniu. To jest taka kiepska kopia prawdziwej nieskończoności. A co jest prawdziwą nieskończonością? Prawdziwą nieskończonością jest nasze myślenie.

Proszę zobaczyć, jaka to jest wyrafinowana teoria. Mnożenie się potrzeb, ich nieustanny rozwój jest manifestacją ludzkiej wolności. Jest manifestacją tego, że człowiek nie ma danej raz na zawsze ahistorycznej natury. Ludzka natura zmienia się wraz z ludzkimi potrzebami i to dobrze, mówi Hegel. To jest manifestacja wolności, ale kwintesencją tej wolności nie są nasze potrzeby, tylko jest nią nasze myślenie.

Mało tego, Hegel dodaje jeszcze pewien element, też bardzo ciekawy, choć to już pobrzmiewało w tych wywodach dotyczących luksusu. W paragrafie 194 powiada – jak ktoś chce, to proszę sobie potem zajrzeć do tych fragmentów, żeby państwo nie myśleli, że ja to sobie wymyśliłem, to wszystko tutaj jest:

[86] Dosł. „Nauka nie myśli" (Martin Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, tłum. Janusz Mizera, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 2000, s. 14). Kloc-Konkołowicz czyni tu aluzję do poglądów Heideggera, który krytykował nowoczesną naukę, uznając ją za realizację istoty techniki.

[87] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 197 (§ 195); tenże, *Vorlesungen…*, s. 1319–1320; w kwestii złej nieskończoności por. wykład 17 z 16.03.2021, punkt 17.16.

> Ponieważ w potrzebach społecznych jako połączeniu potrzeb bezpośrednich, czyli naturalnych, z potrzebami duchowymi *wyobrażenia*, potrzeby duchowe, jako ogólne, stają się czynnikiem przeważającym, przeto w tym momencie społecznym zawarty jest moment *wyzwolenia*, polegający na tym, że ścisła naturalna konieczność potrzeby zostaje przesłonięta, a tym, do czego człowiek odtąd się ustosunkowuje, jest jego *własne*, a mianowicie pewne ogólne *mniemanie* i pewna przez niego samego stworzona konieczność […][88].

I puentuje Hegel w ten sposób:

> Pogląd, jakoby człowiek w jakimś tak zwanym stanie naturalnym, w którym ma jakoby tylko tak zwane proste potrzeby naturalne i korzysta w celu ich zaspokojenia tylko ze środków dostarczonych mu bezpośrednio przez jakąś przypadkową przyrodę – wyobrażenie, że człowiek taki żyje (jeśli idzie o potrzeby) w *wolności* [jest wyobrażeniem, które – *tłum.*] nie uwzględnia jeszcze momentu wyzwolenia zawartego w pracy […]. Jest to mniemanie nieprawdziwe, gdyż potrzeby naturalne jako takie i ich bezpośrednie zaspokojenie byłyby wtedy tylko stanem duchowości pogrążonej w naturze [czyli w przyrodzie – *J.K.-K.*] i tym samym stanem prymitywności i niewolności. Wolność bowiem polega wyłącznie na refleksyjnym skierowaniu się duchowości ku sobie, na jej odróżnianiu siebie od czynnika naturalnego i od jej reakcji na czynnik naturalny[89].

Hegel powiada nawet coś takiego, że w tym naszym świecie mnożących się w sposób nieskończony potrzeb, wciąż nowych potrzeb, my mamy nie tyle same potrzeby, ile mniemanie, że powinniśmy mieć jakieś potrzeby[90]. To jest niesłychanie wybiegające poza epokę, w której Hegel pisze. My mamy nie tyle potrzeby, ile mniemanie, że mamy mieć jakąś potrzebę. W nas indukuje się potrzeby i my chcemy je realizować, bo one rzeczywiście stają się naszymi potrzebami. Potrzeby naturalne zostają przesłonięte przez potrzeby duchowe, przez potrzeby związane z naszą kulturą, a nie z naszą naturą. Dominacja potrzeb duchowych, czyli tych związanych z kulturą, z naszą umysłowością, nad potrzebami naturalnymi jest także znakiem naszej wolności.

Co z tego, że one są sztuczne? Co z tego, że z perspektywy naszych przodków one mogą się wydawać niezrozumiałą fanaberią? Że my uważamy, że mamy prawo mieć w ręku mały instrument i łączyć się z całym światem – co z tego? To jest teraz zupełnie inny człowiek, bo on ma zupełnie inne potrzeby i tu nie ma żadnych granic.

---

[88] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 196 (§ 194).

[89] Tamże, s. 196–197 (§ 194).

[90] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen…*, s. 1318 (wiersze 21–27).

Dla rozwoju naszych potrzeb, powiada Hegel w tych wykładach berlińskich, nie ma żadnych granic, tak jak nie ma wyraźnych granic między potrzebami sztucznymi a potrzebami naturalnymi. I tak samo w owych wykładach berlińskich podkreśla Hegel, że następuje tu stopniowa przewaga, a wręcz dominacja potrzeb, które mają charakter – tam w tych wykładach pojawia się słowo *imaginair* – czyli właśnie wyobrażony[91]. Ktoś mógłby powiedzieć: niemalże fikcyjny.

Proszę zobaczyć, to jest prowokacja Hegla! Hegel mówi: no tak, ja wiem, że są ci filozofowie, którzy mówią – porzućcie sztuczne potrzeby, powróćcie do swoich naturalnych potrzeb. To śmieszne, mówi Hegel. Jak to „sztuczne potrzeby"? W jakim sensie „sztuczne"? Która z naszych potrzeb jest teraz sztuczna, a która naturalna? Niektórzy twierdzą, że są jakieś fikcyjne, wydumane, wymyślone potrzeby… wyobrażone, *imaginair*. Ale to bardzo dobrze, o to chodzi, ripostuje Hegel. Bo ta imaginacja, te wyimaginowane potrzeby, to jest właśnie nasza wolność – wyzwolenie od naturalności. Stajemy się coraz bardziej sztuczni i dobrze, o to właśnie chodzi. Ja oczywiście celowo tutaj teraz przesadzam, ale mam nadzieję, że łapią państwo sens.

19.22* Uzupełnienie (fragment wykładu z 28.04.2020)

To nie jest jakaś naiwna tylko pochwała rozwoju. Ten rozwój niesie ze sobą także tę stronę nędzy, o której za chwilę jeszcze powiemy parę słów. Tutaj trzeba też dodać, że w ślad za rozwojem kultury praktycznej czy ekonomicznej idzie także rozwój kultury teoretycznej. Tak jak praca powstrzymuje bezpośredniość pożądania – to już wiemy z *Fenomenologii ducha*[92] – systematyzuje podejście podmiotu do przedmiotu, umożliwia pewną dyscyplinę, zorganizowane działanie, tak, mówi Hegel, pracując w sposób zorganizowany, nabywamy również umiejętności mających znaczenie ogólne, pojawiają się kategorie ruchliwości wyobraźni, zdolności przechodzenia od jednego przedmiotu do drugiego[93]. To wszystko właśnie dzięki podziałowi pracy. Podział pracy wspiera rozwój kultury teoretycznej. Nie ma oczywiście jakiegoś determinizmu ekonomicznego, ale pełna świadomość zakorzenienia świata kultury w świecie pracy. U Hanny Arendt, o której za chwilę będziemy mówić[94], czegoś takiego w ogóle nie da się pomyśleć: że praca jest pracą również nad naszym wyzwoleniem i że kultura teoretyczna jest zakorzeniona w świecie pracy, w podziale pracy. Dla kultury teoretycznej kluczowa jest zdolność abstrakcji, mówi Hegel, a ta rodzi się dzięki abstrakcyjnym relacjom w świecie pracy. Co to znaczy, że nasza praca staje się coraz bardziej abstrakcyjna? To znaczy, że wytwarzamy tylko określoną cząstkę, najczęściej jakiegoś produktu, który służy zaspokojeniu określonej potrzeby. To jest abstrakcyjność pracy.

[91] W uwspółcześnionym zapisie: *imaginär*, por. tamże, s. 1318 (od wiersza 33)–1319 (wiersz 1).

[92] Por. wykład 15 z 02.03.2021, punkty 15.20–15.21.

[93] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*…, s. 198 (§ 197).

[94] Por. wykład 22 z 19.05.2020 i 23 z 26.05.2020.

Jak państwo wiedzą, ten problem zrobi potem ogromną karierę w pismach Marksa[95]. Hegel zauważa, że dzięki podziałowi i systematyzacji pracy narasta jej abstrakcyjność, która jednak nie ogranicza się tylko do tego, co ekonomiczne – ona staje się cechą ludzkiego myślenia i wzajemnych ludzkich odniesień. Nasze abstrakcyjne odnoszenie się do siebie bierze się z abstrakcji świata pracy. To jest niesłychanie nowoczesna koncepcja, uprzedzająca bardzo wiele ruchów teoretycznych, wykonanych potem przez Marksa. Kluczowy fragment to jest paragraf 198:

> Moment ogólny i obiektywny pracy tkwi jednak w *abstrakcyjności*, która prowadzi do zróżnicowania środków i potrzeb i która tym samym różnicuje również produkcję i rodzi *podział pracy*. Praca jednostki staje się dzięki podziałowi *prostsza*, to zaś prowadzi do wzrostu sprawności wykonywanej przez nią abstrakcyjnej pracy oraz masy jej produktów. Ta abstrakcyjność sprawności i środków sprawia zarazem, że *zależność* i *wzajemne odnoszenie się* ludzi do siebie, gwoli zaspokojenia wszystkich potrzeb, doprowadzona zostaje do pełnej konieczności. Abstrakcyjność produktów czyni następnie pracę coraz bardziej *mechaniczną*, tak iż w końcu możliwe staje się to, że człowiek może się z niej wycofać i kazać *maszynie* zająć swoje miejsce[96].

Nic dodać, nic ująć, prawda?

Te mnożące się wciąż potrzeby stają się więc coraz bardziej powszechne. Rozumiemy: pojawia się nowa potrzeba duchowa związana z naszą kulturą i na początku ma charakter ograniczony, odnosi się tylko do pewnej uprzywilejowanej grupy, ale potem staje się coraz bardziej powszechna, aż w końcu jest powszechnym roszczeniem. Tutaj właśnie, mówi Hegel, w tym kontekście systemu potrzeb, tego nieustannego rozwoju naszych potrzeb pojawia się postulat równości z innymi[97]. W tym kontekście ludzkich potrzeb, nieustannie się rozwijających i mnożących, pojawia się postulat równości z innymi ludźmi.

My rozumiemy, co to znaczy, że jest ten postulat równości. Gdy mówimy, że w obrębie potrzeb pojawia się postulat równości, to mamy na myśli nie tylko to, że zgodnie ze starym hasłem „wszyscy mamy takie same żołądki" mamy prawo do zaspokojenia naszych naturalnych potrzeb, mamy prawo się najeść, napić i tak dalej. Ktoś mógłby pomyśleć, że to tylko o to chodzi, ale nie tylko o to.

Wszyscy mamy też na przykład prawo mieć dostęp do informacji. Cóż to za dziwna potrzeba? Ale tak uważamy: wszyscy mamy prawo mieć dostęp do informacji. To jest duchowa potrzeba, która się w pewnym momencie wyłoniła, stała się powszechna i stała się powszechnym roszczeniem. I to dobrze uzasadnionym roszczeniem.

[95] Por. wykład 20 z 05.05.2020 i 21 z 12.05.2020.
[96] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*…, s. 198 (§ 198).
[97] Por. tamże, s. 195–196 (§ 193).

19.23 Hegel: pojęcie człowieka, cz. 1

Teraz mam nadzieję, że ten cytat będzie w kontekście tego, co przed chwilą powiedziałem, zrozumiały. To jest cytat absolutnie niebywały. Byłem kiedyś na Kongresie Heglowskim, gdzie kilku kolejnych wygłaszających referaty przywołało ten właśnie cytat. Proszę posłuchać:

> W prawie przedmiotem jest *osoba* [Co to znaczy? Kiedy jesteśmy w obrębie prawa, to o jednostce mówimy jako o osobie – *J.K.-K.*], w moralnym punkcie widzenia – *podmiot* [pamiętamy: osobowość prawna, podmiotowość moralna to są kolejne formy przejawiania się indywidualnego, jednostkowego bytu. Czyli mamy osobę, mamy podmiot – *J.K.-K.*], w rodzinie – *członek rodziny* [w tych wspólnotach, mówiłem o tym dzisiaj, pojmujemy siebie jako członków wspólnoty, jako część większej całości – *J.K.-K.*], w społeczeństwie obywatelskim w ogóle – *obywatel* (jako *bourgeois*), tu zaś na stanowisku potrzeb […] przedmiotem jest konkretne *wyobrażenie*, nazywane *człowiekiem*. Tak więc dopiero tutaj, a właściwie także tylko tutaj, jest w tym sensie mowa o *człowieku*[98].

To jest cytat niebywały i nie dziwię się, że tak często przywoływany.

19.24 Hegel: pojęcie człowieka, cz. 2: stosunki pracy

Hegel nie tylko mówi tu, że jednostka przyjmuje różne role w zależności od kontekstu relacji społecznych, w jakim się w danym momencie znajduje, lub od tego, w jakim odniesieniu teoretycznym jest ujmowana: jeśli mówimy o prawie – jest osobą, jeśli o moralności – jest podmiotem, jeśli o społeczeństwie obywatelskim w ogóle – jest obywatelem, jeśli o rodzinie czy innych wspólnotach – jest członkiem wspólnoty, a jeśli o potrzebach – jest człowiekiem.

To jest też niebywałe, dlatego że Hegel znowu prowokuje. Mamy taką tendencję do myślenia, że człowiek jest najbardziej naturalnym określeniem jednostki. Że przede wszystkim wszyscy jesteśmy ludźmi. To jest chyba naturalne. Jakby państwo zapytali tak zwanego człowieka z ulicy, to on powie: no tak, przede wszystkim jestem człowiekiem. A Hegel pyta: doprawdy? A w takim razie dlaczego koncepcja praw człowieka jest taką późną koncepcją? Dlaczego nie zjawiła się wcześniej? Wiemy, że historycznie koncepcja praw człowieka jest późna. Sam Hegel nam o tym mówił[99] i nie tylko on, że koncepcja praw

[98] Tamże, s. 195 (§ 190).

[99] Kloc-Konkołowicz ma tu prawdopodobnie na myśli następujący, słynny cytat: „ludy Wschodu wiedziały tylko, iż *jeden* człowiek jest wolny, świat Grecji i Rzymu, że *niektórzy* ludzie są wolni, a że my natomiast wiemy, iż wolni są wszyscy ludzie sami w sobie, to znaczy,

człowieka jako praw przyrodzonych każdej istocie ludzkiej jest historycznie późniejszą koncepcją niż koncepcja praw przypisanych obywatelom. Hannah Arendt na tym zbudowała połowę swojej filozofii[100]. W starożytnej greckiej *polis* prawa mają obywatele, nie ludzie. Człowiek to tylko człowiek właśnie. To byt przedpolityczny, który nie ma żadnych praw. I dopiero nowożytność, mówi Arendt, przypisuje wszystkim ludziom prawa. Taki Rousseau na przykład, mówiliśmy o tym, głosił, że człowiek rodzi się wolny[101]. Ale Rousseau to jest wiek osiemnasty! Więc Hegel mówi: jak to jest możliwe, że choć podobno człowiek to jest pierwsze określenie, z jakim mamy do czynienia, to równocześnie koncepcja praw człowieka pojawia się tak późno?

Proszę państwa, tu właśnie się przejawia trzeźwość i konkretność tego myśliciela, który często uchodzi za bujającego w obłokach idealistę. Wyłonienie się koncepcji człowieka jako kogoś, kto ma takie same prawa jak inni, takie same potrzeby jak inni i takie same prawa do zaspokajania tych potrzeb jak inni, to jest efekt rozwoju pewnej formy pracy i produkcji. Człowiek jest pojęciem, a prawa człowieka są pojęciem, które mogło się wyłonić i zakorzenić na trwałe dzięki pewnej formie pracy, produkcji i opartych na tym stosunkach społecznych. To nie Marks, o którym będę państwu niedługo opowiadał[102], jako pierwszy wpadł na pomysł, że koncepcja przyrodzonych praw człowieka jest implikowana przez kapitalistyczny rynek[103]: że ktoś, kto ma być podmiotem tego rynku, musi być kimś, kto może złożyć podpis pod umową, a zatem może w sposób dowolny dysponować swoim czasem, swoją siłą roboczą, swoimi talentami i tak dalej, bo może je odsprzedać. Więc ta forma produkcji i pracy implikuje koncepcję indywidualnych praw, które mają wszyscy, bo wszyscy mają pracować, czyli koncepcję praw człowieka. To Hegel jako pierwszy mówi: pojęcie człowieka jako podmiotu pewnych równych praw, równych wszystkim innym, wyłania się w rozwoju historycznym wtedy, kiedy pojawia się pewna forma pracy, produkcji i związanych z tym relacji społecznych. „[…] na stanowisku potrzeb przedmiotem jest konkretne *wyobrażenie*, nazywane *człowiekiem*. Tak więc dopiero tutaj, a właściwie także tylko tutaj jest w tym sensie mowa o *człowieku*"[104]. Kto chce sprawdzić, przeczytać, bo przeciera

że wolny jest człowiek jako człowiek […]" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, tłum. Janusz Grabowski, Adam Landman, PWN, Warszawa 1958, s. 29 [*Wstęp*]).

[100] Por. m.in. Hannah Arendt, *O rewolucji*, tłum. Mieczysław Godyń, Czytelnik, Warszawa 2003, s. 32–35, 398–399.

[101] Por. wykład 8 z 08.12.2020, punkt 8.5.

[102] Por. wykłady 20 z 05.05.2020 i 21 z 12.05.2020.

[103] Karol Marks, *W kwestii żydowskiej*, b.tłum., w: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1960, s. 440–442.

[104] Por. przyp. 98 wyżej.

teraz oczy albo uszy i nie wierzy własnym uszom, to jest paragraf 190 *Zasad filozofii prawa*.

19.24* Uzupełnienie (fragment wykładu z 28.04.2020)
Tutaj taki słynny cytat, też przywoływany [na Kongresie Heglowskim – *red*.] w pięciu czy sześciu referatach naraz – paragraf 209:

> Kulturze, *myśleniu* jako świadomości jednostki w formie ogólności, właściwe jest ujmowanie Ja jako osoby *ogólnej*, w której *wszyscy* są identyczni. *Człowiek ma takie znaczenie, ponieważ jest człowiekiem*, a nie dlatego, że jest żydem, katolikiem, protestantem, Niemcem, Włochem itd. [że przynależy do takiej czy innej wspólnoty narodowej lub religijnej – *J.K.-K.*][105].

Proszę zobaczyć, człowiek jako pojęcie – to konkretne, mające konkretną rzeczywistość – nie wyskakuje z głowy teoretyka jak Atena z głowy Zeusa. To pojęcie jest możliwe dzięki pewnemu rozwojowi społecznemu, dzięki pewnym stosunkom pracy, dzięki abstrakcji, która rodzi się z tych stosunków pracy i zostaje przeniesiona na relacje międzyludzkie i rodzi zdolność do ujęcia Ja jako czegoś nie partykularnego, tylko ogólnego. To jest dopiero ten podmiot prawa. Dlatego dopiero po omówieniu systemu potrzeb Hegel zaczyna mówić o wymiarze sprawiedliwości. Dopiero kiedy wykształcą się potrzeby, pojawia się również potrzeba prawa, mówi Hegel. Gdybyśmy popatrzyli na to z perspektywy historycznej – Deklaracja praw człowieka i obywatela, w ogóle koncepcja praw człowieka, człowieka jako takiego… Za chwilę będziemy mówić o Arendt, która będzie nam przypominać, że przecież w klasycznych porządkach greckich człowiek jako taki nie ma żadnych praw[106] – prawa mają obywatele, *polis*. Tymczasem Hegel mówi: zgadza się, bo musiało nastąpić przewartościowanie w wytworzeniu się zupełnie nowej etyczności, pojawienie się nowoczesnej ekonomii, pojawienie się wolnego rynku, abstrakcyjnych stosunków pracy i produkcji, żeby możliwe stało się pojęciowe ujęcie człowieka jako kogoś ogólnego, kto ma ogólne prawa. To nie jest wymysł, to nie spada z nieba idei – to jest efekt pewnego procesu rozwoju społecznego.
W tym kontekście Hegel zaczyna mówić o prawie, o wymiarze sprawiedliwości. Mówi o tym, że prawo musi zawierać ogólne określenia, musi być powszechnie znane. Wraca do omówionej wcześniej koncepcji przestępstwa. O tym już mówiliśmy w zeszłym tygodniu[107] – że również przestępstwo staje się czymś ogólnym. Teraz proszę zobaczyć, chyba jest już wszystko jasne: przestępstwo uderza ogólnie w człowieka jako podmiot pewnych praw, dlatego samo jest czymś w pewnym sensie ogólnym i reakcja na nie też musi być ogólna. Całe prawo reaguje w imieniu całej wspólnoty politycznej. Mówiliśmy

[105] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*…, s. 206 (§ 209).
[106] Por. wykład 22 z 19.05.2020, punkt 22.7.
[107] Kloc-Konkołowicz odwołuje się tu do wykładu z 21.04.2020, którego pełny tekst nie został uwzględniony w niniejszym wydaniu. Por. *Nota edytorska*, s. 26–28, *Tabela chronologii nagrań*, s. 55–56. W kwestii heglowskiej koncepcji przestępstwa por. wykład 18 z 23.03.2021, punkt 18.12.

o tym, że te stabilne społeczeństwa, mocno oparte na prawie, mogą paradoksalnie pozwolić sobie na łagodniejsze kary nawet wobec bardziej szkodliwego – można już teraz powiedzieć: społecznie – czynu, bo uderzającego właśnie nie tylko w partykularną jednostkę, ale w tej jednostce także w każdego człowieka, który ma takie same prawa. O tym już mówiliśmy, więc nie będę tego powtarzał.
Pozwolę sobie państwu przytoczyć pewien bardzo interesujący cytat o stanie prawniczym. W imieniu Hegla z góry przepraszam prawników i studentów prawa. Ale tak na poważnie, to oczywiście nie ma za co przepraszać, to jest po prostu opis tego, co już wtedy, te dwieście lat temu, zaczynało być rzeczywistością, a naszą rzeczywistością jest już w dużym stopniu:

> Jeśli znajomość prawa, wskutek właściwości tego, co stanowi ustawę w całym jej zasięgu, a następnie znajomość procedury rozpraw sądowych i możliwość dochodzenia prawa staje się *własnością* pewnego wyodrębniającego się (także dzięki terminologii, która dla tych, o czyje prawo chodzi, jest językiem obcym) [prawo stało się dla nas, nowoczesnych ludzi, językiem obcym; niby mamy prawa, ale nie wiemy tak do końca, co się tam mówi – *J.K.-K.*] stanu [prawniczego – *J.K.-K.*], to członkowie społeczeństwa obywatelskiego, którzy w zdobywaniu środków utrzymania zdani są na *swoją własną działalność*, na *swoją własną wiedzę i wolę*, trzymani są jako *obcy* nie tylko w odniesieniu do tego, co jest ich najbardziej osobistą i własną rzeczą, lecz także w odniesieniu do zawartego w tym pierwiastka substancjalnego i rozumowego, w odniesieniu do *prawa*, i oddani zostają pod *kuratelę*, a nawet pewnego rodzaju poddańczą zależność od tego stanu. Jeśli mają nawet prawo być obecni w sądzie cieleśnie, przyjść na własnych *nogach* […] [nie są – *J.K.-K.*] w nim […] obecni *duchowo* [bo nie wiedzą, co się do nich mówi – *J.K.-K.*] […][108].

Te słowa Hegel jeszcze bardzo zabawnie uzupełnia:

> Stan prawniczy, który posiada szczegółową znajomość prawa, uważa ją często za swój monopol […] [Proszę teraz posłuchać: – *J.K.-K.*] Ale tak jak człowiek nie musi być szewcem, aby wiedzieć, czy but pasuje do jego nogi, tak nie musi w ogóle uprawiać rzemiosła, aby znać się na rzeczach stanowiących przedmiot powszechnego zainteresowania. Prawo dotyczy wolności, tej najgodniejszej i najświętszej sprawy człowieka, toteż on sam musi prawo znać, o ile ma być ono dla niego obowiązujące[109].

Można powiedzieć, że Hegel dostrzega tu pewien problem polegający na tym, że tak jak wszystkie rodzaje pracy i usług partykularyzują się i specjalizują, tak specjalizuje się również stan prawniczy, więc to jest proces naturalny. Hegel to widzi, oczywiście rozumie i akceptuje. Problem polega jednak na tym, że prawo jako wyraz wolności jest u Hegla tym, co najświętsze dla każdej jednostki. A w takim razie, jeżeli jednostka

[108] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*…, s. 222 (§ 228).
[109] Tamże, s. 405 (uzupełnienie do § 215).

przestaje rozumieć język prawa, to można powiedzieć, że przestaje rozumieć język swojej obiektywnej wolności i to już jest problem.
To jest odkrycie takiego integracyjnego społecznie wymiaru prawa. Habermas w swojej teorii prawa będzie mówił, że prawo jest nie tylko narzędziem, medium regulacji interesów gospodarczych, ale też takim transformatorem, który ma zapewniać to, że sieć społecznej integracji się nie rwie[110]. Do tego jednak prawo musi móc być traktowane, jak już sobie to kiedyś mówiliśmy, nie tylko technicznie czy instrumentalnie, ale też z perspektywy – jak to mówił pięknie Kant – prawodawcy, stanowiącego prawo, czyli performatywnie, jak mówi Habermas[111]. Do tego potrzebne jest zrozumienie prawa jako zapisu naszej wolności. To jest bardzo ciekawa i niesłychanie nowoczesna refleksja.

19.25 Hegel: nieskończony rozwój potrzeb, cz. 3: problem biedy

I teraz, proszę państwa, to wszystko, co powiedziałem, ten proces nieustannego mnożenia potrzeb, ich różnicowania, ich wydelikacenia, generowania luksusu jest jednocześnie, mówi Hegel, procesem wyłaniania się coraz większej nędzy[112]. To jest druga strona medalu. Dlaczego tak się dzieje? Ponieważ ten różnicujący się system potrzeb i sposobów zaspokajania tych potrzeb wspiera coraz większe zróżnicowanie pracy, a przez to też jej coraz bardziej abstrakcyjny charakter. A jak mówi Hegel, kiedy praca staje się coraz bardziej abstrakcyjna, pojawia się cała klasa ludzi pracujących, którzy wykonując tę abstrakcyjną pracę, zarabiają coraz mniej i staczają się w kierunku ubóstwa.

Znów to nie Marks, ale właśnie Hegel pierwszy widzi związek między typowo kapitalistycznym sposobem produkcji i pracy a pojawieniem się fenomenu bezrobocia i biedy, który jest bezpośrednio związany z abstrakcyjnością pracy i z jej mechanizacją. Gdy człowiek może już wsunąć maszynę między siebie a przyrodę, zaczyna brakować miejsc pracy.

Widzą państwo absolutną rewolucyjność tego ujęcia. Hegel, w przeciwieństwie do wielu innych teoretyków, nie sądzi zatem, że bieda, niedostatek i nędza są bagażem przednowoczesnych stosunków, niesionym wciąż jeszcze mimo rozwoju nowoczesności, tylko że jest to bezpośredni skutek rozwoju nowoczesności, który skądinąd ocenia pozytywnie. Ale niezależnie od tej pozytywnej oceny dostrzega negatywną stronę tego procesu. Hegel sądzi jednak, że można temu zaradzić. Że sama nowoczesność, samo społeczeństwo obywatelskie, które opisuje, przez pewne mechanizmy samoregulacji jest w stanie przynajmniej do pewnego stopnia poradzić sobie z problemem nędzy i bezrobocia.

[110] Por. Jürgen Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie*…, s. 97.
[111] Por. wykład 11 z 12.01.2021, punkt 11.13.
[112] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*…, s. 197 (§ 195).

19.25* Uzupełnienie (fragment wykładu z 28.04.2020)

Chciałbym państwu w przyszłym tygodniu opowiedzieć o korporacji. Dzisiaj jeszcze krótko o policji. Policja i korporacja to u Hegla są dwie instytucje nie państwa, tylko społeczeństwa obywatelskiego. Dlatego niektórzy mówią, że Hegel jako jeden z pierwszych wpada na pomysł samoregulacji tego społeczeństwa[113]. Policja, zdaniem Hegla, ma nie tylko dbać o nasze bezpieczeństwo nocą na ulicy, ale też ma nas zabezpieczać od strony – jak byśmy dzisiaj powiedzieli – socjalnej. Przykładowo, przez regulację cen towarów najbardziej powszechnego użytku, bo – jak mówi Hegel: „przez publiczne wystawianie towarów najbardziej powszechnego codziennego użytku, proponuje się je nie […] indywiduum konkretnemu […], lecz […] indywiduum ogólnemu […]"[114]. Ktoś się oburzy i powie: to jest jednak jak w *Zamkniętym państwie handlowym* Fichtego – ale właśnie nie[115]. Proszę sobie pomyśleć: w Polsce, w krajach Unii Europejskiej regulowane są na przykład ceny energii. Dlaczego? Bo korzystają z niej wszyscy, a nie tylko pojedynczy użytkownicy. Towary najbardziej powszechnego użytku muszą podlegać pewnej kontroli, bo wszyscy mają prawo z nich korzystać. O to tutaj właśnie chodzi Heglowi. Kogoś może dziwić, dlaczego policja ma wykonywać takie funkcje socjalne. Hegel odwołuje się, jak twierdzą niektórzy, do źródłosłowu, do owej *polis* – tu chodzi o pewną wspólnotę. To jest niezwykle ciekawe: Hegel uważa, że policja rozumiana tylko jako siła reaktywna, wkraczająca wtedy, kiedy następuje naruszenie prawa – a ono często następuje z powodu niedostatku – jest charakterystyczna dla modelu państwa zewnętrznego, które rozumie się tylko jako państwo dbające o własność, jako tego liberalnego nocnego stróża. Tymczasem Hegel mówi: ale to nie tak, społeczeństwo obywatelskie jest zobowiązane do zabezpieczania jednostek. Dlaczego? Społeczeństwo obywatelskie, wyrywając nas – taka plastyczna metafora – z jedności rodziny, żądając od nas pracy na rzecz tego społeczeństwa, jednocześnie zobowiązuje się do niesienia nam pomocy, kiedy my nie z własnej winy nie możemy tej pracy świadczyć[116]. Tu bardzo wyraźnie Hegel mówi coś takiego: można powiedzieć, że to rodzina jest przede wszystkim odpowiedzialna za los swoich członków. Jeżeli członek rodziny zachoruje, jest niezdolny do pracy, rodzina ma mu nieść pomoc. Ale według Hegla nie na tym polega nowoczesne społeczeństwo. Skoro społeczeństwo obywatelskie wyrwało nas z rodzin, uczyniło nas wszystkich niejako synami i córkami – tam jest taka metafora: wszyscy jesteśmy niejako synami i córkami społeczeństwa obywatelskiego[117] – to ma obowiązek pomóc nam wtedy, kiedy wypadamy poza ową grę rynkową, poza ten obszar, bo na przykład jesteśmy chorzy. Tu pojawia się zatem socjalna funkcja właśnie nie państwa, ale społeczeństwa obywatelskiego. Polityka socjalna okazuje się elementem takiej właśnie autoregulacji społeczeństwa obywatelskiego. Tutaj, w tym kontekście, pojawia się problem biedy, problem nie tylko ekonomiczny, ale też polityczny

[113] Szerzej o roli korporacji por. wykład 20 z 05.05.2020, punkty 20.4–20.6.

[114] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*…, s. 225 (§ 236).

[115] Por. wykład 14 z 23.02.2021, punkty 14.14–14.15.

[116] Poniższa rekonstrukcja por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*…, s. 226–227 (§ 238–240).

[117] Dokładnie: „indywiduum okazuje się *synem społeczeństwa obywatelskiego* […]" (tamże, s. 227 [§ 238]).

> i kulturowy, niezwykle ciekawie przez Hegla omawiany, o którym powiemy już sobie w przyszłym tygodniu.

O tym opowiem państwu przy następnym spotkaniu i na tym sobie też zamkniemy nasze spotkania z Heglem. Będę zatem mówił o tych instytucjach, które tutaj mają odegrać taką rolę samoregulującą, to znaczy o policji i o korporacji. Marks, który jak państwo widzą, już nam się tutaj narodził, już jest z nami, przysłuchuje się uważnie tym odkryciom Hegla. Marks tego heglowskiego przekonania, że to obywatelskie, kapitalistyczne, nowoczesne społeczeństwo jest w stanie samo poradzić sobie jakoś z tym wyzwaniem, już podzielać nie będzie. Na tym właśnie polega jego krytyka Hegla. Ale jak państwo widzą, bez dogłębnego zrozumienia filozofii i teorii społecznej Hegla naprawdę trudno zrozumieć stanowisko Marksa.

O tym, dlaczego abstrakcyjna praca staje się nie tylko sposobem pracy właśnie, ale także matrycą relacji międzyludzkich – nie Marks to mówi jako pierwszy, mówi to Hegel – i w jaki sposób te wspomniane instytucje policji i korporacji mają radzić sobie ze zjawiskiem bezrobocia i nędzy, o tym wszystkim opowiem państwu nie za tydzień tym razem, ale za dwa tygodnie, ponieważ dzisiaj mamy ostatni wykład przed przerwą wielkanocną. Spotykamy się zatem za dwa tygodnie.

Proszę państwa, znowu, kolejne Święta w takich okolicznościach mało optymistycznych. Przede wszystkim ograniczających chyba możliwości spotkania z bliskimi. Ale mimo wszystko życzę państwu spokoju ducha, uśmiechu, odpoczynku. Proszę się odprężyć, proszę przestać myśleć o tym wszystkim, co się dzieje wokół nas, odpocząć i widzimy się za dwa tygodnie. Kończymy spotkanie z Heglem, zaczynamy spotkanie z Marksem, potem ze szkołą frankfurcką. Serdecznie państwu za dzisiejsze spotkanie dziękuję i do zobaczenia za dwa tygodnie.

†

Od redakcji: Na tym kończy się ostatni nagrany wykład. Profesor Jakub Kloc-Konkołowicz zmarł niespodziewanie 14 kwietnia 2021 roku. Kolejne wykłady publikujemy na podstawie nagrań z poprzedzającego roku, tzn. z semestru letniego roku akademickiego 2019/20.

wykład 20 Hegel (VI) Marks (I) 05.05.2020

20.1 Hegel: problem biedy, cz. 1: rekapitulacja – 20.2 Hegel: problem biedy, cz. 2: wymiar ekonomiczny, kulturowy i polityczny – 20.3 Hegel: problem biedy, cz. 3: kolonializm jako odpowiedź – 20.4 Hegel: problem biedy, cz. 4: korporacje jako odpowiedź – 20.5 Hegel: korporacje a nowoczesne przemiany pojęcia honoru – 20.6 Hegel: korporacja i rodzina dwoma filarami państwa – 20.7 Hegla koncepcja nowoczesnego państwa – 20.8 Hegel a Kant: ogólność i szczegółowość w nowoczesnym państwie – 20.9 Hegla koncepcja patriotyzmu – 20.10 Hegel: solidarność cnotą obywatelską w państwie – 20.11 Marks: fetyszyzm towarowy, cz. 1 – 20.12 Benjamin: kapitalizm jako religia – 20.13 Marks: fetyszyzm towarowy, cz. 2 – 20.14 Marks: zjawisko pieniądza

Witam państwa bardzo serdecznie na kolejnym wykładzie z filozofii społecznej. W naszym ostatnim wykładzie dotarliśmy do kręgu zagadnień, które pozwoliłem sobie nazwać socjalnymi u Hegla, przede wszystkim mając na myśli zjawisko biedy i ściśle związanego z nią czy będącego najczęściej jej przyczyną bezrobocia[1]. Powiedzieliśmy sobie, że Hegel jest jednym z pierwszych, jeśli nie pierwszym wśród wielkich filozofów, który ten związek między bezrobociem a biedą nie tylko rozważa, ale odnosi do najbardziej fundamentalnych kategorii swojej filozofii – filozofii praktycznej, filozofii ducha obiektywnego. Dzisiaj chciałbym państwu jeszcze trochę opowiedzieć o tych problemach oraz o instytucji korporacji, tak jak ją Hegel opisuje, o próbach teoretycznego, filozoficznego zmagania się z problemem biedy, niedostatku, bezrobocia. A także

[1] Kloc-Konkołowicz odnosi się tutaj do nagrania z 28.04.2020 r. – przytoczonego w niniejszym opracowaniu wyłącznie w formie uzupełnień do poprzednich wykładów – które tematycznie w dużej mierze pokrywa się z wykładem 19 z 30.03.2021. Por. *Nota edytorska*, s. 26–28; *Tabela chronologii nagrań*, s. 55–56.

parę słów dosłownie poświęcić heglowskiemu państwu. Nie mamy czasu, żeby jakoś bardziej szczegółowo się tym zajmować, choć szkoda. Podobnie jak szkoda, że nie starczy nam czasu na wyjaśnienie takich kwestii, jak relacja państwa, religii i nauki, zjawisko opinii publicznej, o której Hegel sporo i bardzo ciekawie pisze, a także relacje międzypaństwowe, w tym problem wojny. Dzisiaj chciałbym też powiedzieć państwu parę słów o młodym Marksie w kontekście jego polemiki z podstawowymi kategoriami heglowskimi, przede wszystkim z kategorią uznania, z tym, jak Hegel operuje tą kategorią i jak ją łączy ze sferą ekonomiczną, ze zjawiskiem pracy. Tutaj Marks, jak sądzę, wyraźnie mówi Heglem, ale przeciwko Heglowi. O tym sobie dzisiaj opowiemy.

20.1 Hegel: problem biedy, cz. 1: rekapitulacja

Jak sobie powiedzieliśmy, zdaniem Hegla kwestie socjalne pojawiają się i są jako takie identyfikowane właśnie w nowoczesnym społeczeństwie obywatelskim[2]. Według Hegla bieda nie jest jakimś osadem czy pozostałością z czasów przedindustrialnych, przedkapitalistycznych – ona nieustannie towarzyszy temu mnożeniu ludzkich potrzeb, mnożeniu sposobów ich zaspokajania i związanym z tym zjawiskom podziału i systematyzacji pracy i przede wszystkim zjawisku pracy abstrakcyjnej. To właśnie praca abstrakcyjna, zdaniem Hegla, prowadzi z jednej strony do ogromnego podniesienia wydajności pracy, do nieprawdopodobnego i bezprecedensowego w sensie historycznym nagromadzenia towarów i usług – a zatem takiego zewnętrznego bogactwa społeczeństwa obywatelskiego – a z drugiej strony przez wytworzenie się całej klasy produkującej, wytwarzającej, którą Marks za chwilę określi jako klasę robotniczą, prowadzi do zepchnięcia całej grupy społecznej w otchłań niedostatku, nędzy. Także w wymiarze, jak się za chwilę przekonamy, kulturowym.

Zacząłem też mówić o tym, że Hegel przede wszystkim odnosi się do owej idei, że to rodzina, której jesteśmy członkami – przecież nie przestaliśmy nimi być w momencie, kiedy Hegel zaczął patrzeć na nas także jako na podmioty wolnego rynku i obywateli społeczeństwa czy państwa – zobowiązana jest, tak sobie myślimy przecież do dziś, do troski o swojego członka, który nie jest zdolny utrzymać się sam dzięki swojej pracy, choćby z powodu tego, że jest chory i do tej pracy niezdolny. Hegel powiada: tak, rzeczywiście tutaj rodzina powinna nieść pomoc, ale nie ona przede wszystkim. Jak państwo pamiętają, sugeruje on coś takiego: skoro społeczeństwo obywatelskie niejako zabrało te jednostki z rodzin, uczyniło je podmiotami pomnażania własnego bogactwa, własnych zasobów, to zaciągnęło u nich dług i musi go spłacić wtedy, kiedy te

[2] Por. wykład 19 z 30.03.2021, punkt 19.25.

jednostki nie są w stanie zadbać o swoją subsystencję[3]. A co za tym idzie, to nie jakaś spontaniczna, zależna od dobrej woli konkretnych jednostek działalność charytatywna ma być tutaj głównym źródłem niesienia pomocy, tylko instytucje i procedury samego społeczeństwa obywatelskiego i państwa. Na tym w zeszłym tygodniu skończyliśmy rekapitulację heglowskich poglądów na te kwestie.

20.2 Hegel: problem biedy, cz. 2: wymiar ekonomiczny, kulturowy i polityczny

Chciałbym dzisiaj zacząć od odczytania fragmentów odnoszących się już bezpośrednio do zagadnienia biedy i niedostatku. Hegel powiada tak – to jest paragraf 243 *Zasad filozofii prawa*, bo o tym dziele sobie opowiadamy:

> Dzięki temu, że związek między ludźmi, wynikający z ich potrzeb i sposobów przygotowywania i dostarczania środków do ich zaspokojenia, nabiera *charakteru ogólnego*, rośnie po jednej stronie *nagromadzenie bogactw* (gdyż z tej podwójnej ogólności czerpie się bardzo duże zyski), podobnie jak po drugiej stronie wzrasta *jednostkowość* i *ograniczoność* pracy szczegółowej, a wraz z tym *zależność* i *nędza* przypisanej do tej pracy klasy, z czym wiąże się niezdolność do odczuwania i do korzystania z szerszych zdolności, a szczególnie z duchowych korzyści, jakie daje społeczeństwo obywatelskie[4].

Mamy tutaj całą koncepcję wykluczenia społecznego. Nie chodzi tu tylko o życie i przeżycie, nie tylko o ową subsystencję, o przetrwanie w wymiarze ekonomicznym, zaspokojenie podstawowych potrzeb, ale także o aspekt kulturowego wykluczenia ludzi, którzy przez brak pracy, brak zasobów, majątków i środków finansowych nie mogą uczestniczyć w tym, co Hegel nazywa duchowymi korzyściami, które płyną ze społeczeństwa obywatelskiego, a zatem na przykład w zdobywaniu wykształcenia, w korzystaniu z dóbr kulturalnych i tak dalej[5].

W kolejnym fragmencie zaczyna Hegel zastanawiać się nad tym, jakiego rodzaju środki mogą zostać zastosowane, aby to nowoczesne społeczeństwo obywatelskie poradziło sobie z wyzwaniem biedy. Rozważa różne możliwe do zastosowania środki. Proszę posłuchać, paragraf 245, gdzie Hegel – który jest filozofem spekulatywnym, lubuje się w złożonych konstrukcjach – przemawia nagle językiem niesłychanie pragmatycznym:

---

[3] Por. tamże, uzupełnienia 19.25* i 19.4*. W kwestii terminu „subsystencja" zob. wykład 9 z 15.12.2020, przyp. 63.

[4] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. Adam Landman, PWN, Warszawa 1969, s. 229 (§ 243).

[5] Por. wykład 19 z 30.03.2021, punkt 19.22.

> Gdyby na klasę bogatszą nałożono bezpośredni ciężar utrzymywania staczającej się do ubóstwa masy na poziomie przyzwoitego sposobu życia[6]

– czyli mamy podatek dla najbogatszych. To jest pierwszy pomysł i to jest jakiś pomysł, nałożyć na najbogatszych, najbardziej uprzywilejowanych bezpośredni podatek –

> albo gdyby w jakimś innym majątku publicznym (bogate szpitale, fundacje, klasztory) znalazły się bezpośrednie środki do tego celu, to utrzymanie biednych zostałoby zapewnione w postaci niezapośredniczonej przez pracę, co byłoby przeciwne zasadzie społeczeństwa obywatelskiego oraz poczuciu samodzielności i honoru członków tego społeczeństwa[7].

Proszę zobaczyć, że gdybyśmy poszukali tych środków do zaspokojenia potrzeb owej najbiedniejszej klasy w majątku najbogatszych czy różnych instytucji, fundacji, klasztorów i tak dalej, to – mówi Hegel – taka bezpośrednia dotacja pomijałaby to medium pracy. A mówiliśmy sobie i chyba było to bardzo wyraźnie widoczne, że właśnie w *Zasadach filozofii prawa* pokazuje Hegel, iż uznanie – to, które wcześniej w *Fenomenologii ducha* opisywał w dość abstrakcyjnym czy modelowym wymiarze – tutaj w nowoczesnym, kapitalistycznym społeczeństwie konkretyzuje się zawsze za pośrednictwem pracy[8]. Zdobywamy sobie uznanie za pośrednictwem wykonywanej pracy. Tutaj pracy by nie było przy takiej bezpośredniej finansowej dotacji i to w tym sensie jest problem. Dalej:

> albo gdyby to utrzymanie było zapośredniczone przez pracę (przez danie okazji do pracy)[9],

czyli gdybyśmy jednak uwzględnili pracę, jak to się dzisiaj mówi ładnie, przez tworzenie miejsc pracy. Są często nawet takie państwowe programy tworzenia miejsc pracy – przy okazji wielkich kryzysów często takie właśnie kroki się podejmuje. Nawet dzisiaj są przez państwa podejmowane takie kroki. A zatem nie przez jakieś bezpośrednie dotacje, tylko przez ułatwianie tworzenia miejsc pracy. Pisze Hegel dalej tak:

---

[6] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 230 (§ 245). Następujące tu kolejne fragmenty cytatu w oryginale stanowią jednolity wywód paragrafu 245.

[7] Tamże.

[8] Por. wykład 19 z 30.03.2021, punkt 19.24; wykład 15 z 02.03.2021, punkt 15.20; a także punkt 20.5 niniejszego wykładu.

[9] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 230 (§ 245).

> to masa produktów powiększałaby się, a przecież ich nadmiar oraz brak takich konsumentów, którzy sami w pewnej mierze zajmują się produkcją, stanowi właśnie owo zło, które w ten dwojaki sposób tylko się powiększa[10].

To wszystko, co często jest krytykowane, że tworzenie miejsc pracy kosztuje i że ostatecznie jednak bilans niekoniecznie wychodzi in plus, Hegel dostrzega i wymienia, można powiedzieć, co najmniej dwa możliwe rozwiązania i – zwróćcie państwo uwagę – za każdym razem mówi: no tak, ale to nie do końca działa. W związku z tym pisze:

> Przejawia się w tym ten fakt, że społeczeństwo obywatelskie przy całym *nadmiarze bogactw nie jest dość bogate*[11].

To bardzo ładne: społeczeństwo obywatelskie jest bardzo bogate, ale nie jest dość bogate,

> tzn. nie posiada w należącym do niego majątku dostatecznie dużo, aby zapobiec nadmiarowi ubóstwa […][12].

Ten paradoks, że z jednej strony mamy nagromadzenie bogactw, a jednak z drugiej strony okazuje się ich za mało, aby zapobiec powstawaniu ubóstwa –

---

[10] Tamże.

[11] Tamże.

[12] Tamże. Na nagraniu, przytaczając ten fragment tekstu Hegla, Kloc-Konkołowicz pominął zakończenie zdania „[aby zapobiec nadmiarowi ubóstwa] i wytwarzaniu się motłochu". Jednakże w notatkach do niniejszego wykładu można znaleźć także odwołanie do uzupełnienia do § 244, gdzie kwestia motłochu jest omówiona bardziej szczegółowo. Ponieważ pominięcie tego zagadnienia było prawdopodobnie efektem wyłącznie presji czasowej, przytaczamy tutaj fragment tego uzupełnienia: „Ubóstwo samo w sobie nie spycha nikogo do poziomu motłochu; motłoch powstaje dopiero dzięki łączącej się z ubóstwem postawie, dzięki wewnętrznemu oburzeniu na bogatych, na społeczeństwo, na rząd itd. Następnie wiąże się z tym ta okoliczność, że człowiek zdany na przypadkowość, staje się lekkomyślny i ma wstręt do pracy, tak jak np. neapolitańscy *lazzaroni*. Prowadzi to do wytworzenia się w motłochu zła, polegającego na tym, że nie uważa on za punkt honoru zdobywania pracą środków utrzymania, a mimo to występuje z pretensją, że otrzymywanie tych środków jest jego prawem. Wobec przyrody nie może żaden człowiek zgłaszać swych praw; w takim stanie jednak jak społeczeństwo, każdy niedostatek przejmuje od razu formę niesprawiedliwości wyrządzonej tej czy innej klasie. Ważne zagadnienie, w jaki sposób zaradzić ubóstwu, jest zagadnieniem poruszającym i nękającym głównie społeczeństwo nowoczesne" (tamże, s. 411 [uzupełnienie do § 244]). Warto zwrócić uwagę, że Hegel w przytoczonym fragmencie nawiązuje do przykładu *lazzaroni*, który pojawił się wcześniej w pismach Fichtego. Por. wykład 13 z 26.01.2021, punkt 13.19.

za chwilę będziemy mówić o tym, jak patrzy na to Marks. Także w *Dialektyce oświecenia*, o której wkrótce będziemy sobie opowiadać, ta refleksja się pojawia: jak to jest możliwe?[13] To jest pewien paradoks. Kolejny paradoks społeczeństwa obywatelskiego. Hegel jest filozofem sprzeczności: rozwój społeczny, o którym w zeszłym tygodniu mówiłem, mnożenie się potrzeb, różnych sposobów ich zaspokajania, wytwarzanie się luksusu Hegel ocenia pozytywnie[14], ale jednocześnie widzi ten rozwój w kategoriach sprzeczności. Te sprzeczności ujawniają się tutaj z niesłychaną mocą.

20.3 Hegel: problem biedy, cz. 3: kolonializm jako odpowiedź

Co się w takim razie dzieje w następstwie owych sprzeczności? W kolejnym paragrafie mówi Hegel tak:

> Społeczeństwo obywatelskie zmuszone jest na skutek tej własnej dialektyki wyjść poza siebie – przede wszystkim poza to oto *określone* społeczeństwo – aby na zewnątrz siebie, wśród innych narodów […] szukać sobie konsumentów, a tym samym niezbędnych środków utrzymania[15].

Kolonizacja. To jest dziewiętnasty wiek – Hegel postrzega kolonizację jako konsekwencję tej wewnętrznej sprzeczności społeczeństwa obywatelskiego. Nowoczesne, rozwijające się, industrialne i kapitalistyczne narody dlatego właśnie stają się podmiotami kolonizacji, że w ten sposób usiłują zaradzić wewnętrznemu problemowi wytwarzania się całych grup społecznych, które osuwają się w biedę i niedostatek. Warto przeczytać heglowskie uzupełnienie tej kwestii, żebyście państwo nie myśleli sobie, że Hegel postrzega kolonizację jako coś pozytywnego. Otóż Hegel powiada, że ten ruch kolonizacji nie może odbywać się w nieskończoność:

> Na społeczeństwo obywatelskie działają siły popychające je do zakładania kolonii. Już sam przyrost ludności pociąga za sobą takie skutki. […] [Ale, taka jest puenta: – *J.K.-K.*] Samo przyznanie wolności koloniom okazuje się najbardziej korzystne dla państwa macierzystego, podobnie jak danie wolności niewolnikom jest najbardziej korzystne dla pana[16].

[13] Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, IFiS PAN, Warszawa 1994, s. 54–56.

[14] Por. wykład 19 z 30.03.2021, punkty 19.21–19.22.

[15] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*…, s. 231 (§ 246).

[16] Tamże, s. 411–412 (uzupełnienie do § 248).

To jest oczywiście ten historyczny moment, w którym niektóre kolonie już się uniezależniają, i Hegel powiada, że nie może być nic lepszego dla państwa macierzystego, dla metropolii, niż właśnie przyznanie koloniom wolności.

Jaka jest więc funkcja kolonii? Oprócz tej funkcji bezpośrednio ekonomicznej, o której Hegel wie, eksploatacji terenów, szukania odbiorców dla własnych produktów, jest nią przede wszystkim umożliwienie masom ludności, które w państwie macierzystym spadły poniżej pewnego poziomu egzystencji, przekształcenia się w nowe społeczeństwo obywatelskie[17]. Kolonie to jest metoda na wytworzenie nowego społeczeństwa obywatelskiego dla warstw, które z tego dotychczasowego społeczeństwa obywatelskiego wypadają. Jak państwo wiedzą, historycznie jest to możliwie najtrafniejszy opis, a jednocześnie Hegel znowu wie, że to nie jest idealna metoda. To nie jest tak, że nagle odkrył: jest metoda na biedę, niedostatek – to są kolonie! Nie, to jest pewna furtka, pewna ucieczka od tego problemu, ale to nie jest jego rozwiązanie, ponieważ, jak się domyślamy, w koloniach dzieje się to samo, gdy one się już uniezależnią – w nich także na skutek wewnętrznego rozwoju prędzej czy później pojawi się problem niedostatku i biedy, z którym trudno będzie sobie poradzić.

W tym kontekście Shlomo Avineri zwraca w swojej książce uwagę, zresztą jak wielu różnych autorów, na pewną uczciwość intelektualną Hegla[18]. Hegel po prostu powiada: ja nie widzę dobrego rozwiązania dla tego problemu. Problem biedy, bezrobocia jest problemem trapiącym nowoczesne społeczeństwa. One próbują sobie z nim radzić na różne sposoby, lepsze czy gorsze, ale zdaje się, że do końca sobie z nim poradzić nie mogą. Hegel zatrzymuje się tutaj i powiada, że jest to po prostu wewnętrzna sprzeczność rozwoju. To jest druga, ciemniejsza strona owej abstrakcyjności procesów pracy.

20.4 Hegel: problem biedy, cz. 4: korporacje jako odpowiedź

Jakimś trwalszym rozwiązaniem, które Hegel sugeruje w tym kontekście, jest korporacja. Hegel rozumie korporacje w nowoczesny sposób jako pewnego rodzaju stowarzyszenia, zrzeszenia, przede wszystkim osób zajmujących się tym samym sposobem zarabiania na życie, produkcji, świadczenia pewnych usług[19]. To są takie korporacje zawodowe, pewnie później także związki zawodowe, stowarzyszenia, zrzeszenia. Dzisiaj, mając na myśli to rozumienie

[17] Por. tamże, s. 232 (§ 248).

[18] Por. Shlomo Avineri, *Hegla teoria nowoczesnego państwa*, tłum. Tomasz Rosiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 192–193.

[19] Poniższa rekonstrukcja por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*…, s. 412–413 (uzupełnienie do § 255).

cechowe, średniowieczne, często się te korporacje odsądza od czci i wiary, ale Hegel powiada: ja nie to mam na myśli, lecz pewnego rodzaju stowarzyszenia obywateli, podmiotów społeczeństwa obywatelskiego i rynku, które mają sobie nawzajem nieść pewnego rodzaju pomoc, otaczać jednostki siecią socjalnego zabezpieczenia. Członkiem korporacji zostaje się ze względu na szczegółowe umiejętności – dzisiaj byśmy powiedzieli: ze względu na charakter działalności zawodowej. Jak państwo wiedzą, w nowoczesnych społeczeństwach, w nowoczesnych państwach, na różnych szczeblach i w różnych wymiarach, istnieje bardzo wiele tak rozumianych korporacji, także i przede wszystkim w wymiarach zawodowych.

I teraz: na czym polega doniosłość instytucji korporacji? Z jednej strony wyprowadziliśmy sobie to jako pewną odpowiedź na problem biedy i niedostatku, na problem bezrobocia, bo korporacja ma wspierać swoich członków w sytuacji, gdyby borykali się z brakiem zatrudnienia. Z drugiej strony natomiast funkcją korporacji jest filtrowanie egoistycznych interesów. Mówiliśmy wcześniej o tym, że rodzina jest takim miejscem, w którym egoistyczne interesy się siłą rzeczy stępiają, muszą zostać zredukowane, każdy musi się trochę wycofać z partykularności i w tym sensie każdy w rodzinie jest wychowywany[20]. Tak i tutaj ten indywidualny, egoistyczny interes, łącząc się z interesem szerszej grupy zawodowej, staje się bardziej ogólny. Jak państwo wiedzą, to wznoszenie się ku ogólności w ogóle jest ruchem społeczeństwa obywatelskiego i w korporacji dobrze to widać. Pomyślcie sobie państwo jakieś korporacje zawodowe, jakieś stowarzyszenie pracodawców, pracobiorców, osób wykonujących dany zawód – te korporacje, stowarzyszenia zawodowe czy zrzeszenia, formułując pewne postulaty czy roszczenia w przestrzeni publicznej, często wypowiadają się już w imieniu całej grupy zawodowej. To już nie jest interes tej czy innej jednostki, to jest pewien interes i punkt widzenia całej określonej grupy, na przykład zawodowej – czy to będzie stowarzyszenie lekarzy, wykładowców akademickich czy jakiekolwiek inne. Ono formułuje swoje postulaty z perspektywy ogólności. No ale właśnie ta ogólność jest tutaj zawsze ograniczona, bo jest jednak partykularna. Trzeba na to patrzeć z tych dwóch stron, że korporacja, filtrując te szczegółowe i indywidualne interesy, doprowadza je do stanu pewnej ogólności, ale równocześnie ona nadal jest ograniczona. Ograniczona do czego? Właśnie do tej konkretnej grupy zawodowej, do tej perspektywy. To jest znowu coś, co my mamy na co dzień – gdy obserwujemy media, czytamy gazety i tak dalej, to słyszymy, co się dzieje w przestrzeni publicznej, kiedy dochodzi do jakichś określonych sporów czy gdy w ogóle pojawiają się jakieś zagadnienia czy problemy, wtedy pojawiają się też głosy takich czy innych grup zawodowych lub stowarzyszeń obywatelskich. To są już

[20] Por. wykład 19 z 30.03.2021, punkt 19.13.

głosy ogólne, a nie głosy jednostkowe, indywidualne, ale one zawsze są jednak partykularne w tym sensie, że to jest perspektywa tej, a nie innej grupy zawodowej lub obywatelskiej. Można by więc rzec, że korporacja uczy ogólności, jest szkołą ogólności, szkołą zapośredniczania indywidualnych interesów i potrzeb przez potrzeby innych członków tej korporacji. Ona uczy, ale właśnie tylko do pewnego momentu, to jest ograniczone – tak jak rodzina, tak i korporacja jest ograniczona tylko do pewnego kręgu osób. W przeciwieństwie do rodziny, ona już nie opiera się na uczuciu miłości, ale jednak do rodziny upodabnia ją to, że jest ograniczona, choć jest jednak o wiele większa niż rodzina.

20.5 Hegel: korporacje a nowoczesne przemiany pojęcia honoru

Pozwolę sobie państwu przeczytać stosowny fragment. Pisze Hegel o korporacji tak:

> Rodzina *ma* w korporacji nie tylko swą trwałą podstawę jako uwarunkowane przez *zdolności zapewnienie* jej środków utrzymania [*duch Befähigung bedingte Sicherung der Subsistenz – red.*], ma w niej nie tylko swój trwały *majątek* […], lecz zarówno jedno, jak i drugie jest dzięki korporacji czymś *uznanym* [znowu pojęcie uznania! – *J.K.-K.*], tak iż jej członek nie musi za pomocą żadnych dodatkowych *zewnętrznych zaświadczeń* udowadniać swoich umiejętności ani tego, że żyje i utrzymuje się na przyzwoitym poziomie […]. Tak samo jest rzeczą uznaną, że członek korporacji należy do pewnej całości, która sama jest członem ogólnego społeczeństwa, i że żywi on zainteresowanie dla bardziej nieegoistycznego celu tej całości i czyni o ten cel starania. W ten sposób członek korporacji ma *swój honor w stanie, do którego należy*[21].

W późniejszych wykładach berlińskich Hegel potwierdza rolę pojęcia uznania w obrębie korporacji, mówiąc o tym, że wszelkiego rodzaju tytuły zawodowe czy właśnie w korporacjach akademickich stopnie naukowe, jakieś dyplomy, uznanie kwalifikacji, kompetencji to są konkretne, namacalne formy uznania, które dokonują się właśnie w ramach korporacji, czyli tych zrzeszeń, stowarzyszeń zawodowych[22]. Tak należy rozumieć to przytoczone przed chwilą zdanie, że „członek korporacji ma swój honor w stanie, do którego należy".

[21] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 235 (§ 253).

[22] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1821/22 und 1822/23* (tenże, *Gesammelte Werke*, t. 26,2, red. Klaus Grotsch), Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und der Künste–Felix Meiner Verlag, Hamburg 2015, s. 760 (wiersze 4–13).

Honor nie jest tu już rozumiany w przednowoczesnym sensie jako kategoria wywodząca się bardziej ze świata odwagi i tego, co cechowało owego pana w dialektyce panowania i służebności, tego aktu narażenia własnego życia[23]. Tutaj honor, proszę zobaczyć, zostaje na nowo zdefiniowany dzięki pracy, dzięki umiejętnościom, zdolnościom i kompetencjom, które są uznane przez daną korporację, przez dane stowarzyszenie. Jeśli ktoś jako członek stowarzyszenia zawodowego uzyskuje pewne kompetencje w formie tytułu, stopnia, dyplomu, to to jest właśnie ta namacalna forma uznania. Dzięki udziałowi w takich stowarzyszeniach jednostka nie musi nieustannie udowadniać, że jest czymś, bo jest tutaj w namacalny sposób *uznawana* za pośrednictwem wykonywanej pracy i kompetencji do jej wykonywania.

W ramach uzupełnienia Hegel zaraz dodaje:

> Nie będąc członkiem pewnej […] korporacji […], jednostka pozbawiona jest *honoru swego stanu* i wskutek swojej izolacji jest ograniczona tylko do egoistycznej strony zajęcia przemysłowego, a jej utrzymanie [*Subsistenz* – *red*.] i używanie nie są niczym pewnym[24]. Dlatego też będzie ona dążyła do zdobycia *dla siebie uznania* przez zewnętrzne przedstawianie swych sukcesów w swoim zajęciu przemysłowym, przedstawianie, które jest nieograniczone […][25].

O co tu chodzi? Niektórzy widzą tu jedną z pierwszych krytyk postawy konsumpcyjnej. Hegel tak jakby sugerował, że nieustanne demonstrowanie swoich osiągnięć, sukcesów, bogactwa jest charakterystyczne właśnie dla jednostek izolowanych. Jednostka poruszająca się w ramach pewnego stowarzyszenia zawodowego, w ramach którego jest uznawana ze względu na swoje kompetencje, nie musi tych demonstracji nieustannie przeprowadzać. Jednocześnie w tej korporacji „[p]omoc, jaką ubóstwo otrzymuje, traci swój charakter przypadkowości oraz czegoś krzywdząco poniżającego […]"[26]. Proszę zobaczyć, korporacja udziela swoim członkom pomocy w sytuacji bezrobocia czy biedy, ale ta pomoc przestaje być jałmużną. Będąc członkiem korporacji, mogę liczyć

[23] Por. wykład 15 z 02.03.2021, punkt 15.19 i wykład 16 z 09.03.2021, punkt 16.16.

[24] Kloc-Konkołowicz w tym miejscu dokonał modyfikacji polskiego przekładu, zastępując sformułowanie „niczym ustalonym" sformułowaniem „niczym pewnym". O trudności w przełożeniu tego fragmentu pisze także w przypisie Adam Landman, tłumacz *Zasad filozofii prawa*: „*Nichts Stehendes* – trudna do przetłumaczenia gra słów: *Stand* – «stan» i *stehen* – «stać»" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 235–236 [§ 253, przyp. 1]). Rozwiązanie Kloca-Konkołowicza pomija tę grę słów, wskazującą na wspólny źródłosłów wyrażeń „stan" (*Stand*) i „nic ustalonego" (*Nichts Stehendes*).

[25] Tamże, s. 235–236 (§ 253).

[26] Tamże, s. 236 (§ 253).

na jej wsparcie ze względu na – jak dzisiaj byśmy powiedzieli – solidarność zawodową; tak jak związki zawodowe pracują nad tym, aby określone grupy zawodowe były zabezpieczone w swoich ogólnych interesach. O to tutaj właśnie chodzi. Pomoc świadczona przez tego typu stowarzyszenia i zrzeszenia przestaje być dla jednostek czymś poniżającym. To nie jest jałmużna, to nie jest pomoc charytatywna niesiona gdzieś z zewnątrz, tylko to jest pomoc tych, z którymi jestem połączony więzami solidarności zawodowej. Dzisiaj oni pomagają mnie, ale jutro ja będę pomagał im. To jest właśnie sens korporacji.

Sytuację jednostki, która do tak nowocześnie rozumianej korporacji nie należy, a zatem nie ma oparcia w swojej grupie zawodowej, w solidarności zawodowej, łączącej ją z innymi wykonującymi podobną pracę, porównuje Hegel w wykładach berlińskich do sytuacji gracza, a właściwie należałoby przetłumaczyć: hazardzisty, czyli kogoś, kto liczy na łut szczęścia[27], kto dzisiaj to szczęście ma, bo mu się powodzi, ale jutro może go nie mieć i może zostać sam, bez pomocy albo zdany na pomoc, która będzie dla niego miała charakter uwłaczający, poniżający, to znaczy odbierający mu jego zawodową – a zatem dla Hegla także ludzką – godność. Stąd ta potrzeba solidarności zawodowej.

20.6 Hegel: korporacja i rodzina dwoma filarami państwa

Jak państwo mogli zauważyć w czasie tych wykładów, Hegel wielokrotnie sięga do pewnych kategorii i instytucji krytykowanych często przez liczne nowoczesne teorie społeczeństwa i państwa i na przekór tym uproszczeniom – bo, powiedzmy sobie szczerze, Hegel był po prostu przekorny – pokazuje, że te krytykowane instytucje mają jednak jakiś sens. Opowiadałem wcześniej o przyzwyczajeniu – że Hegel trochę na przekór pewnym tendencjom nowoczesnej filozofii mówi, że to nie jest tak, że przyzwyczajenie w sposób konieczny musi przeciwstawiać się wolności. Właśnie nie – można pokazać, że przyzwyczajenie prowadzi do wolności[28]. A tutaj Hegel podobnie odgrzewa to pojęcie korporacji, ale tu chodzi o solidarność zawodową, o sieć solidarności zawodowej, w ramach której niezależnie od rodzaju profesji, którą wykonujemy, nie czujemy się sami. Jesteśmy na dobre i złe związani z innymi, którzy wykonują taki sam rodzaj pracy. Taki jest, jak sądzę, sens owej korporacji. Dlatego ona uczy przejścia od partykularnego punktu widzenia do bardziej ogólnego, ale ten ogólny punkt widzenia jest jednak ograniczony.

Można powiedzieć, że społeczeństwo obywatelskie jest przestrzenią pewnego rodzaju atomizacji, walki egoizmów, ale po jego dwóch stronach – na samym

[27] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen…*, t. 26,2, s. 760 (wiersze 17–18).
[28] Por. wykład 18 z 23.03.2021, punkt 18.17.

początku i na samym końcu – znajdują się dwie instytucje, w których jednak pewnego rodzaju ogólność się przejawia. Z jednej strony taką ogólnością czy zabezpieczeniem jednostek przed skutkami puszczonej zupełnie wolno egoistycznej gry jest rodzina, w której jednostka może czuć się pewnie, bo jest otoczona miłością i zaufaniem w bezpośrednich relacjach, a z drugiej korporacja, gdzie nie ma już miłości, ale jest pewien rodzaj ufności zawodowej do innych, solidarności zawodowej z innymi. Proszę zobaczyć: to są instytucje społeczeństwa obywatelskiego…[29] Czy raczej etyczności, bowiem rodzina co prawda nie jest instytucją społeczeństwa obywatelskiego, ale jest – jak sobie powiedzieliśmy – związana z nim licznymi więzami, ponieważ to ona wychowuje, przygotowuje obywateli[30]. Z kolei społeczeństwo obywatelskie z jednej strony pozostawia rodzinę jako osobną sferę, a z drugiej, jak sobie mówiliśmy, może w nią ingerować[31]. Istnieją tu w każdym razie ścisłe więzy i ta jednostka, która jest elementem społeczeństwa obywatelskiego, ma tę podstawę, pewność i zaufanie w rodzinie. Sama rodzina jednak nie wystarczy – na innym poziomie abstrakcji jest jeszcze potrzebna owa korporacja jako rodzaj już nie zaufania i miłości, tylko właśnie solidarności zawodowej. Jednakże ze względu na ograniczoność swoich celów korporacja nie jest jeszcze w pełni świadomą, całkowicie ogólną realizacją możliwości myślenia o powszechnych, zupełnie już niepartykularnych interesach. Dlatego musi ona przejść w państwo. Ta ogólność, jeszcze ograniczona w korporacji, staje się pełna dopiero w państwie.

Zanim państwu powiem kilka słów o heglowskim państwie, chciałem powiedzieć, że Hegel, również w późniejszych wykładach z filozofii prawa wygłaszanych w Berlinie, bardzo konsekwentnie wskazywał na rodzinę i korporację jako dwa etyczne źródła państwa. Czasem mówi o dwóch filarach państwa[32]. W wykładach z lat 1824–1825 w takiej bardzo ciekawej metaforze – która pokazuje rzeczywiste intencje, dlaczego poświęca on tyle miejsca rodzinie i korporacji – powiada tak: w ostatnich czasach teoria prawna, społeczna i polityczna skupiała się na instytucji państwa. Próbowała zrekonstruować jego instytucje, znaleźć jego legitymację, ale zaniedbała przez to jego podstawy. To znaczy zbudowano piętro, a zniszczono parter. Dlatego ja – mówi Hegel – chciałbym odbudować parter tego domu, podstawy, a podstawy to jest rodzina

[29] Kloc-Konkołowicz w tym momencie nagrania zdał sobie sprawę, że błędnie zaliczył rodzinę do instytucji społeczeństwa obywatelskiego, o czym świadczy następne zdanie, w którym dokonuje autokorekty.

[30] Por. wykład 19 z 30.03.2021, punkt 19.13.

[31] Por. tamże, punkt 19.15.

[32] Por. m.in.: „Instytucje te tworzą w sferze *szczegółowości ustrój państwowy*, tzn. rozwiniętą i urzeczywistnioną rozumowość, i stanowią dlatego trwałą bazę państwa oraz bazę zaufania i postawy jednostek wobec państwa; są one też filarami wolności publicznej […]" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 249–250 [§ 265]).

i korporacja[33]. Proszę zobaczyć, to jest bardzo ciekawe, dlatego te wykłady berlińskie, do których często się odwołuję, są takie ciekawe, bo one każą nam zmienić sposób patrzenia na Hegla[34]. Wcześniej uważano, że Hegel wprawdzie przyznaje, że są te instytucje, ta rodzina, społeczeństwo obywatelskie, jakieś stowarzyszenia zawodowe, ale oczywiście uśmiecha się dopiero wtedy, gdy przychodzi państwo, bo to jest ta jego przestrzeń. A jest na odwrót – Hegel polemicznie wobec prawnych i politycznych koncepcji skupiających się tylko na państwie powiada: zaraz, ale tak zrekonstruowane koncepcje państwa – Hobbes, Locke, wszystkie te koncepcje, o których sobie opowiadaliśmy, i te, o których jeszcze będziemy opowiadać – zawieszają państwo w powietrzu, w próżni. Takie państwo wisi w powietrzu – to jest heglowska metafora. Ale państwo nie może wisieć w powietrzu, mówi Hegel, ono musi być oparte na pewnych podstawach, a nimi są przede wszystkim rodzina i korporacja, można powiedzieć: rodzina i społeczeństwo obywatelskie, w tej specyficznej formie solidarności zawodowej, tej ogólności, do której społeczeństwo obywatelskie może doprowadzić. Proszę sobie zapamiętać, że Hegel mówi: ja właśnie chcę odbudować to niższe piętro, bo tym wyższym wszyscy się zajmują, cały czas o nim mówią, rekonstruują zasady władzy suwerennej, prerogatyw władzy państwowej i tak dalej. Albo, i to też jest ważny element, na przykład, jak w klasycznych teoriach liberalnych, przeciwstawiają nagą – izolowaną, zatomizowaną – jednostkę państwu. A to nie jest tak. To nie jest tak, że jest jednostka i państwo, mówi Hegel[35]. Jednostka jest wtopiona… Państwo przestaje być groźne dla jednostki nie dzięki sprytnym teoriom, które wszystko pozabezpieczają, ale dopiero wtedy, kiedy ono jest zapośredniczone i między jednostką a państwem istnieje szereg różnego rodzaju instytucji, które tej jednostce dają konkretne poczucie pewności siebie – poczucie, że ta jednostka wcale nie konfrontuje się z tymi instytucjami państwa jako z czymś obcym i złowrogim, ponieważ jest już wtopiona w liczne instytucje, jeszcze nie państwowe, takie jak rodzina i jak owa rozumiana w sensie stowarzyszeń zawodowych korporacja. Proszę zobaczyć, jaka to jest nowoczesna koncepcja!

[33] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1824/1825 und 1831* (tenże, *Gesammelte Werke*, t. 26,3, red. Klaus Grotsch), Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und der Künste–Felix Meiner Verlag, Hamburg 2015, s. 1403 (wiersze 17–24): „In neuerer Zeit ist es aufgekommen den Staat für sich zu betrachten, zu bestimmen wie die Organisation, die Regierung beschaffen sein müsse. Man hat so die obere Etage auszubauen gestrebt, man hat oben organisirt, aber die Grundlage Ehe und Corporation hat man theils vernachlässigt, theils ganz zertrümmert, aber eine Organisation, ein Gebäude kann nicht in der Luft hängen"; por. także wykład 1 z 20.10.2020, punkt 1.14.

[34] Por. przyp. 2 do wykładu 16 z 09.03.2021.

[35] Por. m.in. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*…, s. 239 (§ 258).

Ona powiada: my nie zabezpieczymy jednostki przed wszechwładzą państwa wyłącznie abstrakcyjnymi bezpiecznikami prawnymi. One są potrzebne i mówiliśmy przecież w zeszłym tygodniu, jakie ważne jest całe to prawo, które odnosi się do osoby jako do czegoś ogólnego[36] – ale to nie wystarczy, mówi Hegel, tu musi być tkanka społeczeństwa obywatelskiego, te wszystkie stowarzyszenia, w których działając, jednostka staje się pewna siebie, bo nie jest sama, bo nie jest izolowana.

20.7 Hegla koncepcja nowoczesnego państwa

O państwie mówi Hegel w taki sposób: „Państwo jest rzeczywistością idei etycznej: duch etyczny jako *jawna*, wyraźna dla siebie samej substancjalna wola, która myśli siebie samą i uświadamia sobie siebie i która to, co sobie uświadamia, i o ile sobie uświadamia, wprowadza w czyn"[37]. Państwo jest rzeczywistością naszej wolności[38], pełną rzeczywistością, pełną konkretnością naszej wolności. Państwo to jest ta przestrzeń, w której owa ogólność, o której mówiliśmy[39], że pojawia się już na poziomie społeczeństwa obywatelskiego, staje się nie tylko pełna, ale też świadoma. Pamiętają państwo, jak mówiłem, że w społeczeństwie obywatelskim to, co partykularne, wznosi się ku temu, co ogólne, bo wznosić się musi, bo tam rządzi konieczność. Państwo ma być sferą wolnego odnoszenia się tego, co szczegółowe, do tego, co ogólne[40].

Proszę nie popełniać często popełnianego w interpretacjach Hegla błędu, że mówi się, iż społeczeństwo obywatelskie to jest sfera egoizmu i partykularności, a państwo to jest sfera altruizmu i ogólności[41]. To nie jest prawda. Nie jest prawdą również inne, może już bardziej złożone, ale też ciągle jeszcze nietrafne, ujęcie, gdy mówi się, że w społeczeństwie obywatelskim jest partykularność i ogólność, a w państwie jest tylko ogólność. To też nie jest prawda. U Hegla zarówno w społeczeństwie obywatelskim, jak i w państwie jest zarówno partykularność, jak i ogólność – i tu, i tu. Różnica polega na tym, że w społeczeństwie obywatelskim, czyli tam, gdzie mówimy o mechanizmach rynkowych, ekonomicznych, to, co partykularne, łączy się z tym, co ogólne, w sposób *konieczny*. W państwie, czyli w instytucjach stricte politycznych, to, co partykularne, łączy się z tym, co ogólne, w sposób *świadomy*

[36] Por. wykład 19 z 30.03.2021, punkt 19.12.

[37] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*…, s. 238 (§ 257).

[38] Dosłownie: „Państwo jest rzeczywistością wolności konkretnej" (tamże, s. 245 [§ 260]).

[39] Por. wykład 19 z 30.03.2021, punkt 19.16.

[40] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*…, s. 246 (§ 260).

[41] Kloc-Konkołowicz nawiązuje tu do interpretacji przedstawionej m.in. przez Shloma Avinerego, którą sam Avineri niuansował w późniejszych artykułach. Por. wykład 19 z 30.03.2021, punkt 19.16.

i wolny[42]. To jest różnica między państwem a społeczeństwem obywatelskim. To dlatego, jak państwo sobie poczytają, to zobaczą, że Hegel tak jakby się powtarza, że mówiąc o państwie, opowiada po raz kolejny o instytucjach, o których mówił już przy okazji społeczeństwa obywatelskiego. Ale to nie jest powtarzanie się – to jest spojrzenie na te instytucje z innej już perspektywy. Tam one się wytwarzały, bo były konieczne. Tutaj rozwijają się i są podtrzymywane, ale już w sposób wolny, świadomy. W państwie to łączenie tego, co egoistyczne, z tym, co ogólne, nadal się dokonuje, tylko że w sposób świadomy i wolny, a nie za pośrednictwem mechanizmów gospodarczych, czyli nie w sposób konieczny. Proszę sobie to zapamiętać.

20.8 Hegel a Kant: ogólność i szczegółowość w nowoczesnym państwie

Oczywiście momentami Hegel pisze o państwie w taki sposób, że dało to potem asumpt wszystkim krytykom, którzy właśnie szkicowali tę wizję Hegla jako radykalnego etatysty, otaczającego państwo swoistym kultem[43]. Hegel oczywiście sam dostarczył wystarczająco dużo powodów do takiej lektury, bo jeżeli ktoś pisze, że „[i]stnienie państwa to pochód Boga w świecie"[44], to sam – jak to się mówi – się podkłada.

Czy to jest jednak ubóstwienie państwa? Czy Hegel czci państwo jak swoiste bóstwo? Ludwig Siep, jeden z najlepszych, jak sądzę, współczesnych interpretatorów myśli heglowskiej, kiedyś – zresztą u nas, w Warszawie – podczas swojego wykładu, na który miałem przyjemność go zaprosić, zaryzykował taką metaforę, że w tym rzekomym ubóstwieniu państwa tak naprawdę pobrzmiewa heglowska polemika z Kantem. Może to nie jest nawet polemika, tylko raczej trawestacja pewnej kantowskiej figury. Mianowicie u Hegla, co zasugerował Ludwig Siep, państwo bierze na siebie prerogatywy kantowskiego Boga. Tego, o którym Kant powiada, że jest jedyną istotą, postulowaną istotą, która może zagwarantować odpowiedniość szczęśliwości i zasługi moralnej, czyli cnoty[45]. Pamiętamy: Kant powiedział, że nikt nie może być pewien nawet co do samego

[42] Por. tamże, punkt 19.17.

[43] Aluzja m.in. do krytykowanej przez Kloca-Konkołowicza interpretacji Karla Poppera, który oskarżał Hegla o „platonizujący kult państwa", zaznaczając, że jest to platonizm „bombastyczny i histeryczny" (por. Karl R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2: *Wysoka fala proroctw. Hegel, Marks i następstwa*, tłum. Halina Krahelska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 40–41). Szerzej na temat krytyki popperowskiej interpretacji Hegla por. wykład 16 z 09.03.2021, punkt 16.3 oraz wykład 17 z 16.03.2021, punkt 17.2.

[44] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 413 (uzupełnienie do § 258).

[45] Por. wykład 13 z 26.01.2021, punkt 13.6.

siebie, czy jest cnotliwy moralnie (w kantowskim sensie)[46]. Nie możemy być pewni, że kiedykolwiek postąpiliśmy moralnie, a zatem nie możemy być pewni także własnej cnoty. Wiemy też, że w empirycznym świecie szczęśliwość niekoniecznie odpowiada cnocie. Ale my tak myślimy, tak przecież zaczyna się *Uzasadnienie metafizyki moralności* – że my nie możemy tego znieść, że ludziom prawym się nie wiedzie, a tym nieprawym się wiedzie[47]. Nasz rozum sam dąży do realizacji tego postulatu wyrównania autentycznej zasługi moralnej i szczęścia, dlatego postuluje istnienie boskiej istoty, która o taką adekwatność zadba, o tę odpowiedniość między szczęściem a zasługą moralną.

Siep powiada: u Hegla tę rolę przejmuje właśnie państwo[48]. Z tym, że chodzi oczywiście nie tyle o zasługę moralną, ile o prawość – w sensie: praworządność – o stosowanie się do prawa przez jednostki. Zasługa prawna i dobrobyt, można powiedzieć, zostają tutaj ze sobą skorelowane przez państwo. Dlatego powiedziałem, że to nie jest tak, że w heglowskiej koncepcji państwa egoizm się usuwa. Nie – chodzi o pogodzenie tego dążenia do szczęścia, które każda jednostka ma, może mieć i nie wolno jej tego odbierać, z ogólnymi celami państwa.

Hegel powiada tak:

> Często mówiono, że celem państwa jest szczęście obywateli; jest to oczywiście prawda: jeśli obywatelom źle się powodzi, jeżeli ich podmiotowy cel nie jest zaspokojony, jeśli nie uważają, że tym, co to zaspokojenie zapośrednicza, jest państwo jako takie, to państwo opiera się na kruchych podstawach[49].

Ogólność państwa nie może być budowana kosztem ani instytucji społeczeństwa obywatelskiego, ani rodziny, ani korporacji, ani też jednostkowego dążenia do szczęścia, do realizacji swoich interesów. I tutaj jeszcze taki cytat uzupełniający ten wątek:

> W ten sposób ani to, co ogólne, nie obowiązuje i nie jest realizowane bez interesu szczegółowego, bez wiedzy i woli szczegółowej, ani jednostki nie żyją jako osoby prywatne tylko dla tego, co szczegółowe, nie chcąc zarazem żyć dla tego, co ogólne, i nie działając ze świadomością celu ostatecznego. [I teraz proszę posłuchać – *J.K.-K.*] Zasada państwa nowoczesnego zawiera w sobie taką kolosalną siłę i głębię, że pozwala zasadzie podmiotowości rozwinąć się w *samoistny termin skrajny* szczegółowości osobowej i *zarazem*

[46] Por. wykład 10 z 22.12.2020, punkt 10.17.

[47] Por. tamże, punkt 10.10.

[48] Por. też Ludwig Siep, *Der Staat als irdischer Gott. Genese und Relevanz einer Hegelschen Idee*, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2015.

[49] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 416–417 (uzupełnienie do § 265).

> *sprowadza ją z powrotem* do *substancjalnej jedni*, zachowując w ten sposób zasadę tę w sobie samej[50].

Ani skrajna atomizacja jednostek, ani platońskie pomysły na wyrugowanie tego, co prywatne i egoistyczne – państwo nowoczesne pozwala jednostce w pełni rozwinąć jej partykularne interesy i perspektywy, ale jednocześnie pozwala jej także zająć perspektywę ogólną. Pozwala jej pojednać perspektywę ogólną z perspektywą partykularną, czyli pojednać to nastawienie strategiczne z performatywnym[51]. Tak trzeba czytać Hegla. To jest heglowskie państwo, które pozwala jednostce pojednać perspektywę strategicznego realizowania swoich interesów z perspektywą performatywną, z perspektywą współtwórcy publicznych ogólnych instytucji. Proszę więc zapamiętać: państwo nie jest u Hegla triumfem tego, co ogólne, nad tym, co partykularne, tylko pojednaniem tych dwóch momentów. Pojednaniem tego, co partykularne, szczegółowe, egoistyczne, z tym, co ogólne – i to pojednaniem świadomym i wolnym, a właśnie nie wymuszonym, nie koniecznym. To pojednanie konieczne jest w sferze rynku, a w państwie jest wolne i świadome.

Tutaj pozwolę sobie przytoczyć jeszcze taką heglowską refleksję z paragrafu 261, która właśnie potwierdza tę intuicję Ludwiga Siepa:

> Obowiązek [Obowiązek! Czyli kategoria kantowska – *J.K.-K.*] od swojej abstrakcyjnej strony poprzestaje na tym, że pomija i ruguje interes szczegółowy jako moment nieistotny, a nawet niegodny. Konkretny natomiast sposób rozpatrywania […] ukazuje nam moment szczegółowości jako tak samo istotny, i tym samym jego zaspokojenie jako bezwzględnie konieczne. Jednostka musi w wykonywaniu swych obowiązków znajdować zarazem w jakiś sposób swój własny interes, własne zaspokojenie czy własną kalkulację, a z jej stosunku musi wyłonić się dla niej w państwie jakieś prawo, dzięki któremu rzecz ogólna staje się *jej własną rzeczą szczegółową*. [I teraz proszę posłuchać – *J.K.-K.*] Interesu szczegółowego nie powinno się naprawdę usuwać na bok czy nawet w ogóle rugować; powinno się go doprowadzać do zgodności z interesem ogólnym, dzięki czemu zarówno to, co szczegółowe, jak i to, co ogólne, zostaje zachowane[52].

Proszę państwa, co my właśnie przeczytaliśmy? Polemikę heglowską z kantowską filozofią moralną. Ja już wiele razy o tym mówiłem[53]. Hegel mówi:

[50] Tamże, s. 246 (§ 260).

[51] Por. wykład 11 z 12.01.2021, punkt 11.13, a także wykład 19 z 30.03.2021, uzupełnienie 19.24*.

[52] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 248 (§ 261).

[53] Por. m.in. wykład 17 z 16.03.2021, punkty 17.2, 17.16; wykład 18 z 23.03.2021, punkt 18.20.

proszę popatrzeć na kantowską filozofię moralną – Kant nam sugeruje, że jeżeli chcemy dojść do czystego pojęcia obowiązku, mamy ten interes szczegółowy w ogóle usunąć ze sfery rozumowania[54]. Okej – mówi Hegel – to może w sferze wolności rozumianej jako wolność moralna tak działa, ale bardziej konkretny charakter państwa polega właśnie na tym, że ono nam nie każe rugować szczegółowego interesu wtedy, kiedy mówimy o obowiązkach – państwo pozwala nam realizować obowiązki i zarazem szczegółowe interesy. Można by to nawet ująć tak, że moralność rozumiana po kantowsku w swoim rygoryzmie ruguje nasze dążenie do szczęścia. Przecież mówiliśmy o tym – na dążeniu do szczęścia nie da się zbudować praw moralnych, mówi Kant[55]. Hegel mówi znowu: w porządku, może w obrębie filozofii moralnej to tak działa, natomiast w stosunkach państwowych – dlatego one są konkretne – nie rugujemy dążenia do szczęścia, tylko godzimy dążenie do szczęścia z wykonywaniem obowiązków. To już jednak nie są wtedy obowiązki tylko moralne, to są obowiązki prawne. Dlatego warto sobie zapamiętać – to jest taki istotny cytat, chodzi o odpowiedniość obowiązków i praw w państwie – proszę posłuchać:

> Ludzie więc nie wątpią, że państwo musi istnieć i że tylko w nim może osiągnąć swe cele szczegółowość, ale przyzwyczajenie czyni niewidzialnym to, na czym cała nasza egzystencja się opiera. Jeśli ktoś idzie w nocy bezpiecznie ulicą, to nie wpada mu nawet na myśl, że mogłoby być inaczej; przyzwyczajenie bowiem do bezpieczeństwa stało się naszą drugą naturą […][56].

Ten wątek już jest nam znany, wielokrotnie o tym mówiliśmy, że przyzwyczajamy się do tego bezpieczeństwa, które państwo nam gwarantuje, i zapominamy, że to jest coś sztucznie ustanowionego[57]. Ale istotne jest to, że w państwie – w paragrafie 261 Hegel pisze – „jednostki mają o tyle *obowiązki* wobec państwa, o ile jednocześnie mają też prawa"[58]. Państwo dokonuje, można powiedzieć, pojednania obowiązków i praw. O tyle mamy obowiązki, o ile mamy prawa, i o tyle mamy prawa, o ile mamy obowiązki.

Różnica między państwem a moralnością zasadza się, zdaniem Hegla, właśnie na tym, że w sferze moralnej często jest tak, że określonym obowiązkom po naszej stronie nie muszą wcale odpowiadać prawa po stronie drugiej. Tak bywa w filozofii moralnej. Mogę mieć obowiązek – tak jest u Kanta – niesienia pomocy socjalnej, charytatywnej tym, którzy znajdują się w sytuacji biedy,

[54] Por. wykład 10 z 22.12.2020, punkty 10.15–10.16.

[55] Por. tamże, punkty 10.21–10.22.

[56] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*…, s. 417 (uzupełnienie do § 268).

[57] Por. wykład 18 z 23.03.2021, punkt 18.2.

[58] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*…, s. 246 (§ 261).

niedostatku, ale to nie znaczy, że ten biedny ma prawo tego ode mnie żądać[59]. To jest filozofia moralna. Ale właśnie dlatego w obrębie państwa już tak być nie może, mówi Hegel. Jeśli ktoś ma obowiązek, to po drugiej stronie musi odpowiadać temu prawo. Jeśli ktoś ma prawo, to po drugiej stronie musi temu odpowiadać obowiązek. W odniesieniu do niesienia pomocy ma to konkretny wymiar, że ta pomoc ma być zorganizowana w sposób instytucjonalny przez społeczeństwo i państwo. Nie chodzi jednak tylko o pomoc – we wszystkich sferach państwo i prawo publiczne sprawiają, że o tyle mamy obowiązki, o ile mamy też prawa i odwrotnie. Ścisła odpowiedniość między obowiązkami a prawami.

Również współcześnie Jürgen Habermas w swojej teorii prawa często podkreśla, że to jest istotna różnica między perspektywą moralną a prawną[60]. Perspektywa prawa stanowionego gwarantuje ścisłą odpowiedniość, korelację między obowiązkami a prawami. W filozofii moralnej tak być jeszcze nie musi.

Wypełniając obowiązki w państwie – możemy to tak podsumować – dbamy zarazem o realizację własnego interesu. Można powiedzieć, że Hegel myśli sobie, iż dobrze urządzone państwo właśnie tak to organizuje. Interes ogólny nie jest realizowany z jakimś samopoświęceniem, dramatyzmem, heroizmem, polegającymi na tym, że my poświęcamy swoje interesy szczegółowe, żeby realizować interesy państwa. Takie państwo nie działa dobrze, mówi Hegel. Dobrze działa takie państwo, w którym możemy realizować cele ogólne, przyczyniać się do realizacji celów ogólnych, ale zarazem dzięki temu realizować także swoje cele szczegółowe. To jest właśnie ta pozytywna wizja. To, że Hegel powiada: tu nie ma żadnego dramatyzmu. Nie chodzi więc o to, żeby nagle jednostki poświęcały się na ołtarzu państwa. Nie, niech one realizują swoje cele szczegółowe, a do państwa należy ustawienie mechanizmów prawnych w taki sposób, aby dało się zarówno zrealizować interes szczegółowy, jak i przyczynić się do realizacji interesu ogólnego.

20.9 Hegla koncepcja patriotyzmu

Już tak podsumowując, właśnie dlatego tak ciekawe jest heglowskie pojęcie patriotyzmu – to jest często używana, zwłaszcza u nas, kategoria. Proszę posłuchać: „Postawa *polityczna* – *patriotyzm* w ogóle"[61] – mówi Hegel. No i powiada tak:

> Przez patriotyzm rozumie się często gotowość do pewnych *nadzwyczajnych* ofiar i czynów [to jest oczywiście typowo polski, uwarunkowany naszą

[59] Por. wykład 12 z 19.01.2021, punkt 12.8.
[60] Por. wykład 19 z 30.03.2021, punkt 19.3.
[61] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 250 (§ 268).

historią sposób patrzenia na kategorię patriotyzmu – *J.K.-K.*]. W istocie rzeczy jest to jednak postawa, która w zwyczajnych sytuacjach i stosunkach życiowych przywykła widzieć w społeczności substancjalne podłoże i substancjalny cel[62].

To jest taki, jak byśmy powiedzieli, patriotyzm dnia codziennego – widzenie w społeczności podstawy własnych celów. Dlatego Hegel mówi o patriotyzmie w kontekście państwa. Nie dlatego, że to ma być ciągle ten heroiczny patriotyzm, w myśl którego mamy poświęcać się w obronie tego państwa. To też oczywiście czasem ma miejsce, Hegel o tym wie, pisze przecież o sytuacjach skrajnych, o wojnie, o konfliktach i tak dalej[63]. Jednak tu chodzi o zupełnie inne pojęcie patriotyzmu[64]. Patriotą jest ten, kto dostrzega, że jego partykularne interesy są zakorzenione w interesach całej społeczności. Jakie to jest proste, ale jednocześnie jakie niebanalne – pojęcie patriotyzmu codziennych relacji obywatelskich. Ten, kto dostrzega, że jego egoistyczne, partykularne interesy, indywidualne, jednostkowe cele wyrastają ze wspólnoty z innymi obywatelami, z członkami jego społeczności, ten jest patriotą; ten, kto, realizując swoje cele, przyczynia się także do realizacji celów całego społeczeństwa. Dlatego w późniejszych wykładach Hegel tak zabawnie powiada – to jest taki bon mocik do zapamiętania – że w nowoczesnych państwach każdy jest patriotą bardziej, niż mu się wydaje[65]. Bardzo ciekawe! To nie jest patriotyzm heroicznych czynów, tylko to jest patriotyzm codziennej pracy. Pracując, realizując swoje cele szczegółowe, przy okazji budujemy też cele ogólne, a patriotyzm jest postawą świadomego łączenia tych celów szczegółowych z ogólnymi. Tyle o patriotyzmie, natomiast ja celowo użyłem takiego sformułowania, że to jest patriotyzm obywatelski czy – jak ktoś chce – konstytucyjny i polega on na solidaryzmie społecznym[66]. Patriotyzm nie ma tu nic wspólnego z patriotyzmem krwi, pochodzenia, tradycji i tak dalej.

[62] Tamże, s. 251 (§ 268).

[63] Por. m.in. tamże, s. 317–318 (§ 324–325).

[64] W tym miejscu nastąpiła przerwa w nagraniu, którą Kloc-Konkołowicz skwitował następnie: „Nie wiem, co za złośliwy duch wyłączył kamerę akurat wtedy, gdy zacząłem mówić o patriotyzmie – co to w ogóle ma znaczyć!".

[65] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen…*, t. 26,3, s. 1412 (wiersze 31–35).

[66] Przywołując pojęcie patriotyzmu konstytucyjnego, Kloc-Konkołowicz ma prawdopodobnie na myśli koncepcję Habermasa (por. m.in. Jürgen Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, tłum. Barbara Markiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1993, s. 16–17).

20.10 Hegel: solidarność cnotą obywatelską w państwie

To pojęcie solidarności, moim zdaniem, jest w ogóle kluczem do zrozumienia tego, co się tak naprawdę dzieje w państwie[67]. Hegel w pewnym momencie zderza stosunki panujące w rodzinie ze stosunkami panującymi w państwie. Gwoli przypomnienia: rodzina jest oparta na miłości, na bezpośredniej akceptacji, na naturalnej formie uznania. Hegel wiele razy, mówiąc o rodzinie, powiada: ale w państwie już nie ma miłości, tylko jest coś innego[68]. U Hegla jednostki na każdym etapie łączy jakiś rodzaj więzi. Jeżeli w rodzinie łączą je więzi miłości i zaufania, to co je łączy na poziomie państwa? Moim zdaniem, choć sam Hegel nie używa tego pojęcia jako terminu technicznego, tym charakterystycznym dla państwa rodzajem więzi jest solidarność. Myślę, że Hegel ma właśnie to na myśli. Do takiego mniemania skłaniają mnie fragmenty, w których Hegel powiada, że poza rodziną na tych innych szczeblach jesteśmy połączeni w prawie, że prawo nas łączy, ale że jest jeszcze pewna cnota obywatelska… Kiedy – to jest akurat w *Encyklopedii* – Hegel mówi o pewnej cnocie obywatelskiej, to powiada, że „w odniesieniu do przypadkowości i zewnętrznych stosunków [czyli tego wszystkiego, co może się nam przytrafiać w codziennym życiu – *J.K.-K.*] w relacji z innymi jesteśmy zobowiązani najpierw do sprawiedliwości, a później [jakby w drugim kroku – *J.K.-K.*] do życzliwej skłonności"[69].

Sprawiedliwość i życzliwa skłonność. Jak to interpretować? Moim zdaniem tak, że z innymi obywatelami łączą nas relacje prawne. To znaczy, że to, co jesteśmy im winni, to przede wszystkim respektowanie ich praw. Jednakże państwo nowoczesne, oparte na społeczeństwie obywatelskim, to jest coś więcej – respektowanie praw innych, nienaruszanie praw innych musi zostać

[67] Poniższy wywód por. Jakub Kloc-Konkołowicz, *Staat als Ort der Solidarität. Wie der Hegelsche Staat das System der Atomistik überwinden kann*, „Hegel-Jahrbuch" 2019, nr 1, s. 585–597.

[68] Por. wykład 19 z 30.03.2021, punkt 19.12.

[69] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen* (tenże, *Werke*, t. 10*,* red. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, s. 319 (§ 516), tłum. a vista J.K.-K. Por.: „Odniesienia, w jakich pozostaje jednostka na gruncie stosunków związanych z uszczegółowieniem się substancji, stanowią jej *etyczne obowiązki*. Etyczną osobowością, tj. podmiotowością, która przeniknięta jest życiem substancjalnym, jest *cnota*. W odniesieniu do zewnętrznej bezpośredniości, do *losu*, cnota jest odnoszeniem się do *bytu* jako do czegoś, co nie ma charakteru negatywności, i przez to jest spokojnym pozostawaniem w sobie samej. […] W odniesieniu do przypadkowości stosunków z innymi jest ona przede wszystkim sprawiedliwością, a następnie życzliwością (*wohlwollende Neigung*)" (tenże, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Światosław Florian Nowicki, PWN, Warszawa 1990, s. 514 [§ 516]).

uzupełnione o tę specyficzną cnotę obywatelską polegającą na tym nastawieniu życzliwej skłonności. Ja tę życzliwą skłonność rozumiem jako solidarność. To jest też o tyle dobra interpretacja, że ona pokazuje, iż to już nie jest tylko solidarność zawodowa, z którą mamy do czynienia w korporacji. Dlatego korporacja jest tym momentem przejścia w kierunku państwa, w którym egoizm zatomizowanych jednostek przekształca się dzięki filtrowaniu interesów w pewną solidarność, ale solidarność jedynie zawodową. W państwie ta solidarność nabiera charakteru *obywatelskiego*.

Jaka to jest fantastyczna figura, jeśli tak interpretować Hegla! Wraz z tymi kolejnymi formami chodzi nie tylko o to, że wolność staje się coraz bardziej konkretnym pojęciem, że przejawia się w coraz większej liczbie form, ale też ta manifestacja wolności staje się coraz bardziej inkluzywna. Obejmujemy naszym myśleniem coraz większe spektrum. W rodzinie jest to tylko spektrum członków naszej rodziny. W społeczeństwie obywatelskim wychodzimy już szerzej, bo widzimy innych graczy na rynku. W korporacji mamy spojrzenie przez pryzmat ogólnych interesów pewnej grupy zawodowej – tu tworzy się ta więź solidarności. A w państwie w tę więź solidarności wciągamy już wszystkich współobywateli. Zwiększa się inkluzja.

To jest Hegel! To odnajdywanie siebie w innym staje się coraz bardziej inkluzywne. Wspólnota się powiększa. Ja tak interpretuję Hegla, ale jak zawsze pozostawiam oczywiście państwu swobodę lektury, a nawet wzywam państwa do tego, żebyście państwo sami poczytali, pomyśleli i zastanowili się, czy to istotnie tak jest, czy ta interpretacja rzeczywiście odpowiada temu, co państwo w tych pismach znajdą.

Marks (I)

20.11 Marks: fetyszyzm towarowy, cz. 1

Obiecałem, że już w tym tygodniu pojawi się Marks. Skoro już powiedzieliśmy sobie o solidarności, to to jest dobry moment, żeby przejść do Marksa. Nie mamy czasu na dłuższe z nim spotkanie, ale zatrzymamy się na *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 roku*, które zostały odnalezione dopiero w 1927 roku i opublikowane w 1932. Kilka lat temu ukazało się znakomite wydanie tych rękopisów młodego Karola Marksa opatrzone komentarzem Michaela Quantego[70].

[70] Por. Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Kommentar von Michael Quante*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009, s. 188–208. Tu i w kolejnym wykładzie Kloc-

Chciałbym państwu opowiedzieć o takim fragmencie rękopisów, który autor tego opracowania ujął pod hasłem: „pojęcie uznania". Dla nas jest to bardzo ciekawe, bo mówiliśmy wcześniej o tym pojęciu uznania u Fichtego[71] i u Hegla[72]. W tym fragmencie Marks chce nam opowiedzieć o tym, jak mogła się wyłonić taka ważna figura, jaką jest człowiek odczłowieczony. Co ciekawe, Marks mówi o tym zjawisku – *entmenschter Mensch*[73], odczłowieczony człowiek – w kontekście zaspokajania potrzeb. Widzą państwo, jaka to jest bliska rozmowa między Marksem a Heglem. Hegel mówi: na poziomie realizacji potrzeb, i tylko tutaj właściwie, wyłania się człowiek[74], a Marks powiada: tak, właśnie tak, człowiek – *odczłowieczony*. Dlaczego odczłowieczony? Marks mówi[75]: ludzkie operowanie przedmiotami – po to, aby zaspokajać potrzeby, musimy operować pewnymi przedmiotami – zamienia się w ruch przedmiotów, który wygląda tak, jakby był wywoływany zewnętrzną wobec człowieka siłą. Czyli: ludzkie obracanie, posługiwanie się przedmiotami

-Konkołowicz w ramach zapowiedzianej prezentacji *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych z 1844 r.* omawia wyłącznie fragment z przywołanego tu wydania pod redakcją Quantego zatytułowany *Anhang. Das Konzept der Anerkennung*. Bazuje on na pochodzących z tzw. zeszytów paryskich uwagach Marksa o Jamesie Millu, które pod różnymi tytułami (*Exzerpte aus James Mill*, *Glossen zu James Mill* itd.) często załączane są jako dodatek do niemieckich wydań *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych z 1844 r.*, ale nie są uznawane za ich część – wbrew sformułowaniom Kloca-Konkołowicza, który zdaje się utożsamiać oba teksty ze względu na tytuł wydania Quantego, którym się posługuje. Fragment ten nie pojawia się też w polskich tłumaczeniach *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych*. Gdy Kloc-Konkołowicz odnosi się do niego, mówiąc o „rękopisach", nie ma więc na myśli tekstu powszechnie znanego pod tym tytułem. Z tego powodu w takich sytuacjach w tekście słowo to pozostawiliśmy zapisane czcionką zwykłą. Przy cytatach z tego fragmentu, aby podkreślić tę odrębność i z uwagi na większą dostępność, podajemy – obok numerów stron z wydania Quantego, którym posługuje się Kloc-Konkołowicz – także strony z klasycznego, pełnego wydania dzieł Marksa i Engelsa, tzw. *MEGA*: Karl Marx, *Exzerpte aus James Mill. „Élémens d'économie politique"*, w: Karl Marx, Friedrich Engels, *Gesamtausgabe (MEGA). Exzerpte und Notizen 1843 bis Januar 1845*, dział 4, t. 2, Dietz Verlag, Berlin 1981, s. 428–470, por. także Jakub Kloc-Konkołowicz, *Czy Odyseusz dopłynie do Itaki? Od Hegla, przez Marksa, do Frankfurtu*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 2018, t. 27, nr 4(108), s. 335–337.

[71] W niniejszych wykładach wątek ten pojawia się wielokrotnie. Por. m.in. wykład 13 z 26.01.2021, punkt 13.18; wykład 14 z 23.02.2021, punkty 14.1, 14,8; wykład 15 z 02.03.2021, punkty 15.11, 15.14.

[72] Wątek także wielokrotnie poruszany w wykładach. Por. m.in. wykład 15 z 02.03.2021, punkt 15.18; wykład 16 z 09.03.2021, punkty 16.12, 16.15; wykład 18 z 23.03.2021, punkt 18.2; wykład 19 z 30.03.2021, punkty 19.12, 19.14.

[73] Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*…, s. 189; tenże, *Exzerpte aus James Mill*…, s. 448.

[74] Por. wykład 19 z 30.03.2021, punkty 19.23–19.24.

[75] Por. Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*…, s. 189; tenże, *Exzerpte aus James Mill*…, s. 448.

zamienia się w samodzielny ruch przedmiotów, który ludziom jawi się jako coś, za czym stoi jakaś zewnętrzna wobec nich siła. Marks mówi tutaj o „obcym pośredniku", że właśnie to nie ludzie są dla siebie pośrednikami. Proszę zobaczyć: *Mittler* to jest ten pośrednik, czyli zapośredniczenie, o którym pisał Hegel, że jeden człowiek jest dla drugiego zapośredniczeniem[76]. Marks natomiast mówi: to właśnie nie człowiek jest dla mnie zapośredniczeniem, tylko ta obca siła, która dyryguje przedmiotami, porusza nimi. Ten obcy pośrednik, mówi Marks, staje się prawdziwym bogiem otoczonym kultem. Czym jest ten bóg i ten kult, o których mówi Marks? W późniejszym znacznie dziele, w *Kapitale*, opisze to zjawisko w słynnym rozdziale poświęconym fetyszyzmowi towarowemu[77]. Ten kult dotyczy przedmiotów, ale przedmiotów nie w ich naturalnej formie, nie w ich wartości użytkowej, tylko oczywiście w ich wartości wymiennej.

Na chwilę odbiegniemy od tematu i chciałbym państwu przeczytać kilka fragmentów *Kapitału*, z tego rozdziału o fetyszyzmie towarowym, żeby akurat tu pokazać spójność między młodym i późniejszym, czy też starym, Marksem.

Tak się chwalę i pokazuję państwu stronę tytułową tej książki, bo jest ta słynna sentencja o książkach, które mają swoje losy[78]. To wydanie *Kapitału*, które stoi w mojej bibliotece, też ma swoje losy. To jest czwarte wydanie *Kapitału*, opublikowane w Hamburgu w 1890 roku. Jeśli przestudiuje się te wszystkie pieczątki, które tutaj się znajdują, to widać, że ta książka, którą trzymam w ręku, stała w bibliotece nauczycielskiej niemieckiego gimnazjum. Dlaczego akurat w bibliotece nauczycielskiej? Żeby uczniowie nie czytali takich niebezpiecznych pism, ale nauczyciele mogli je czytać. Niestety, tu już jest zamazane i nie wiadomo, o które gimnazjum chodzi, ale z pewnością było to gdzieś na Śląsku, bo tu jest też pieczątka: „Zbiornica księgozbiorów zabezpieczonych w Stalinogrodzie". Mam nadzieję, że państwo wiedzą, że Katowice przez chwilę nazywały się Stalinogród[79]. W tymże Stalinogrodzie zabezpieczono tę niemiecką książkę, *Kapitał* Marksa. Potem ona trafiła ze Śląska do Muzeum Etnograficznego w Warszawie, do biblioteki. Tam sobie stała, aż w końcu jak robiono jakiś remanent, to – nie wiem – może ktoś pomyślał: „Marksa będziemy czytać? W latach dziewięćdziesiątych? Nie, już nie można czytać Marksa!". Sprzedano więc tę książkę i znajomy zrobił mi taki piękny prezent. Tyle o losach tego egzemplarza.

[76] Por. wykład 16 z 09.03.2021, punkt 16.12.

[77] Por. Karol Marks, *Kapitał. Księga pierwsza. Proces wytwarzania kapitału*, tłum. zbior., red. Ozjasz Szechter, w: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 23, Książka i Wiedza, Warszawa 1968, rozdz. „Fetyszystyczny charakter towaru i jego tajemnica", s. 82–96.

[78] Nawiązanie do łacińskiej sentencji: *Habent sua fata libelli* („Księgi mają swoje losy").

[79] Stalinogród – oficjalna nazwa Katowic w latach 1953–1956.

Chciałem więc państwu przeczytać fragment z tego rozdziału o tajemnicy fetyszyzmu towarowego. Zaczyna Marks od tego, że powiada, że na pierwszy rzut oka towar jest całkowicie trywialną, zrozumiałą rzeczą[80]. Dopiero głębsza analiza pokazuje, że to jest jednak rzecz bardzo skomplikowana – pełna aspektów metafizycznych i teologicznych. Tak się dzieje – pisze Marks – dopiero wtedy, kiedy ten przedmiot postrzegany jest już nie z perspektywy swojej wartości użytkowej, tylko z perspektywy swojej wartości wymiennej. Właśnie wtedy zamienia się w towar i wtedy staje się „rzeczą zmysłowo-nadzmysłową"[81]. Wtedy pojawia się ten metafizyczny czy mistyczny charakter towaru, który wynika z jego wartości wymiennej, a nie z wartości użytkowej.

Dalej Marks pisze, na czym polega ta metafizyczna tajemnica formy towarowej:

> Tajemnica formy towarowej polega po prostu na tym, że społeczny charakter ich [ludzi – *red.*] własnej pracy prezentuje im ona [czyli ta forma towarowa – *J.K.-K.*] jako rzeczowy charakter produktów tej pracy, jako społeczne właściwości naturalne [tych – *red.*] rzeczy. A zatem społeczny stosunek wytwórców czy producentów do całości pracy prezentuje [ta forma towarowa – *J.K.-K.*] jako istniejącą poza nimi [czyli poza tymi producentami – *J.K.-K.*] społeczną relację samych rzeczy. Przez to qui pro quo wytwory pracy stają się towarami, zmysłowo-nadzmysłowymi rzeczami albo rzeczami społecznymi[82].

Kluczowy jest tutaj ten fragment: społeczna relacja producentów czy wytwórców w stosunku do sumy pracy jest przez formę towarową prezentowana tym producentom czy wytwórcom jako społeczna relacja samych przedmiotów. To qui pro quo. Można powiedzieć: to, co społeczne, zostaje zakodowane, prze-

[80] Poniższa rekonstrukcja ma charakter parafrazy dokonanej przez Kloca-Konkołowicza a vista na podstawie niemieckiego oryginału (por. Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*, t. 1, księga I: *Der Produktionsprozess des Kapitals*, red. Friedrich Engels, Verlag Otto Meissner, Hamburg 1890, s. 37).

[81] Oryg.: „ein sinnlich-übersinnliches Ding", tamże.

[82] Tamże, s. 38. Ten i kolejne cytaty bezpośrednie z *Kapitału* podajemy w formie, w jakiej zostały zaprezentowane na wykładzie, gdzie były tłumaczone przez Kloca-Konkołowicza a vista z niemieckiego oryginału, por. polskie tłumaczenie: „Tajemniczość formy towarowej polega więc po prostu na tym, że w formie tej społeczny charakter pracy ludzi odzwierciedla się jako przedmiotowy charakter samych produktów pracy, jako społeczne własności naturalne tych rzeczy; dlatego też społeczny stosunek wytwórców do pracy ogólnej występuje jako istniejący poza nimi społeczny stosunek przedmiotów. Dzięki temu quid pro quo produkty pracy stają się towarami, rzeczami zarazem zmysłowymi i nadzmysłowymi, czyli społecznymi" (Karol Marks, *Kapitał…*, s. 83). Na nagraniu Kloc-Konkołowicz przejęzycza się i odczytuje „quid pro quo" z oryginału jako „qui pro quo", a następnie powtarza drugie sformułowanie, komentując ten cytat, por. także punkt 20.13 niżej, gdzie wraca do tej kwestii.

słonięte przez relację o charakterze rzeczowym. Tam prześwituje ten społeczny charakter, ale – można powiedzieć – bezpośrednia relacja wytwórców, podmiotów zostaje zastąpiona quasispołeczną relacją samych przedmiotów. To są te towary, które się do siebie nawzajem odnoszą jako wartość wymienna.

Kawałek dalej Marks pisze tak: „Konkretna społeczna relacja samych ludzi przyjmuje tutaj dla nich fantasmagoryczną formę stosunku między rzeczami”[83]. To właśnie Marks nazywa fetyszyzmem towarowym. Niemal identycznych sformułowań używa do opisu tego zjawiska także w tych wcześniejszych rękopisach, w tym fragmencie, o którym mówimy. To jest właśnie ten kult. On otacza przedmioty, które same zaczęły się poruszać, które nabrały jakiejś dziwnej mocy, bo w nich nasza ludzka relacja wyalienowała się i przyjęła formę rzeczową. My teraz otaczamy ten rzeczowy stosunek samych towarów swoistym kultem.

20.12 Benjamin: kapitalizm jako religia

Jeśli państwo pozwolą, drobna dygresja: odnoszenie takich metafor religijnych, jak kult, fetyszyzm i tak dalej, do tego kluczowego zjawiska kapitalizmu, jakim jest wymiana pieniężno-towarowa i wartość wymienna samych towarów, bardzo zabawnie zostało potem podsumowane przez Waltera Benjamina. Ten filozof, związany ze szkołą frankfurcką, napisał kiedyś takie fantastyczne trzy stroniczki, które są lepsze niż niejedna książka. Noszą one tytuł *Kapitalizm jako religia* i zaczynają się od stwierdzenia: „W kapitalizmie należy dostrzec pewien rodzaj religii”[84]. To jest oczywista aluzja do koncepcji Webera – *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*[85] – że kapitalizm może rozwinąć się dzięki pewnym postawom praktycznym, które mają zakorzenienie w określonej tradycji religijnej. Benjamin idzie dalej i mówi: nie chodzi mi o to, że kapitalizm wyrasta z pewnej postawy, która ma zakorzenienie w takim czy innym rodzaju konfesji protestanckiej i tak dalej, tylko chodzi mi o to, że sam kapitalizm jest religią – jest mianowicie taką religią, która składa się z czystego kultu bez dogmatów[86].

[83] Por. Karl Marx, *Das Kapital…*, s. 39, por.: „To tylko określony stosunek społeczny między samymi ludźmi przyjmuje tu dla nich ułudną postać stosunku między rzeczami” (Karol Marks, *Kapitał…*, s. 83).

[84] Kloc-Konkołowicz także ten i następny fragment z tekstu Benjamina przytacza w tłumaczeniu a vista na podstawie następującego wydania: Walter Benjamin, *Kapitalismus als Religion*, w: tenże, *Gesammelte Schriften*, t. 6, red. Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, s. 100, por. polski przekład: tenże, *Kapitalizm jako religia*, tłum. Paweł Mościcki, „Krytyka Polityczna” 2007, nr 11–12, s. 132.

[85] Por. wykład 15 z 02.03.2021, uzupełnienie 15.20***.

[86] Por. Walter Benjamin, *Kapitalismus als Religion…*, s. 100; tenże, *Kapitalizm jako religia…*, s. 132.

To jest takie balansowanie między Weberem i Marksem. Zresztą w tej tradycji szkoły frankfurckiej charakterystyczne jest, że wpływy Marksa i Webera się łączą. Religia polegająca na czystym kulcie – pobrzmiewa w tym ten marksowski fetyszyzm towarowy i jednoczesne aluzje do Webera. To jest ciekawe, ponieważ Benjamin powiada, że ten kult, który jest uprawiany w tej religii, jaką jest kapitalizm, jest uprawiany dzień w dzień. Nie ma tutaj podziału na dni powszednie i święta, ten kult trwa nieustannie. Czym jest ten kult? Pisze Benjamin tak: „Rosnąca, potężna, przemożna świadomość winy [i zadłużenia – *J.K.-K.*], której nie da się odpokutować, sięga po kult. Nie po to, by odpokutować tę winę, tylko by uczynić ją czymś powszechnym […]"[87]. W oryginale jest to pojęcie *Schuldbewußtsein*. To jest i świadomość winy, i świadomość zadłużenia. Niemieckie słowo *Schuld* może oznaczać i winę w sensie religijnym, i zadłużenie. Na tym gra Benjamin w opisie rozwoju kapitalizmu postrzeganego jako rodzaj religii, która polega wyłącznie na kulcie i nie ma żadnych dogmatów. Zobaczcie państwo, jakie to jest zabawne, bo kapitalizm faktycznie nie ma żadnych dogmatów. On się może rozwijać i stawać się kapitalizmem globalnym tylko dlatego, że nie uznaje żadnych zasad, żadnych właśnie dogmatów. A jest to kult, który polega, jak się domyślamy, na nieustannej konsumpcji i który nie zna ograniczeń, nie może być ograniczony tylko do określonych dni, musi trwać przez cały czas. Musimy konsumować i produkować przez cały czas. To się dzieje nieustannie. Postrzegany jako religia, kapitalizm pogłębia z jednej strony poczucie winy – to jest jeden rodzaj tłumaczenia tego *Schuldbewußtsein* u Benjamina – a z drugiej świadomość zadłużenia. Stajemy się coraz bardziej winni i coraz bardziej zadłużeni. Chyba nie trzeba tłumaczyć, o co tu chodzi. Benjamin mówi: popatrzcie na kapitalizm jako na taką quasireligię, która mówi nam: musimy w tym dojść do końca; zadłużymy się ostatecznie; nie ma granic długu; teraz już nie ma odwrotu, musimy się zadłużyć do końca i musimy wszyscy w to brnąć z coraz większym poczuciem winy, że w tej konsumpcji i eksploatacji całego świata nie znamy żadnych granic. Celem – dodaje – jest „ostateczne i całkowite zadłużenie / popadnięcie w ostateczną i całkowitą winę"[88] – *völlige Verschuldung*, czyli i popadnięcie w całkowitą winę, i ostateczne zadłużenie. Bardzo to jest zabawne… Oczywiście przy okazji Benjamin dodaje, że to rozpowszechnienie się rozpaczy i desperacji i przyjęcie przez nie

[87] Ten cytat i kolejne Kloc-Konkołowicz przytacza już na podstawie własnych notatek, w których *Schuldbewusstsein* przetłumaczone jest jako „świadomość winy / zadłużenia" (por. Walter Benjamin, *Kapitalismus als Religion…*, s. 100), por. też polskie tłumaczenie: „Wielka świadomość winy, która nie wie jak dostąpić oczyszczenia, chwyta się kultu nie po to, by w nim uwolnić się od winy, lecz by uczynić ją uniwersalną […]" (tenże, *Kapitalizm jako religia…*, s. 133).

[88] Walter Benjamin, *Kapitalismus als Religion…*, s. 101. Zapis tłumaczenia z ukośnikiem na podstawie notatek do wykładu.

formy panującej na całym świecie postawy religijnej to jest właśnie kapitalizm, z którego ma wypłynąć zbawienie. Musimy przejść tą drogą do końca i dopiero tam pojawi się zbawienie, jakiś mesjasz.

Jakby mało było Marksa i Webera, to jeszcze sam Benjamin jako pewnego rodzaju inspirację, i to z nazwiska, podaje Fryderyka Nietzschego z jego koncepcją całkowitej dekadencji, to, co Nietzsche nazywał ostatnim człowiekiem[89] – że ten ostatni człowiek świetnie się bawi. Te trzy nazwiska – Marks, Weber i Nietzsche – są dla szkoły frankfurckiej ważne, a zaraz będziemy mówić o *Dialektyce oświecenia*. Nietzsche może jest najmniej oczywisty, ale pogłos nietzscheańskiej krytyki kultury słychać bardzo wyraźnie w pismach Adorna. „Chorobą psychiczną właściwą epoce kapitalizmu jest nieustanne zatroskanie"[90] – ten tekst Benjamina jest bardzo zabawny, bo on oczywiście jest krótki, ale niezwykle dosadny, i nawet nie trzeba tłumaczyć, o co chodzi. Jesteśmy bez przerwy zatroskani, bez przerwy jesteśmy w depresji. „Te troski [pisze Benjamin – *J.K.-K.*] wynikają z poczucia ogólnej i ponadjednostkowej bezwyjściowości"[91]. To jest to poczucie, że my ten kult bez dogmatów musimy uprawiać nieustannie, że musimy konsumować, produkować. W ten sposób popadamy w coraz większą winę i w coraz większe zadłużenie. Musimy tę drogę przejść do końca, nie ma wyjścia, a więc jesteśmy permanentnie zatroskani. Tak jak jest permanentny kryzys, tak my jesteśmy permanentnie zatroskani. I, proszę państwa, kropka nad i: kto jest kapłanem tej religii? Psychoanalitycy! Walter Benjamin pisze nawet, i to jest niezwykle ciekawe: teoria freudowska to jest tak naprawdę teoria kasty kapłańskiej tego kultu kapitalistycznego. W ogóle cała teoria freudowska jest pomyślana kapitalistycznie[92]. Benjamin ma taki pomysł, to jest taka idea, żeby pokazać, że to tak naprawdę jest analogia kapitału. Wszyscy jesteśmy zatroskani i leczą nas na kozetkach psychoanalitycy, którzy są kapłanami religii kapitalistycznej. Freud, można powiedzieć, jest tu ojcem stanu kapłańskiego, religii kapitalistycznej. No bardzo to jest zabawne.

Przywołałem tekst *Kapitalizm jako religia* Waltera Benjamina, żeby pokazać, że Benjamin, inspirowany marksowskim pojęciem fetyszyzmu towarowego i pewnymi teoriami Webera i Nietschego, tworzy taki bardzo plastyczny amalgamat.

---

[89] Warto podkreślić, że w tekście Benjamina mowa jest o *Übermensch*, czyli o nadczłowieku (por. tamże); por. także polskie tłumaczenie: „Człowiekiem tym jest nadczłowiek, pierwszy, który rozpoznawszy kapitalistyczną religię, zaczyna ją wypełniać" (Walter Benjamin, *Kapitalizm jako religia…*, s. 133).

[90] Walter Benjamin, *Kapitalismus als Religion…*, s. 102, por.: „Troski: choroba umysłowa charakterystyczna dla epoki kapitalizmu" (tenże, *Kapitalizm jako religia…*, s. 134).

[91] Walter Benjamin, *Kapitalismus als Religion…*, s. 102, por.: „«Troski» rodzą się ze społecznej, a nie indywidualnej i materialnej beznadziei" (tenże, *Kapitalizm jako religia…*, s. 134).

[92] Por. Walter Benjamin, *Kapitalismus als Religion…*, s. 101.

20.13 Marks: fetyszyzm towarowy, cz. 2

Ale wróćmy do Marksa. Marks, używając określenia fetyszyzmu, odwołując się do pewnych metafor religijnych, chce nam pokazać, że tutaj następuje istotny proces alienacji. To znaczy, że pewien społeczny stosunek między jednostkami staje się takim hieroglifem[93], niemożliwym przez nas do odczytania. Widzimy ruch naszych produktów, naszych towarów jako niezależny od nas, przemożny, niepodległy naszej władzy. To jest tutaj kluczowe, że relacja wymiany, która wynika ze społecznej natury człowieka, nie jest jednak relacją ludzką. Jest relacją, która zostaje zassana przez rzeczy same, znika za nimi. To jest pewna maskarada. Zamiast widzieć, że to jest ruch społeczny, my widzimy, że to jest jakiś ruch rzeczy. Można by tak metaforycznie to podsumować: tak jak państwu czytałem, w *Kapitale*, w tym rozdziale o fetyszyzmie towarowym, Marks mówi, że dzieje się tak przez to quid pro quo – czyli coś za coś, czyli ta wymiana, przez wartość wymienną, przez to, że rzeczy nabierają wartości wymiennej. Jednak to quid pro quo to jest zarazem qui pro quo, czyli nieporozumienie. Wartość wymienna prowadzi do nieporozumienia. Nie jest to jednak nieporozumienie zabawne, jak w jakimś kabarecie czy w trakcie zabawy w maskaradę, bo to jest maskarada o fundamentalnym, społecznym charakterze. To znaczy, że nasze ludzkie relacje zostają zassane i skryte pod skorupą relacji rzeczowych. To jest kwintesencja tego procesu – ta rzeczowa relacja, której społecznego charakteru my już nie widzimy, bo została przesłonięta, i którą otaczamy kultem, bo przez to, że te rzeczy są zmysłowo-nadzmysłowe, wydają nam się czymś przemożnie nami władającym. Jej formą istnienia, taką najbardziej właściwą i wyrafinowaną, są pieniądze – to jest tak naprawdę ten obcy pośrednik między ludźmi.

20.14 Marks: zjawisko pieniądza

Chciałem jeszcze państwu dzisiaj opowiedzieć, że o zjawisku pieniądza Marks mówi bardzo ciekawie i w sposób niezwykle nowoczesny[94]. Powiada: pieniądze są abstrakcją od materialnej natury własności samych towarów. Co więcej, Marks pisze: pieniądz jest towarem. On jest najlepszym towarem spośród wszystkich. Wiemy coś o tym – pieniądz jest towarem i jest najlepszym towarem, ze wszystkich towarów najlepiej mieć ten jeden, to znaczy pieniądz. Dlatego też naturalne jest odrywanie się pieniądza od wewnętrznej wartości materiału, z jakiego jest wykonany. Marks pisze w tym kontekście o takiej zabobonnej wierze w wartość złota. Znowu – to jest heglowska myśl – im

[93] Por. Karl Marx, *Das Kapital…*, s. 40; Karol Marks, *Kapitał…*, s. 84–85.

[94] Poniższa rekonstrukcja por. Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte…*, s. 189–193; tenże, *Exzerpte aus James Mill…*, s. 448–450.

bardziej oderwany od naturalności jest pieniądz, im bardziej staje się abstrakcyjny w tym sensie, tym bardziej jest pieniądzem[95]. Dlatego Marks mówi: to jest zupełnie naturalne, że pieniądz przechodzi jako symbol wartości wymiennej od kruszców po wykonywane z nich monety do banknotów papierowych, które w sobie nie mają już żadnej wartości. Ta wartość jest wyłącznie nadana przez emitenta, aż po różnego rodzaju papiery wartościowe, akcje, aż po – tego już nie mógł wiedzieć – karty kredytowe czy aplikacje w telefonach komórkowych do przystawiania do odpowiednich czytników. Pieniądz nabiera coraz bardziej niematerialnego charakteru – to też jest zabawna puenta tego zmysłowo-nadzmysłowego charakteru towarów: pieniądz rzeczywiście staje się nadzmysłowy.

I teraz – to już rzeczywiście na koniec, ale to jest bardzo ciekawe – Marks mówi tak[96]: Henri de Saint-Simon i jego uczniowie, jego zwolennicy, saintsimoniści, traktują ten narastający niematerialny charakter samego pieniądza – sam Marks mówi, że to jest naturalny proces, to naturalne oderwanie się od naturalnej własności tych rzeczy, z których pieniądz jest wykonany, to odsuwanie się od naturalności – jako znak zniesienia bariery między człowiekiem a rzeczą, a także między samymi ludźmi, co skłania ich do entuzjazmu wobec systemu bankowego. Marks, polemizując z tym punktem widzenia, powiada, że to jest tylko złudzenie, ponieważ właśnie na tym poziomie wyobcowanie, alienacja społecznych relacji człowieka osiąga najbardziej radykalną i zdeprawowaną postać. Nie przejawia się już ona bowiem w towarach, metalach czy nawet papierze, ale jej elementem stała się społeczna natura człowieka jako taka. To znaczy my sami, nasze ciała stają się „ciałami ducha pieniądza"[97]. O co tu chodzi?

Ktoś może powiedzieć: ojej, nasi niektórzy koledzy tak mówią, że Marks to jest bardzo fajny filozof, tylko niestety naczytał się Hegla i dlatego jest momentami taki abstrakcyjny. Powiem na marginesie, że moim zdaniem – choć niektórzy koledzy mogą się na mnie za to obrazić – wszystko, co wartościowe w Marksie, to właśnie jest z Hegla. Przesadzam… Ale myślę, że jak się oczyści Marksa z Hegla, to to, co zostanie, to wcale nie będzie coś wybitnie ciekawego. No dobrze, zostawmy to.

---

[95] Por. uwagę Hegla: „Wartość jakiejś rzeczy może być w odniesieniu do potrzeby bardzo różnorodna; kiedy chce się jednak wyrazić nie specyficzną, lecz abstrakcyjną stronę wartości, to tą abstrakcyjną stroną wartości jest *pieniądz*. Pieniądz reprezentuje wszystkie rzeczy, ale ponieważ nie przedstawia potrzeby samej, lecz jest tylko jej znakiem, to pieniądz sam rządzony jest przez tę specyficzną wartość, którą on jako abstrakcyjny tylko wyraża" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa…*, s. 363 [uzupełnienie do § 63]).

[96] Poniższa rekonstrukcja por. Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte…*, s. 192–194; tenże, *Exzerpte aus James Mill…*, s. 450–451.

[97] Oryg.: „der Körper des *Geldgeistes*" (Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte…*, s. 193; tenże, *Exzerpte aus James Mill…*, s. 451), tłum. na podstawie notatek do wykładu.

Nasze ciała stają się ciałami dla ducha pieniądza, czyli ludzie w tym bardzo już zaawansowanym systemie gospodarki towarowo-pieniężnej i pieniądza, który się zupełnie odmaterializował, stają się sami nosicielami ducha pieniądza. Kim my w takim razie jesteśmy? Kredytobiorcami. Marks mówi, że jak kredytobiorca umiera, to dla kredytodawcy to jest straszna katastrofa, bo umiera człowiek i odsetki. No właśnie – bo nasze ciała stają się nosicielami ducha pieniądza. Ocena moralna człowieka to jest ocena jego zdolności kredytowej, mówi Marks. To jest oczywiście celowo prześmiewcze stwierdzenie, że dobry człowiek to jest człowiek wypłacalny, człowiek godzien kredytu. To jest oczywiście największa deprawacja moralna, mówi młody Marks, ukryta pod pozorami międzyludzkiego zbliżenia, jakichś więzów i tak dalej. Tu nie ma żadnych więzów. Więc zobaczcie państwo: to zniesienie materialności u młodego Marksa – w przeciwieństwie do Hegla, u którego odsuwanie materialności było zawsze jakąś drogą emancypacji[98] – wcale nie jest drogą emancypacji, tylko jest absolutnym triumfem tych wyalienowanych, urzeczowionych stosunków. Duch pieniądza może w nas wstąpić i posługiwać się naszymi ciałami. Jesteśmy jak zombie, którymi on porusza tylko dlatego, że nasza własna natura ludzka znalazła się poza nami. A to dlatego, że nasza relacja z innymi, ta relacja wymiany, wcale nie jest relacją o charakterze ludzkim. O tym opowiemy sobie już w przyszłym tygodniu: to jest właśnie ta fundamentalna niezgoda między Marksem a Heglem. Hegel zakłada, że relacja wymiany i abstrakcyjnej pracy ma charakter ludzki i ona w ogóle konstytuuje człowieka w systemie potrzeb[99]. Tutaj i właściwie tylko tutaj mówimy o człowieku. Marks mówi z kolei przeciw Heglowi: właśnie tutaj nie mówimy o człowieku, tylko o relacji między towarami. Tutaj nie mówimy o człowieku i właśnie tutaj o nim nigdy nie będziemy mówić, bo ta ludzka relacja wyparowała i zostawiła miejsce dla tej obcej siły, która w nas wstąpiła i nami rządzi również w naszych relacjach z innymi.

O tym wszystkim sobie opowiemy już w przyszłym tygodniu i jednocześnie przejdziemy do *Dialektyki oświecenia*, która – jak sądzę – tylko na tle Hegla i Marksa nabiera jakiegoś zrozumiałego dla nas sensu. Taki jest plan na przyszły tydzień. Jak zawsze, życzę państwu wszystkiego dobrego!

[98] Por. wykład 19 z 30.03.2021, punkt 19.18.
[99] Por. tamże, punkt 19.24.

wykład 21 Marks (II) Horkheimer i Adorno

12.05.2020

21.1 Marks: kłamstwo moralnego uznania – 21.2 Marks: wyalienowana wspólnota jako karykatura prawdziwej wspólnoty – 21.3 Marks: krytyka ekonomii politycznej – 21.4 Marks a Hegel: stosunki pracy i wymiany a uznanie – 21.5 Marks: alienacja istoty gatunkowej człowieka, cz. 1: fetyszyzm towarowy a relacja uznania – 21.6 Marks: alienacja istoty gatunkowej człowieka, cz. 2: potrzeby ludzkie a urzeczowienie języka – 21.7 Utopia młodego Marksa: praca niewyalienowana – 21.8 Horkheimer i Adorno: korzenie szkoły frankfurckiej – 21.9 Horkheimer i Adorno: kontekst powstania i cel Dialektyki oświecenia *– 21.10 Horkheimer i Adorno: pojęcie oświecenia – 21.11 Horkheimer i Adorno: radykalna krytyka oświecenia – 21.12 Horkheimer i Adorno: dialektyka mitu i oświecenia – 21.13 Horkheimer i Adorno: heglowskie źródła* Dialektyki oświecenia *– 21.14 Horkheimer i Adorno: opanowanie przyrody i zakaz* mimesis *– 21.15 Horkheimer i Adorno: represja przyrody wewnętrznej – 21.16 Horkheimer i Adorno: paradoks oświeceniowej indywidualizacji – 21.17 Horkheimer i Adorno: interpretacja mitu Odyseusza*

Szanowni państwo, witam serdecznie na kolejnym wykładzie z filozofii społecznej. Dzisiaj chciałbym wrócić do młodego Marksa, do rękopisów[1], o których zaczęliśmy sobie opowiadać w zeszłym tygodniu, a potem przejść do dzieła niemal dokładnie o sto lat późniejszego, mianowicie do *Dialektyki oświecenia* Horkheimera i Adorna. Wiem, że część osób ostrzyła sobie zęby na wykłady o Marksie – nawet gdzieś przeczytałem, w którymś mailu, że ten kurs to jest wykład o Marksie; w innym, że to jest wykład o Heglu. To tak się może zdawać, bo dłużej zatrzymałem się przy tych autorach, ale to jest wykład z filozofii społecznej i mamy pewien program. Ja obiecałem państwu, że pojawi się też

[1] W kwestii tytułu omawianego tekstu por. wykład 20 z 05.05.2020, przyp. 70.

Hannah Arendt[2], pojawi się John Rawls[3], więc siłą rzeczy musimy trochę się ograniczać.

Aby już nie tracić czasu, przechodzę do rzeczy samej i wracam do marksowskiego opisu wyalienowanej, wyobcowanej formy ludzkich relacji. Na tym się zatrzymaliśmy. Powiedzieliśmy sobie[4], że Marks to, co potem w *Kapitale* określił mianem fetyszyzmu towarowego, opisuje tak naprawdę już w rękopisach jako takie swoiste przesunięcie. To znaczy, że postrzegamy przedmioty jako coś od nas niezależnego, coś, co się samo porusza, podlega jakiejś tajemniczej dla nas, niezrozumiałej, wyższej sile i że to te przedmioty tak naprawdę w swoich wzajemnych relacjach wyznaczają także pewien typ relacji między samymi ludźmi. Mówiliśmy sobie też o tym, że w przeciwieństwie do entuzjastów różnych zjawisk ekonomicznych – jak choćby tego stopniowego odrealnienia pieniądza, jego przesuwania się z postaci kruszcu, monet, banknotów, papierów wartościowych, akcji aż do kredytu – Marks powiada, że te zjawiska nie są zniesieniem bariery między człowiekiem a przedmiotowością, a tym bardziej między człowiekiem a człowiekiem, tylko że ta idealna, perfekcyjna forma wyrazu wartości wymiennej, jaką jest pieniądz, sama osiąga najbardziej abstrakcyjną postać, a przez to wyobcowanie między ludźmi, którego symbolem jest właśnie pieniądz, doprowadzone zostaje, mówiąc po heglowsku, do pełnej konieczności. Na końcu mówiliśmy sobie o tym, że takim namacalnym wyrazem tego, co to znaczy, jak Marks pisze, iż ów duch pieniądza, ta wyższa siła posługuje się wręcz naszymi ciałami, jest to, że my sami, nasze ciało właśnie – jego zdolności, umiejętności, nasza praca, nasze życie – staje się niejako nośnikiem kapitału i odsetek.

21.1 Marks: kłamstwo moralnego uznania

Dlatego – mówi Marks – to, co może się wydawać największym zbliżeniem między różnymi jednostkami i wzajemnym zaufaniem, i ich więzią, jest tak naprawdę największą deprawacją tych międzyludzkich stosunków, największą izolacją, największym odsunięciem się od siebie ludzi, a także największą nieufnością[5].

[2] Por. wykład 22 z 19.05.2020 i 23 z 26.05.2020.

[3] Por. wykład 24 z 02.06.2020 i 25 z 09.06.2020.

[4] Por. wykład 20 z 05.05.2020, punkty 20.11, 20.13–20.14.

[5] Choć Kloc-Konkołowicz prezentuje kwestię wzajemnej nieufności jako rekonstrukcję z poprzedniego wykładu, nie było o niej wtedy mowy. Jest to nawiązanie do następującego fragmentu z Marksa: Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte, Kommentar von Michael Quante*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009, s. 194–195; tenże, *Exzerpte aus James Mill. „Élémens d'économie politique"*, w: Karl Marx, Friedrich Engels, *Gesamtausgabe (MEGA). Exzerpte und Notizen 1843 bis Januar 1845*, dział 4, t. 2, Dietz Verlag, Berlin 1981, s. 451–452.

Ten stan powszechnej nieufności, który – jak państwo pamiętają – Hobbes opisywał jako stan natury[6], nie jest żadnym stanem natury, tylko stanem fundowanym nam przez nie tyle nawet ekonomię polityczną, ile przez stosunki kapitalistycznej pracy i kapitalistycznej produkcji. Jak mówiliśmy, człowiek dobry jako człowiek wypłacalny, kredyt jako ekonomiczny werdykt moralnej wartości człowieka. Tylko człowiek godzien kredytu jest zarazem człowiekiem godnym zaufania i w tym sensie moralnym, mówi Marks. To jest właśnie ten rodzaj upadku moralności w sensie kantowskim, deontologicznym[7] – pieniądz czy zdolność do racjonalnego dysponowania nim okazuje się werdyktem co do moralnej wartości człowieka.

W tym kontekście pisze też Marks o „kłamstwie moralnego uznania"[8]. U Fichtego to wzajemne uznanie było wyraźnie kategorią normatywną, u Hegla to może trochę inaczej wyglądało ze względu na to, że zostało opisane jako pewien proces, stopniowe przechodzenie przez kolejne stadia asymetrycznego uznania aż do uznania w pełni wzajemnego[9]. Ale również młody i późniejszy Hegel pisał, że to uznanie ma ostatecznie zapanować[10]. W tym sensie mówię o pewnej normatywności uznania. Tę normatywność uznania Marks demaskuje w rękopisach jako kłamstwo – ale przecież nie jako kłamstwo Fichtego czy Hegla, nie jako kłamstwo tego czy innego podmiotu, tylko jako powszechnie panujące kłamstwo, a zatem to, co również w tych rękopisach, a także później Marks z lubością określał mianem ideologii[11].

Ideologia to nie jest jakieś indywidualne oszustwo. Mówię o tym dlatego, że w języku potocznym spotykamy się z takim określeniem, że ktoś „dorabia sobie do czegoś ideologię". Nie o to chodzi. Tu nie chodzi o jakieś prywatne zmyślenia, mówiąc językiem psychologii, o racjonalizację takich czy innych

[6] W kwestii hobbesowskiej koncepcji stanu natury por. wykład 2 z 27.10.2020, punkty 2.18–2.19; wykład 3 z 03.11.2020, punkty 3.14–3.15.

[7] Por. część wykładu 10 z 22.12.2020 poświęconą Kantowi i wykład 11 z 12.01.2021.

[8] Oryg.: „Lüge der moralischen Anerkennung" (Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte…*, s. 195; tenże, *Exzerpte aus James Mill…*, s. 452), tłum. na podstawie notatek J.K.-K.

[9] Por. wykład 16 z 09.03.2021, punkt 16.1.

[10] Por. tamże, punkt 16.17 oraz wykład 2 z 27.10.2020, przyp. 19.

[11] Pojęcie „ideologii" w omawianym tu znaczeniu zostało wprowadzone w pochodzącej z lat 1845–1846 pracy Marksa i Engelsa pt. *Ideologia niemiecka* (por. Karol Marks, Fryderyk Engels, *Ideologia niemiecka. Krytyka najnowszej filozofii niemieckiej w osobach jej przedstawicieli – Feuerbacha, B. Bauera i Stirnera, tudzież niemieckiego socjalizmu w osobach różnych jego proroków*, tłum. Kazimierz Błeszyński, Salomon Filmus, w: ciż, *Dzieła*, t. 3, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 18, 28). W omawianych tu rękopisach termin ten nie występuje, choć zawarte w nich analizy, w tym w szczególności fragmenty poświęcone roli ekonomii politycznej, obejmują krytykę mechanizmów zbliżonych do tych, które Marks określi potem mianem ideologii.

decyzji bądź postaw. Tutaj chodzi o panujące powszechnie kłamstwo, o nieprawdę systemu. Ideologii nie da się zdemaskować tak jak zwykłego kłamstwa. To jest bardzo ważne, aby o tym pamiętać. W tym sensie Marks, mówiąc o „kłamstwie moralnego uznania", demaskuje tę całą opowieść, którą myśmy tutaj sobie rekonstruowali, fichteańską czy heglowską, o tym stopniowym procesie uznania, wychodzącym wprawdzie z perspektywy indywidualnej czy nawet egoistycznej, ale prowadzącym jednak do pełnej równości wobec prawa, do wzajemnego szacunku. Nazywając to kłamstwem, ma na myśli ideologiczny charakter tego modelu. Właśnie w opozycji do Fichtego czy Hegla Marks od samego początku wpisuje kategorię uznania w kontekst ekonomiczny. Zaraz wytłumaczę to dokładniej, ale najpierw musimy sobie wyraźnie powiedzieć: uznanie jest tutaj kategorią nie tyle normatywną, ile stricte ekonomiczną. Uprzedzając trochę fakty – chodzi o wzajemne uznanie wartości wytwarzanych przez nas produktów. To jest trochę taka drwina Marksa, ale nie do końca. Tu nie chodzi tylko o to, aby tamten model wyśmiać, tylko żeby zdekonstruować to fichteańskie czy heglowskie pojęcie uznania i pokazać, że ono nie jest żadnym pojęciem filozoficznym, abstrakcyjnym, normatywnym, tylko że jest pojęciem od początku wpisanym w porządki ekonomiczne, z nich wyrastającym i do nich się odnoszącym.

21.2 Marks: wyalienowana wspólnota jako karykatura prawdziwej wspólnoty

Tutaj pozwolę sobie przytoczyć taki cytat… Ktoś mnie zapytał ostatnio, po co mi okulary, skoro zdejmuję je, gdy zaczynam czytać. Potem, montując kolejny odcinek naszych spotkań, rzeczywiście zauważyłem, że tak robię. Odpowiedzi są dwie, proszę państwa: jedna jest taka, że to jest efekt starzenia się, a druga jest taka, że od czytania klasyków niemieckich poprawia się wzrok!

Więc Marks pisze, że to, co ludzie wytwarzają dzięki swojemu działaniu i pracy, to, czym są, to jest przecież w istocie rzeczy prawdziwa wspólnota między ludźmi[12]. Sęk jednak w tym, że ludzie tego nie widzą, nie są w stanie tej wspólnoty dostrzec i w niej egzystować, a to dlatego, że ona zostaje zastąpiona fałszywym przejawem, pozorem międzyludzkiej wspólnoty, który jest efektem wyobcowania. Ponieważ podmioty tej wspólnoty same są wyobcowane wobec swojej natury, wyalienowane wobec innych podmiotów, nie są w stanie dostrzec swojej istotowej więzi z innymi podmiotami i biorą ową

[12] Kloc-Konkołowicz parafrazuje tu i niżej rozumowanie Marksa z cytowanego wcześniej fragmentu uwag o Jamesie Millu (por. Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte…*, s. 195–196; tenże, *Exzerpte aus James Mill…*, s. 452).

wyalienowaną, wyobcowaną postać relacji międzypodmiotowej za wspólnotę prawdziwą. To jest bardzo ciekawa myśl. W tym sensie – mówi Marks – jesteśmy wspólnotą i wytwarzamy prawdziwą wspólnotę, ale w niej nie żyjemy, nawet jej nie dostrzegamy. To, co dostrzegamy, to jest wyalienowana postać tej wspólnoty. Marks nazywa ją karykaturą. Tak o tym pisze: „*społeczeństwo* tego wyobcowanego człowieka jest karykaturą jego *prawdziwej wspólnoty* z innymi, jego prawdziwego życia gatunkowego […]"[13]. Wspólnota z innymi od razu zostaje przez Marksa wpisana nie w pojęcie ducha, tak jak u Hegla[14], tylko w pojęcie życia gatunkowego. Marks szczegółowo opisuje tę karykaturę. W takiej właśnie karykaturalnej wersji międzyludzkiej wspólnoty

> działalność [każdego podmiotu – *J.K.-K.*] ukazuje mu się jako cierpienie, jego własna twórczość [to, co tworzy – *J.K.-K.*] ukazuje mu się jako obca moc [mówiliśmy o tym – *J.K.-K.*], jego bogactwo ukazuje mu się jako bieda[15]

– mówiłem o tym heglowskim spostrzeżeniu, że społeczeństwo obywatelskie jest niezwykle bogate, ale nigdy dość bogate, żeby poradzić sobie z biedą[16]. Tutaj Marks mówi, że właśnie to bogactwo ukazuje nam się jako bieda, niedostatek, niedola i związana z tym nieustanna troska o zapewnienie sobie środków przeżycia –

> *istotowa więź*, która łączy jednego człowieka z drugim, ukazuje się [tym ludziom – *J.K.-K.*] jako coś nieistotnego, a raczej oddzielenie, izolacja od innych ludzi ukazuje im się jako ich prawdziwe istnienie […][17].

My jesteśmy obecnie oddzieleni od siebie i cierpimy z tego powodu[18] – ten fragment jakoś szczególnie dobrze opisuje naszą obecną sytuację. Ale proszę pamiętać, że Marksowi nie chodzi o takie wyjątkowe sytuacje jak ta, tylko o to, że my w społeczeństwie jesteśmy z zasady oddzieleni od innych i tę izolację podmiotu traktujemy jako sytuację wyjściową. To, co jest naszą istotą – ten istotowy związek z innymi w ramach życia gatunkowego –

[13] Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte…*, s. 196; tenże, *Exzerpte aus James Mill…*, s. 452, tłum. a vista J.K.-K.

[14] Por. wykład 16 z 09.03.2020, punkty 16.21–16.22 oraz 16.24.

[15] Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte…*, s. 196; tenże, *Exzerpte aus James Mill…*, s. 452, tłum. a vista J.K.-K.

[16] Por. wykład 20 z 05.05.2020, punkt 20.2.

[17] Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte…*, s. 196; tenże, *Exzerpte aus James Mill…*, s. 452, tłum. a vista J.K.-K.

[18] Kloc-Konkołowicz kolejny raz nawiązuje tu do pandemii COVID-19 i związanych z nią ograniczeń kontaktów międzyludzkich.

zostaje przez nas uznane za drugorzędne czy wręcz nieistotne. Istotna jest nasza izolacja.

I dalej: życie takiego człowieka ukazuje mu się jako „ofiara złożona z własnego życia”[19]. Będziemy o tym za chwilę dokładnie mówić, *Dialektyka oświecenia* bardzo wiele partii temu poświęca: w jakim sensie podmiot tej nowoczesnej ekonomii kapitalistycznej musi nieustannie składać ofiarę z samego siebie, z własnego życia, z własnej cielesności, z własnych pragnień, z własnych impulsów[20]. To jest ta konstrukcja racjonalnego podmiotu, również ekonomicznego. Racjonalny podmiot jest w stanie poświęcić obecną chwilę i obecną satysfakcję na rzecz planowanych przyszłych satysfakcji, bo ekonomicznie kalkuluje swoje potrzeby, zyski i straty.

Więc to życie przejawia się ludziom w wyalienowanych relacjach jako ofiara składana z własnego życia, „urzeczywistnienie [*Verwirklichung – red.*] własnej istoty jako odrealnianie [*Entwirklichung – red.*] własnego życia, wytwarzanie jako wytwarzanie niczego”[21]. Jak sądzę, chodzi o to odrywanie się przedmiotów naszego wytwarzania, jedną z postaci alienacji, ten brak związku, brak relacji między producentem a wytworzonym produktem[22]. I wreszcie puenta: „jego [czyli tego człowieka – *J.K.-K.*] władza nad przedmiotami ukazuje mu się jako władza przedmiotów nad nim [a zatem – *J.K.-K.*] pan stworzenia okazuje się być sługą tego stworzenia”[23].

Mają tu państwo heglowskie kategorie pana i sługi[24]. Właśnie tutaj już zaczyna się polemika z Heglem. Pan stworzenia okazuje się sługą stworzenia. Pan rzeczy okazuje się sługą rzeczy. Taki jest właśnie opis tej karykaturalnej wersji ludzkiego społeczeństwa.

---

[19] Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte…*, s. 196; tenże, *Exzerpte aus James Mill…*, s. 452, tłum. a vista J.K.-K.

[20] Por. punkt 21.15 niniejszego wykładu.

[21] Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte…*, s. 196; tenże, *Exzerpte aus James Mill…*, s. 452, tłum. a vista J.K.-K.

[22] W oryginale Marks pisze, że wytwarzanie przejawia się człowiekowi „als Production seines Nichts”. Kloc-Konkołowicz, tłumacząc a vista, oddaje to jako „wytwarzanie niczego”, pomijając zaimek *seines* („jego”), który w tym zdaniu niewątpliwie odnosi się do człowieka. Fragment ten można by więc oddać jako: wytwarzanie przejawia się człowiekowi „jako wytwarzanie jego nicości” w znaczeniu takim, że człowiek okazuje się nicością wobec przedmiotów, które sam wytwarza. Nie chodziłoby więc tutaj wyłącznie o brak relacji między produktem i producentem, lecz o podrzędność producenta wobec produktu.

[23] Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte…*, s. 196; tenże, *Exzerpte aus James Mill…*, s. 452–453, tłum. a vista J.K.-K.

[24] Por. m.in. wykład 15 z 02.03.2021, punkt 15.19.

21.3 Marks: krytyka ekonomii politycznej

I teraz istotne, powiada Marks, jest to, że ekonomia polityczna uznaje tę właśnie wyalienowaną postać międzyludzkiej wspólnoty za formę fundamentalną[25]. Ją przyjmuje jako formę bazową i od niej wychodzi. Z niej wyrasta i ją opisuje. Czyli to, co jest efektem pewnego sposobu produkcji, pewnego sposobu odnoszenia się ludzi do siebie, przez ekonomię polityczną traktowane jest jako coś naturalnego, jako – jak powiada Marks – nagi fakt, *factum brutum*[26]. Ekonomia polityczna nie zastanawia się, skąd się tego rodzaju relacja międzyludzka wzięła.

Właśnie na tym polega specyficzne stanowisko Marksa: on próbuje zadać pytanie, jakie są warunki możliwości wyłonienia się takiej właśnie wyobcowanej formy ludzkiej wspólnoty. Proszę zobaczyć – pytanie o warunki możliwości jest oczywiście pytaniem filozofii transcendentalnej, filozofii krytycznej w rozumieniu Kanta[27]. Nie jest przypadkiem, że *Kapitał*, którego fragmenty sobie w zeszłym tygodniu czytaliśmy, nosi podtytuł *Krytyka ekonomii politycznej*. W jakim sensie „krytyka"? Przecież nie chodzi o to, że Marks chce skrytykować ekonomię polityczną, tak jak my krytykujemy na co dzień coś albo kogoś. U nas w kraju lubujemy się w krytykowaniu czegoś albo kogoś. Nie chodzi więc o takie krytykanctwo, tylko o kantowskie znaczenie słowa „krytyka". Tak na marginesie powiem, że bardzo lubił mówić o tym wątku mój nauczyciel Marek Siemek, który wielokrotnie wspominał, że właśnie tutaj – między innymi tutaj – w tym rozumieniu pojęcia krytyki ujawnia się więź między Marksem a klasyczną filozofią niemiecką[28]. Kant w *Krytyce czystego rozumu* nie chciał przecież skrytykować rozumu – chodzi o grecki źródłosłów, o słowo *krinein*, które znaczy tyle, co osądzać, rozsądzać, oddzielać, rozdzielać. To, co Kant robi w *Krytyce czystego rozumu*, to jest oddzielenie od siebie różnych władz i instancji tego rozumu, rozpatrzenie, przyjrzenie się roszczeniom, które ten rozum w swoich różnych wymiarach wysuwa, i ocena, osąd nad tym, które z tych roszczeń są uprawnione, a które nie. Właśnie taki rodzaj krytyki ma też na myśli Marks, kiedy mówi o krytyce ekonomii politycznej.

Zobaczcie państwo, już tutaj, w tych rękopisach, chodzi właśnie o to: jakie są warunki możliwości, jak mogło dojść do tego, że wyłoniła się ta wyobcowana

[25] Por. Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte…*, s. 196; tenże, *Exzerpte aus James Mill…*, s. 453.

[26] W oryginale Marks używa samego słowa *factum* (por. Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte…*, s. 201; tenże, *Exzerpte aus James Mill…*, s. 456).

[27] Por. wykład 2 z 27.10.2020, punkt 2.3.

[28] Por. m.in. Marek J. Siemek, *Lukács – marksizm jako filozofia*, w: tenże, *Dzieła*, t. 4: *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, red. Marcin Pańków, Jakub Nikodem, Wydawnictwa UW, Warszawa 2018, s. 279–280; a także tenże, *Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne*, w: tenże, *Dzieła…*, t. 4, s. 96–97.

postać międzyludzkiej wspólnoty, która stanowi dla ekonomii politycznej fakt wyjściowy? Żeby to opisać, Marks opowiada historię, która przypomina trochę narrację wyłaniania się społeczeństwa i państwa ze stanu natury[29]. Powiada: tutaj ekonomia polityczna zakłada, że każda istota ludzka produkuje dla siebie, każda coś wytwarza i każda wytwarza coś dla siebie. Zatem pierwotny cel wytwarzania każdej jednostki jest egoistyczny. To się częściowo zgadza, mówi Marks, ale oczywiście to nie jest pełne pojęcie wytwarzania. Wytwarzanie, ta produkcja, to, co człowiek wnosi do świata, ma też zupełnie inny wymiar i sens, który ekonomia polityczna całkowicie zapoznaje. Tym sensem jest wyrażanie w tym, co wytwarzamy, naszej własnej istoty. Ale od tego, zdaniem Marksa, ekonomia polityczna abstrahuje i skupia się na wytwarzaniu w sensie egoistycznym jako zaspokajaniu własnej potrzeby. Celem wszelkiego wytwarzania jest zatem posiadanie. Ten cel ma charakter egoistyczny. Teraz, w tym stanie pierwotnym – moglibyśmy go nazwać naturalnym czy prymitywnym – granice moich potrzeb są granicami mojego wytwarzania. Wytwarzam tyle, by wystarczyło mi na realizację moich potrzeb i pragnień. Potem jednak, w kolejnym kroku, pojawia się fenomen wymiany. Ona jest zakorzeniona w społecznej naturze człowieka – człowiek wymienia się z innymi, ponieważ ten rodzaj aktywności wyrasta z jego społecznej natury, a wraz z wymianą pojawia się zjawisko nadwyżki produkcyjnej. Kiedy zaczynamy wymieniać się z innymi, wytwarzamy więcej, niż wytwarzaliśmy do tej pory, bo już nie chodzi tylko o zaspokojenie naszych bezpośrednich potrzeb.

I teraz jest kluczowy moment, w którym Marks powiada: pojawienie się fenomenu wymiany nie oznacza jednak, że ta nowa sytuacja zmienia charakter relacji między ludźmi. Wymiana nie zmienia charakteru relacji między ludźmi. Dlaczego? Dlatego że nawet przy pojawieniu się zjawiska wymiany nadal produkujemy tylko dla zaspokojenia własnych potrzeb, a nie dla innych ludzi. To jest mocna teza, która – jak państwo widzą – radykalnie przeciwstawia się Heglowi.

21.4 Marks a Hegel: stosunki pracy i wymiany a uznanie

Hegel sugerował, że wraz z fenomenem wymiany, podziału pracy i tego, że wytwarzamy coś dla innych, jednostki wchodzą ze sobą w relacje, które w sposób gruntowny zmieniają ich wzajemne odniesienie, a także odniesienie każdej z tych jednostek do siebie samej. Intersubiektywność, o której Hegel mówił nie tylko przecież w *Zasadach filozofii prawa*, ale także w *Fenomenologii ducha*, właśnie w tym procesie ekonomicznym nabiera konkretnego znaczenia

[29] Kloc-Konkołowicz parafrazuje i podsumowuje tu analizy Marksa (por. Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte…*, s. 202–203; tenże, *Exzerpte aus James Mill…*, s. 462–463).

i sensu[30]. Odkrywamy ją na początku na skutek procesów o charakterze koniecznym, procesów ekonomicznych związanych z wymianą i podziałem pracy – a zatem to, co jednostkowe, co partykularne, co egoistyczne, zamienia się w to, co społeczne. Wszystko, co partykularne, staje się społeczne, mówi Hegel, opisując system potrzeb. Potrzeby łączą się ze sobą w system, który zamienia wszystko to, co partykularne, w to, co społeczne.

Właśnie tej tezie przeciwstawia się Marks. To właśnie neguje. Powiada: tak, mamy fenomen wymiany, fenomen podziału pracy, ale to nie oznacza, że pojawia się tu to, co społeczne. To jest bardzo ważny, kluczowy moment. Marks odrzuca właśnie to założenie. Wymiana jest zakorzeniona w społecznej naturze człowieka, ale nie prowadzi do powstania społecznej relacji między ludźmi – zapamiętajmy to sobie. Produkcja, którą kontynuujemy, kiedy już dochodzi do fenomenu wymiany, w żadnym razie nie jest produkcją społeczną. Wzajemne uzupełnianie się ludzi – Marks pisze w oryginale *Ergänzung*[31] – które w warunkach niewyalienowanych byłoby konieczne, aby każdy mógł za pośrednictwem innego przywrócić jedność między sobą a swoją gatunkową istotą, w warunkach wyalienowanych nie jest tak naprawdę uzupełnianiem się, tylko czymś, co Marks nazywa bardzo barwnie wzajemnym plądrowaniem się, a momentami wzajemnym oszukiwaniem się. Ja już kiedyś o tym wspominałem, w języku niemieckim to da się łatwo zrobić, ponieważ słowo *tauschen*, czyli wymieniać się, jest blisko spokrewnione ze słowem *täuschen*, czyli stwarzać pewne pozory, oszukiwać[32]. Ta wymiana jest wzajemnym oszustwem.

W tym kontekście przytoczę kolejny ważny cytat. Marks pisze tak:

> Ten [rzekomo – *J.K.-K.*] *społeczny* stosunek czy relacja, w której znajduje się wobec [innego człowieka – *J.K.-K.*] moja praca, dla zaspokojenia [jego – *J.K.-K.*] potrzeb jest [tak naprawdę – *J.K.-K.*] czystym *pozorem* i nasze wzajemne uzupełnianie się [*Ergänzung* – *red.*] jest także czystym *pozorem*, którego podstawą jest wzajemne oszustwo [to wzajemne plądrowanie się[33] – *J.K.-K.*]. […] ponieważ każdy próbuje dla korzyści własnej przelicytować i oszukać innego, to [właśnie – *J.K.-K.*] próbujemy się też nawzajem […] przechytrzyć [*betrügen* – *red.*][34].

[30] Por. wykład 19 z 30.03.2021, punkty 19.16–19.17, 19.20.

[31] Por. cytat przytoczony niżej.

[32] Ta gra słów nie pojawia się jednak w omawianym tekście Marksa i nie została także wspomniana w żadnym z zarejestrowanych wykładów.

[33] W oryginale Marks posługuje się tutaj słowem *Plünderung* („plądrowanie"), w kolejnym – nieprzytoczonym tutaj zdaniu – uzupełniając je o słowo *Betrug* („oszustwo").

[34] Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte…*, s. 204; tenże, *Exzerpte aus James Mill…*, s. 463. Ten i kolejne fragmenty tłumaczone były przez Kloca-Konkołowicza a vista i z tego wynikają liczne uzupełnienia względem tekstu oryginalnego.

I teraz proszę posłuchać:

> [Relatywna – *J.K.-K.*] moc mojego przedmiotu [czyli tego mojego produktu – *J.K.-K.*] w stosunku do [innych, pozostałych – *J.K.-K.*] twoich produktów [które ty wytwarzasz – *J.K.-K.*], potrzebuje oczywiście […] twojego *uznania* [czyli uznania z twojej strony – *J.K.-K.*][35].

To „uznanie" jest tutaj kursywą, więc to pojęcie nie pojawia się tutaj tylko tak przy okazji, tylko Marks celowo się na nim skupia. I dalej:

> Nasze wzajemne uznanie relatywnej mocy naszych przedmiotów[36]

– Proszę zobaczyć: uznanie? – mówi Marks w tej swojej filozoficznej polemice z Heglem. Proszę bardzo! Ale musimy zrozumieć, co to jest za uznanie. To jest nasze wzajemne uznanie relatywnej mocy, czyli tej wartości wymiennej wytwarzanych przez nas produktów. O to tutaj chodzi. I to wzajemne uznanie relatywnej mocy wytwarzanych przez nas produktów –

> jest jednak walką[37].

Mieli państwo wcześniej kategorię uznania, a teraz kategorię walki. Walka o uznanie! Tu Marks mówi: Dobrze, to ja przedstawię swoją wersję walki o uznanie, nie heglowską, tylko moją,

> a w walce wygrywa ten, kto posiada więcej energii, siły, inteligencji, sprytu [*Einsicht* – *red.*], przebiegłości [*Gewandtheit* – *red.*]. Dopóki zamieszkujemy królestwo siły fizycznej, to mogę cię bezpośrednio ograbić. Jeśli to królestwo owej fizycznej siły [i przemocy – *J.K.-K.*] już zostaje opuszczone[38],

czyli jak się domyślamy, jak już przechodzimy z tego stanu natury, mówiąc językiem klasyków, do stanu uspołecznienia i panowania stosunków prawnych,

---

[35] Tamże.

[36] Tamże.

[37] Tamże.

[38] Tamże. Tłumacząc a vista, Kloc-Konkołowicz pominął tutaj pewną istotną grę słów. Sformułowanie „dopóki zamieszkujemy królestwo siły fizycznej" brzmi w oryginale „Reicht die physische Kraft hin" i dosłownie należałoby je przetłumaczyć jako: „O ile fizyczna siła wystarcza [po prostu cię ograbię]". Dopiero w kolejnym zdaniu Marks mówi o królestwie: „Jeśli to królestwo fizycznej siły zostanie pokonane" („Ist das Reich der physischen Kraft gebrochen"). Gra słów polega na podobieństwie niemieckich słów *reichen* („wystarczać", „sięgać") i *Reich* („królestwo").

> to wtedy usiłujemy tworzyć dla siebie nawzajem pewne pozory [posługiwać się w relacjach między sobą pozorami – *J.K.-K.*], a ten, kto jest najsprytniejszy [najbardziej przebiegły – *J.K.-K.*; *der Gewandteste – red.*], potrafi przechytrzyć [*übervortheilt – red.*] innych. Kto kogo przechytrzy, to już dla *całości* tego stosunku nie ma najmniejszego znaczenia [*ist… ein Zufall – red.*][39].

Czyli, proszę zobaczyć, kolejna heglowska kategoria: chytrość rozumu. Ale tu znowu ta chytrość jest wpisana od początku, od razu w porządek ekonomiczny. Walka o uznanie – tak, ale walka o uznanie relatywnej mocy nabywczej naszych produktów, tego, co my wytwarzamy. Ten, kto jest sprytniejszy, jest inteligentniejszy, kto wykazuje się większą chytrością, potrafi przekonać wszystkich innych producentów, że wytwarzany przez niego towar ma większą wartość od ich towarów. To jest walka o uznanie: walka o uznanie wzajemnej pozycji tworzonych przez nas produktów. Widzą państwo, jak to jest skonstruowane.

21.5 Marks: alienacja istoty gatunkowej człowieka, cz. 1: fetyszyzm towarowy a relacja uznania

I teraz Marks powiada tak[40]: twoja potrzeba, którą chcesz zaspokoić, zyskuje w moich oczach wartość tylko za pośrednictwem produktu, który wytwarzasz, a którego z kolei ja potrzebuję. Ten produkt jest potencjalnym ekwiwalentem mojego produktu w procesie wymiany. Natomiast jako zwykła ludzka istota, nie jako producent, nie jako wytwórca, nie masz w moich oczach najmniejszego znaczenia. Nie ma tu już tej bezpośredniej relacji. Ty i twoje potrzeby zyskują dla mnie znaczenie tylko za pośrednictwem produktu, który wytwarzasz, bo ja pożądam tego produktu. On jest dla mnie istotny i ważny. Z kolei ja nie mam znaczenia dla tego innego, drugiego. On też nie odnosi się do mnie bezpośrednio i nie chce, żebym ja się do niego bezpośrednio odnosił, ponieważ on z kolei potrzebuje produktu, który ja wytworzę. Ja sam nie znajduję się właściwie w żadnej relacji do wytwarzanego przez siebie produktu, ponieważ mój produkt – jak to barwnie opisuje Marks – jest tak naprawdę tylko pewną skorupą, pod którą skrywa się produkt, którego ja tak naprawdę potrzebuję[41]. Ja nie mam nawet relacji – mówi Marks – do tego, co sam wytwarzam.

[39] Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte…*, s. 204; tenże, *Exzerpte aus James Mill…*, s. 464.

[40] Kloc-Konkołowicz parafrazuje tu uwagi Marksa z: Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte…*, s. 205; tenże, *Exzerpte aus James Mill…*, s. 464.

[41] Por. Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte…*, s. 206; tenże, *Exzerpte aus James Mill…*, s. 465.

Jak pamiętamy, przedmiot, który wytwarzamy, też się od nas odrywa. To też jest pewna postać alienacji. Tak naprawdę jedyne tu istotne odniesienie to jest moje odniesienie do twojego produktu, który ma zaspokoić moją potrzebę. To, co ja wytwarzam, jest tylko pewną otoczką, skorupą, pod którą skrywa się to, czego tak naprawdę pragnę – twój produkt. A zatem jako ludzka istota ty nie znajdujesz się w żadnej relacji – pisze Marks – do tego wytwarzanego przeze mnie produktu. Jako producent, owszem, ale jako istota ludzka – nie. Dlatego że również ja nie znajduję się tak naprawdę w żadnej relacji do wytwarzanego przeze mnie przedmiotu.

W tym miejscu Marks posługuje się piękną metaforą:

> nasz własny produkt [wytwór – *J.K.-K.*] stanął na tylnych nogach [albo, jak kto woli, na tylnych łapach – *J.K.-K.*] naprzeciw nas, wydawało się, że to on jest naszą własnością [ten nasz wytwór – *J.K.-K.*], ale tak naprawdę to my jesteśmy jego własnością[42].

Trzeba sobie to wyobrazić jak w teatrzyku – najpierw stoją naprzeciwko siebie dwie ludzkie jednostki, które mają nawiązać intersubiektywną relację uznania. Nagle jednak ich produkty, wytwory – które wydawały się mniejsze od nich, mniej istotne, były pod ich władzą – złowrogo się podniosły, stanęły na tylnych łapach i teraz są potężniejsze od nich, tak jakby przesłaniają te relacje, jakby rzucały cień na tę intersubiektywną relację, tak jakby okazywało się, że ta relacja jest w istocie relacją między tymi przedmiotami, tymi produktami, wytworami. Taka to jest metafora.

Można powiedzieć, nieco to wyostrzając: to nie my odnosimy się do siebie, to nasze produkty odnoszą się do siebie. To nie jest nasze wzajemne uznanie, to jest wzajemne uznanie naszych produktów. Można nawet pójść jeszcze dalej. Nieraz wspominałem o tej heglowskiej idei odnalezienia siebie w innym. Pamiętamy: odnaleźć siebie w innym, być u siebie w innym[43]. Otóż te marksowskie opisy tej skorupy, płaszczyka mojego własnego produktu, pod którym tak naprawdę skrywa się ten twój produkt, którego ja potrzebuję, można zrozumieć właśnie jako aluzję do tego. To nie my odnajdujemy siebie w innym, tylko jeden produkt odnajduje siebie w innym produkcie. Proszę zobaczyć, jak inteligentna, złośliwa i jednocześnie konsekwentna jest polemika Marksa z Heglem w demaskacji istotnie ekonomicznego charakteru intersubiektywności w warunkach kapitalistycznego sposobu pracy, produkcji. Ten właśnie sposób pracy i produkcji, związana z tym abstrakcyjność jednostek

[42] Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte…*, s. 205; tenże, *Exzerpte aus James Mill…*, s. 464, tłum. a vista J.K.-K.

[43] Por. m.in. wykład 16 z 09.03.2021, punkt 16.21.

w sensie marksowskim, ich wyalienowania, przejawia się na wszystkich płaszczyznach ludzkiej działalności, ludzkiej aktywności.

21.6 Marks: alienacja istoty gatunkowej człowieka, cz. 2: potrzeby ludzkie a urzeczowienie języka

Tę tezę od młodego Marksa przejmie potem György Lukács i rozwinie w pracy *Historia i świadomość klasowa*. Nazwie tę formę towarową formą przedmiotowości – forma przedmiotowości to takie neokantowskie pojęcie – a zatem formą, w jakiej wszelkie przedmioty, relacje i stosunki przejawiają się ludziom w warunkach urzeczowienia[44]. One wszystkie mają taki urzeczowiony charakter.

Jak mówię, to zaczyna się już u samego Marksa, który jako przykład rzutowania tych ekonomicznych, urzeczowionych stosunków na wszelkie ludzkie aktywności i relacje podaje użycie języka – to jest bardzo ciekawy moment. Powiada coś takiego:

> Jedynym zrozumiałym językiem, jakim możemy do siebie nawzajem mówić, jest język naszych przedmiotów w ich wzajemnej relacji [jedynym zrozumiałym językiem jest język towarów – *J.K.-K.*]. Prawdziwie ludzkiego języka nie zrozumielibyśmy nawet i pozostałby on bez żadnego wpływu [nie wywarłby na nas żadnego wpływu – *J.K.-K.*][45].

Taki prawdziwie ludzki język – opisuje to dalej Marks – wyrażałby bezpośrednio naszą istotę, a zatem również nasze potrzeby i pragnienia. Jeżeli ktoś w urzeczowionych warunkach zwraca się nagle do kogoś innego nie jako producent, nie jako ktoś, kto dysponuje pewną wartością wymienną – bo może coś produkuje, wytwarza i może to na coś innego wymienić – tylko jako człowiek i oznajmia temu drugiemu, że ma pewnego typu potrzeby i pragnienia, to odczuwa upokorzenie, że musi kogoś o coś prosić, o przysługę, za którą nie może niczym zapłacić. Ten drugi z kolei odbiera to albo jako bezczelność, pisze Marks, albo jako dowód jakiegoś szaleństwa[46]. Tak więc ta istotowa więź między ludźmi przejawia się w tej karykaturalnej wersji społeczeństwa jako coś nieistotnego czy wręcz, jak tu widzimy, zdrożnego. Po jednej stronie jest

[44] Por. György Lukács, *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, tłum. Marek J. Siemek, PWN, Warszawa 1988, s. 88–89.

[45] Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte…*, s. 205; tenże, *Exzerpte aus James Mill…*, s. 464, tłum. a vista J.K.-K. W dosłowniejszym tłumaczeniu pierwsze zdanie mogłoby brzmieć: „Jedynym zrozumiałym językiem, jakim możemy do siebie nawzajem mówić, są nasze przedmioty w ich wzajemnej relacji". Marks nie używa sformułowania „język przedmiotów", lecz utożsamia język z przedmiotami.

[46] Por. tamże.

poczucie wstydu, zażenowania, że muszę kogoś o coś prosić, po prostu prosić innego człowieka o przysługę czy jakąś rzecz, nie oferując mu nic w zamian, a po drugiej poczucie zażenowania, że ten drugi ma tupet zwracać się do mnie jako człowiek, a nie jako wytwórca.

Pamiętają państwo, że Hegel już też pisał o tym, że ta pomoc niesiona biedzie i potrzebie może mieć taki właśnie upokarzający charakter dla tego, kto musi o nią prosić, i stąd koncepcja korporacji jako takiego stowarzyszenia zawodowego, które tę pomoc niesie w sposób systemowy i odbiera jej ten upokarzający charakter[47]. Marks w to nie wierzy. To upokorzenie jest, jego zdaniem, nieodłączne od tego bezpośredniego użycia prawdziwie ludzkiego języka, bo nawet nasz język przyjął już wyalienowaną postać. My rozumiemy i uznajemy ten nasz język, czyli naszą komunikację, tylko wtedy za racjonalną, jeśli stoi za nią wartość wymienna – moc naszych produktów w ich relacji do innych produktów. Rozumiemy się tylko do tego momentu, do którego rozmawiamy ze sobą jako producenci.

Przejawia się więc tutaj wyalienowanie także ludzkiej mowy. Jesteśmy tak wyalienowani od naszej ludzkiej istoty – puentuje tę opowieść Marks – że jej bezpośredni, prawdziwie ludzki język wydaje się nam godzić w ludzką godność[48]. To jest właśnie miara naszej alienacji.

Pamiętają państwo, że Hegel, opisując swoją dialektykę panowania i służebności, wiele razy powtarzał, że każdy ruch jest podwojony[49]. Tak jest trochę też u Marksa, ale znowu w takim krzywym zwierciadle. Marks mówi tak: w twoich oczach twój produkt, wytwór, jest środkiem służącym ci do tego, żebyś mógł zapanować nad moim produktem, którego potrzebujesz, ale w moich oczach to ty jesteś środkiem do wytworzenia produktu, którego ja potrzebuję. Uważasz się za kogoś, kto posługuje się narzędziami, by osiągnąć jakieś cele, ale w moich oczach to ty jesteś narzędziem do osiągnięcia przeze mnie mojego celu, czyli tego produktu. Ale można powiedzieć, że tak jak w takim lustrzanym odbiciu: ty sądzisz to samo na mój temat, dla ciebie to ja jestem narzędziem, a zatem sługą do wytworzenia produktu, którego z kolei ty potrzebujesz. Dlatego Marks puentuje swoją wersję podwojenia, mówiąc o „wzajemnej służebności" podmiotów odnoszących się do przedmiotów czy do obiektów[50]. Jesteśmy dla

[47] Por. wykład 20 z 05.05.2020, punkty 20.2, 20.4.

[48] Por. Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte…*, s. 205–206; tenże, *Exzerpte aus James Mill…*, s. 464.

[49] Por. wykład 15 z 02.03.2021, punkt 15.17.

[50] Kloc-Konkołowicz parafrazuje tu i w kolejnych zdaniach wywód Marksa z Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte…*, s. 206; tenże, *Exzerpte aus James Mill…*, s. 465. Warto dodać, że Marks pisze dokładnie o „wzajemnej służebności przedmiotu nad nami" („wechselseitige Knechtschaft des Gegenstandes über uns"), co jest sformułowaniem trudnym do interpretacji, gdyż jednocześnie w poprzednim zdaniu stwierdza, że ludzkie

siebie nawzajem niewolnikami. Objawiamy się sobie nawzajem jako niewolnicy produktów, które wytwarzamy – wzajemna służebność podmiotów. W tym kontekście ta realna relacja między panem a sługą to jest tylko jeszcze bardzo dobroduszna, naiwna i surowa postać fundamentalnej relacji zniewolenia, jaka dotyka każdego producenta.

To warto zapamiętać – realna, namacalna relacja zniewolenia, gdzie jeden człowiek panuje nad drugim, to tylko bardzo jeszcze prosta, dobroduszna, naiwna, taka tylko zjawiskowa postać pewnej fundamentalnej relacji zniewolenia, w której znajduje się każdy producent w stosunku do wytwarzanej przez siebie rzeczy.

21.7 Utopia młodego Marksa: praca niewyalienowana

Powiedziałem na początku, że dla Marksa ten punkt wyjścia ekonomii politycznej, czyli to wytwarzanie tylko dla zaspokojenia własnych, egoistycznych potrzeb, to nie jest jeszcze pełen sens wytwarzania. To otwiera pewną furtkę, że moglibyśmy także wytwarzać jako ludzkie istoty, a nie tylko jako egoistyczni producenci. Gdybyśmy tak właśnie mogli wytwarzać – to jest właśnie ta młodomarksowska utopia, która tu zostaje tak pięknie naszkicowana – to w takim sposobie wytwarzania każdy afirmowałby siebie i innego. Ja jako wytwórca afirmowałbym i siebie samego, i innego człowieka. W jakim sensie afirmowałbym siebie? W tym, co wytwarzam, manifestowałbym swoje indywidualne życie, swoją indywidualność. Produkt nie odrywałby się ode mnie, nie alienowałby się, tylko byłby wyrazem mojej niepowtarzalnej, indywidualnej natury. Z kolei dzięki twojemu użytkowaniu mojego produktu miałbym poczucie, że jestem dla ciebie autentycznym uzupełnieniem w relacji między tobą a twoim gatunkiem, bo mógłbyś zaspokoić swoją potrzebę jako człowiek właśnie. Wtedy ja jako wytwórca tego produktu stałbym się autentycznym pośrednikiem między tobą a twoją istotą gatunkową. Postrzegałbyś mnie jako konieczne uzupełnienie swojej własnej istoty. Tak afirmowałbyś mnie – pisze Marks pięknie – „w swoim myśleniu i w swojej miłości”[51]. Ta autentyczna, bezpośrednia miłość – mówiliśmy o tym, gdy rozmawialiśmy o Heglu – jako relacja niezapośredniczona[52],

pożądanie jest sługą przedmiotu. Można wręcz przypuszczać, że sformułowanie to zawiera omyłkę pisarską i powinno brzmieć „wechselseitige Herrschaft des Gegenstandes über uns” („wzajemne panowanie przedmiotu nad nami”), co byłoby spójne nie tylko z twierdzeniem z poprzedniego zdania, ale także z gramatyką całego sformułowania, gdyż *Herrschaft über* („panowanie nad”) jest typową kolokacją w języku niemieckim, w przeciwieństwie do niezrozumiałego *Knechtschaft über* („służba nad”).

[51] Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte…*, s. 207; tenże, *Exzerpte aus James Mill…*, s. 465, tłum. na podstawie notatek do wykładu.

[52] Por. wykład 19 z 30.03.2021, punkt 19.9.

ta miłość między jednostkami byłaby możliwa właśnie tylko przy takim sposobie wytwarzania i używania rzeczy. Afirmowałbyś mnie w swoim myśleniu i w swojej miłości. Przez moje działanie ja afirmowałbym moją ludzką istotę, istotę mojej wspólnoty z innymi, a zatem moją istotę gatunkową[53].

Tutaj Marks odsłania tę pozytywną wizję tworzenia i wzajemnego uzupełniania się między ludźmi – nie tę pozorną, w której to wzajemne uzupełnianie się okazuje się wzajemnym oszustwem. W obecnych warunkach, w tych urzeczowionych, wyalienowanych stosunkach natomiast – powiada Marks – moja praca nie jest wyrazem mojej indywidualności, nie jest wyrazem mojej egzystencji. Moja praca nie jest wyrazem mojego życia, tylko „ja pracuję, *aby żyć*"[54].

Proszę zobaczyć, jak to jest ładnie skonstruowane: moja praca nie jest wyrazem mojego życia, tylko ja pracuję, aby żyć i aby przeżyć. Jak to się mówi po angielsku: *What do you do for living?* Czyli: kim jesteś z zawodu, w jakim zawodzie pracujesz? Ale dokładnie tłumacząc: jak zarabiasz na życie, co robisz – dosłownie – aby żyć, aby przeżyć? Moja praca jest więc po to, abym mógł utrzymać się przy życiu. Dlatego właśnie – pisze Marks – odbieram tę pracę jako coś obciążającego mnie, znienawidzonego, jako ból i torturę, jako coś koniecznego.

Sięgnę tutaj raz jeszcze do oryginału, żeby państwu to przeczytać. Pisze Marks tak:

> Przy założeniu prywatnej własności [bo to jest ten punkt wyjścia: wytwórca i producent jako zaspokajający tylko swoją indywidualną potrzebę to jest ten prywatny właściciel – *J.K.-K.*] moja indywidualność zostaje tak wyalienowana, że owa *aktywność* [moja aktywność, aktywność tej indywidualności – *J.K.-K.*] staje się dla mnie obiektem *nienawiści*, źródłem *cierpienia* i tylko *pozorem* [prawdziwej – *J.K.-K.*] aktywności, bo aktywnością *wymuszoną* […][55].

Nie pracuję w sposób wolny. To jest pozorna aktywność, pozorna działalność. To Lukács potem właśnie w *Historii i świadomości klasowej* będzie z lubością pokazywał, w jaki sposób aktywność – wydaje się, że społeczeństwo burżuazyjne, mieszczańskie jest wypełnione niezliczonymi rodzajami aktywności, jest czynne w taki gorączkowy sposób, cały czas coś się robi, każdy ma poczucie, że bez przerwy musi coś robić – w warunkach wyalienowanych jest

[53] Por. Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte…*, s. 206–207; tenże, *Exzerpte aus James Mill…*, s. 465.

[54] Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte…*, s. 207; tenże, *Exzerpte aus James Mill…*, s. 466, tłum. na podstawie notatek do wykładu.

[55] Tamże, tłum. a vista J.K.-K.

właściwie z konieczności aktywnością pozorną[56]. Ale już Marks pisze o tym, że moja praca, dlatego że wynika z przypadkowych relacji, że jest podyktowana przez konieczność przeżycia, że nie jest pracą wolną i nie jest manifestacją mojej indywidualności i mojego życia, staje się aktywnością pozorną, wymuszoną. Taka praca przedstawia mi się jako wyraz mojego „*samozatracenia* i mojej *bezsilności*"[57].

Pozorna aktywność, poczucie bezsilności i bierności – to właśnie Lukács przejmie z młodego Marksa jako opis podmiotu w warunkach alienacji. On jest aktywny, ale pozornie, i ma poczucie zatracenia własnej istoty i takiej właśnie bierności, bo tylko biernie akceptuje fakty, podporządkowuje się im, biernie dostosowuje się do pewnych praktyk społecznych. To pojęcie konformizmu – za chwilę będziemy też mówić o *Dialektyce oświecenia* – jest tu bardzo istotne, ta bierność i pasywność, ta gotowość dostosowania się, dopasowania, to jest właśnie wyraz tej bezsiły nowoczesnego podmiotu, który, jako wyalienowany, pozoruje tylko własną aktywność, własną działalność.

Więc zapamiętajmy, proszę państwa, że Marksowi nie chodzi o to, że człowiek ma zrezygnować z wytwarzania i wymiany. Możliwa jest natomiast zmiana formy tego wytwarzania i zmiana relacji międzypodmiotowej w kierunku autentycznej intersubiektywności, którą Marks rozumie jako wzajemne uzupełnianie się umożliwiające każdemu powrót do jego istoty, która jest istotą wspólną z innymi, bo istotą gatunkową. Taka inna forma pracy, która byłaby pracą wolną, wyrazem indywidualności każdego wytwarzającego, jest w oczach młodego Marksa możliwa.

I tak to puentując: Marks kończy swoją, można powiedzieć, karykaturę heglowskiej dialektyki panowania i służebności, pisząc, że dopóki panują wyalienowane stosunki produkcji i wymiany, dopóty „człowiek jako taki pozostanie dla nas wzajemnie *bezwartościowy*"[58]. Zobaczcie państwo: Hegel jeszcze zakładał, że te stosunki pracy, nawet jeśli początkowo związane z pewnym przymusem, stopniowo doprowadzają do wyrównania pozycji, do symetrii uznania[59] – Marks już tego nie zakłada, ta asymetria tutaj pozostaje. Ale jest alternatywa: gdyby zmienić warunki brzegowe tej sytuacji, gdyby zmienić przyjęte przesłanki, gdyby zmienić myślenie, na przykład o wytwarzaniu jako tylko o wytwarzaniu przez właściciela prywatnej własności, czyli wytwarzaniu przez kogoś, kto wytwarza tylko dla zaspokojenia partykularnej potrzeby – gdyby to zmienić, to stosunki prawdziwie ludzkie byłyby możliwe. Więc

[56] Por. m.in. György Lukács, *Historia i świadomość…*, s. 341–345 i n.

[57] Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte…*, s. 208; tenże, *Exzerpte aus James Mill…*, s. 466, tłum. a vista J.K.-K.

[58] Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte…*, s. 206; tenże, *Exzerpte aus James Mill…*, s. 465, tłum. na podstawie notatek do wykładu.

[59] Por. wykład 15 z 02.03.2021, punkty 15.20–15.21.

zapamiętajmy: sama ta relacja się – wbrew Heglowi – nie zmieni, ale można by ją zmienić, gdyby zmienić jej warunki brzegowe. Tak myśli sobie młody Marks.

Horkheimer i Adorno

21.8 Horkheimer i Adorno: korzenie szkoły frankfurckiej

O ile między Marksem a Heglem, między *Fenomenologią ducha* czy późniejszymi heglowskimi wykładami z filozofii prawa a rękopisami Marksa jest różnica dwudziestu paru lat[60], o tyle już między rękopisami Marksa a *Dialektyką oświecenia* Horkheimera i Adorna – tekstem, do którego chciałbym teraz przejść – jest różnica równo stu lat[61].

Po drodze dzieją się różne rzeczy. Jest Max Weber, o którym sobie kiedyś mówiliśmy, który ma istotny wpływ na szkołę frankfurcką[62]. Jest oczywiście wspomniany przeze mnie Lukács, którego *Historia i świadomość klasowa* traktowana jest jako dzieło założycielskie, można powiedzieć, tej tradycji. O tej tradycji nie mam czasu opowiedzieć, bo ten wykład, zazwyczaj się przedłużający[63], przedłużałby się w nieskończoność.

Mówimy oczywiście o szkole frankfurckiej, która czasem też bywa nazywana teorią krytyczną – od tekstu programowego napisanego przez Maxa Horkheimera o teorii tradycyjnej i teorii krytycznej[64] – a zatem o grupie filozofów, którzy gromadzili się wokół Instytutu Badań Społecznych we Frankfurcie, gdzie miałem przyjemność spędzić kiedyś cały rok[65]. Z tym instytutem związani

[60] *Fenomenologia ducha* ukazała się w 1807 r.; *Zasady filozofii prawa*, czyli opublikowana za życia Hegla wersja wykładów, w 1820. Por. wykład 17 z 16.03.2021, punkt 17.1; w kwestii publikacji pozostałych „wykładów berlińskich" z filozofii prawa por. przyp. 2 do wykładu 16 z 09.03.2021; omawiane wcześniej *Exzerpte aus James Mill* Marks spisał w 1844 r., ale opublikowane zostały dopiero w 1932.

[61] Autorzy *Dialektyki oświecenia*, opublikowanej w 1947 r., pisali swoje dzieło w latach 1939–1944.

[62] Por. wykład 15 z 02.03.2021, uzupełnienie 15.20***; wykład 20 z 05.05.2020, punkt 20.12.

[63] Kloc-Konkołowicz czyni tutaj aluzję do tego, że jego wykłady zdalne często trwały dłużej niż standardowe półtorej godziny. Por. *Przedmowa*, s. 16.

[64] Por. Max Horkheimer, *Teoria tradycyjna a teoria krytyczna*, w: *Szkoła frankfurcka*, wstęp i tłum. Jerzy Łoziński, t. 2, cz. 1, Kolegium Otryckie, Warszawa 1987, s. 137–171.

[65] Chodzi o pobyt badawczy w Institut für Sozialforschung w latach 2015–2016, będący następstwem otrzymania przez Kloca-Konkołowicza Friedrich Wilhelm Bessel-Forschungspreis, przyznanej przez Fundację Alexandra von Humboldta.

byli bardzo znani filozofowie, wpływowi, jeśli chodzi o dwudziestowieczną filozofię: wspomniani już Theodor Adorno i Max Horkheimer, a także Herbert Marcuse – niezwykle ważna figura nie tylko i nie tyle w Niemczech, ile w Stanach Zjednoczonych, zwłaszcza w czasach ruchu protestów przeciwko wojnie w Wietnamie. Również niezwykle popularny, zwłaszcza w Polsce, filozof Erich Fromm był pośrednio związany ze szkołą frankfurcką, podobnie jak wspomniany przeze mnie w zeszłym tygodniu Walter Benjamin. Oni sami nie postrzegali siebie nigdy jako jakiejś specyficznej grupy, która musi przyjmować określone dogmaty, ale jest jasne, że wszyscy wyrastali z tradycji heglo-marksowskiej – dla nich to był punkt wyjścia. Do tej tradycji dokładają się tu jeszcze wpływy weberowskiej koncepcji racjonalności, a także ważny wpływ psychoanalizy. Tropy psychoanalityczne w szkole frankfurckiej są istotne nie tylko u znanego i skądinąd niezwykle popularnego Fromma, ale także, jak państwo zobaczą, w *Dialektyce oświecenia*. I wreszcie trop może mniej oczywisty, ale też ważny – to jest nietzscheańska krytyka kultury mieszczańskiej[66], ona też jakoś tutaj podlegała recepcji.

Tyle, jeśli chodzi o nakreślenie ogólnych ram – ja wiem, że to jest bardzo powierzchowne, ale jak mówiłem, nie ma na to czasu. Jeśli ktoś z państwa jest zainteresowany bardzo ciekawymi, burzliwymi dziejami szkoły frankfurckiej, tej emigracji, tego przeniesienia się do Stanów Zjednoczonych, powrotu potem do Niemiec, do Frankfurtu nad Menem, to proszę sobie to wszystko doczytać.

21.9 Horkheimer i Adorno: kontekst powstania i cel *Dialektyki oświecenia*

Ja dzisiaj chciałbym państwu opowiedzieć w telegraficznym skrócie o *Dialektyce oświecenia*. Tak jak powiedziałem, to jest dzieło powstałe sto lat po rękopisach marksowskich i – warto o tym wiedzieć – powstawało ono w czasie drugiej wojny światowej, kiedy autorzy, Horkheimer i Adorno, przebywali na przymusowej emigracji w Stanach Zjednoczonych. Znaleźli się oni oczywiście, jak wszyscy, którzy byli związani z tą heglo-marksowską szkołą z Frankfurtu, na czarnej liście nazistów i musieli uciekać. Dotarli w końcu do Stanów Zjednoczonych i w tym dziele jest zarówno ślad tego pobytu w Stanach Zjednoczonych, konfrontacji z najbardziej rozwiniętą formą kapitalizmu i kapitalistycznych relacji, jak i próba zrozumienia katastrofy cywilizacyjnej, ludzkiej, kulturowej, historycznej, jaką były rządy nazistów w Niemczech, wywołana przez nich wojna i humanitarna, ludzka hekatomba. Próba analizy tych rozwiniętych stosunków kapitalistycznych

[66] Por. wykład 20 z 05.05.2020, punkt 20.12.

i jednocześnie próba zrozumienia katastrofy drugiej wojny światowej, Holocaustu, masowych zbrodni, tej machiny zbrodni – to są dwa ważne konteksty powstania tego dzieła.

Dlatego też zaczyna się ono dramatycznym sformułowaniem obecnego zadania teorii krytycznej, mianowicie Horkheimer i Adorno powiadają, że zadaniem teorii krytycznej jest zajęcie stanowiska w obronie resztek wolności[67]. To jest mocne stwierdzenie: resztek wolności. Zasoby wolności topnieją i trzeba ich bronić. To jest bardzo defensywne zadanie – tutaj nie ma już mowy o żadnych utopiach. To jest po prostu obrona wolności, która stopniowo topnieje. Dlatego przewodnie pytanie zostaje sformułowane w sposób równie dramatyczny: dlaczego ludzkość, zamiast osiągnąć stan prawdziwie ludzki, pogrąża się w nowym barbarzyństwie?[68]

Barbarzyństwo jest tu oczywiście aluzją do Róży Luksemburg[69], ale jednocześnie jest to pytanie, które jako pierwsze postawił Hegel, a które potem powróciło u Marksa. Hegel pytał: jak to jest, że społeczeństwo obywatelskie jest niesłychanie bogate, ale nigdy dość bogate, by poradzić sobie z problemem biedy, upokorzenia, nędzy, odrzucenia społecznego?[70] Potem Marks mówił: jak to jest, że my tak naprawdę w sposób konieczny wytwarzamy prawdziwie międzyludzką wspólnotę, ale nigdy w niej nie przebywamy?[71] Przebywamy w tej sztucznej, karykaturalnej, pozornej wspólnocie międzyludzkiej. I teraz Horkheimer i Adorno formułują to pytanie na nowo i zadają je w ten sposób:

---

[67] Kloc-Konkołowicz odwołuje się tu do następującego fragmentu z przedmowy autorów do wydania *Dialektyki* z 1969 r.: „W okresie politycznego podziału na dwa kolosalne bloki, obiektywnie prące do starcia, groza trwała nadal. Konflikty w Trzecim Świecie, ponowne narastanie totalitaryzmu nie są bynajmniej historycznymi incydentami, tak jak w myśl *Dialektyki* incydentem nie był ówczesny faszyzm. Krytyczne myślenie, które nie oszczędza także postępu, wymaga dziś zajęcia stanowiska w obronie resztek wolności, w obronie dążeń do rzeczywistego humanizmu, nawet jeśli wydają się one bezsilne w obliczu wielkiego pochodu historii" (Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, IFiS PAN, Warszawa 1994, s. 9).

[68] Por. przedmowa do pierwszego wydania *Dialektyki oświecenia* (Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*…, s. 11, por. także tamże, s. 48).

[69] Por. słynny fragment *Broszury Janusa* Róży Luksemburg z 1915 r.: „Fryderyk Engels powiedział kiedyś, że społeczeństwo burżuazyjne stoi przed dylematem: przejście do socjalizmu albo nawrót do barbarzyństwa. Co oznacza «nawrót do barbarzyństwa» na istniejącym szczeblu cywilizacji europejskiej? Słowa te nie raz zapewne czytaliśmy wszyscy i powtarzali bezmyślnie, nie przeczuwając nawet ich straszliwej powagi" (Róża Luksemburg, *Kryzys socjaldemokracji [Broszura Janusa]*, w: taż, *Kryzys socjaldemokracji*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2005, s. 134). Hasło „socjalizm albo barbarzyństwo" zostało następnie spopularyzowane przez Luksemburg, zwłaszcza w kontekście krytyki militaryzmu.

[70] Por. wykład 20 z 05.05.2020, punkt 20.2.

[71] Por. punkt 21.2 w niniejszym wykładzie.

jak to jest, że ludzkość osiągnęła stan, w którym możliwe byłoby stworzenie prawdziwie ludzkich relacji, prawdziwie ludzkich stosunków, a zamiast tego pogrąża się w nowym barbarzyństwie? To jest to pytanie wyjściowe, a odpowiedzią na nie jest owa tytułowa *Dialektyka oświecenia*.

21.10 Horkheimer i Adorno: pojęcie oświecenia

O co chodzi? Jako pierwsze musimy sobie tutaj przybliżyć pojęcie oświecenia. W jakim znaczeniu autorzy *Dialektyki* o nim mówią? Oczywiście nie w takim, jakby mówili o określonej epoce w dziejach ludzkiej kultury. Nie chodzi o wiek osiemnasty, nie o takie pojęcie oświecenia idzie. Idzie raczej o rozciągniętą na całą historię ludzkości, przynajmniej w jej europejskim wymiarze, tendencję do uwalniania człowieka od strachu. Oświecenie pojmowane jest jako obejmujący praktycznie całą historię rozwoju cywilizacji ruch uwalniania człowieka od strachu – od strachu przed czym: przed przyrodą, przed przemożną siłą przyrody – i uczynienia go panem tejże przyrody[72]. To uwolnienie człowieka od strachu ma się dokonać dzięki myśleniu i przez myślenie.

21.11 Horkheimer i Adorno: radykalna krytyka oświecenia

I teraz jest bardzo ważny punkt. Autorzy powiadają: „Nie mamy wątpliwości […], że wolność w społeczeństwie jest nieodłączna od oświecającego myślenia"[73]. Proszę tego nie rozumieć w ten sposób, że *Dialektyka oświecenia* jest jakąś zewnętrzną krytyką oświecenia, że to jest jego odrzucenie. Cały problem polega na tym, że autorzy samych siebie pojmują jako dziedziców oświecenia. Jako myślicieli, którzy stoją w nurcie oświecenia, a jednocześnie starają się przeprowadzić jego radykalną krytykę, przy czym słowo „radykalny" należy tu rozumieć po marksowsku. Marks powiedział kiedyś, że myśleć radykalnie to znaczy sięgać do korzenia rzeczy, ale korzeniem dla człowieka jest inny człowiek[74]. Chodzi o to zejście poniżej tych stosunków i zobaczenie, jak mogło dojść do wytworzenia się ich. Zatem, jak mogło dojść do tego, że ludzkość na nowo

[72] Por.: „Oświecenie – rozumiane najszerzej jako postęp myśli – zawsze dążyło do tego, by uwolnić człowieka od strachu i uczynić go panem" (Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektyka oświecenia…*, s. 19).

[73] Por. pełny cytat: „Nie mamy wątpliwości – i w tym tkwi nasza *petitio principii* – że wolność w społeczeństwie jest nieodłączna od oświecającego myślenia" (tamże, s. 13).

[74] Dokładnie: „Być radykalnym znaczy to sięgnąć do korzeni rzeczy. Lecz dla człowieka korzeniem jest sam człowiek" (Karol Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, tłum. Leszek Kołakowski, w: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1960, s. 466). Marks czyni tu aluzję do etymologii słowa „radykalny" (niem. *radikal*), które pochodzi od łac. *radix* oznaczającego korzeń lub źródło.

pogrąża się w barbarzyństwie? Jak mogło dojść do wypaczenia oświecenia? Tu nie chodzi o odrzucenie oświecenia, tylko zrozumienie, w którym momencie zaczęło ono iść niewłaściwą drogą.

To z kolei prowadzi autorów do kolejnej tezy, która jest jednocześnie ciekawa i bardzo ryzykowna, mianowicie że przyczyn regresu wolności, tego topnienia jej zasobów, należy szukać w samym myśleniu, w samym oświeceniu, a nie w nacjonalistycznych i innych nowoczesnych mitologiach. Winę ponosi samo myślenie, samo oświecenie, które – jak to metaforycznie ujmują – zastyga w strachu przed samym sobą[75]. To jest przecież teza ryzykowna, a nawet prowokacyjna powiedzieć, że winę za owo barbarzyństwo, za ten triumf barbarzyństwa ponoszą nie jakieś deklaratywnie już antyoświeceniowe mitologie i ideologie, tylko że ostatecznie winę ponosi samo oświecenie, bo czegoś nie dopatrzyło, bo gdzieś zamarło w swoim rozwoju, bo nie doprowadziło pewnej refleksji do końca, przestraszyło się prawdy o sobie samym.

Zdaniem Horkheimera i Adorna chodzi zatem o to, żeby nie odrzucić oświecenia i nie postawić się gdzieś poza nim. To w ogóle nie jest możliwe dla takiej filozofii, w której ostatecznie chodzi jednak o ludzką wolność. My stoimy w nurcie samego oświecenia – mówią autorzy – i przeprowadzamy jego immanentną krytykę. Uświadamiamy mu coś, o czym ono zapomniało. Kiedyś Adorno napisał takie ładne zdanie, że zadaniem filozofii jest „rodzaj racjonalnej apelacji [założonej – *J.K.-K.*] przeciwko racjonalności"[76]. To ciekawe i karkołomne stanowisko, że jednak ta krytyka myślenia nie jest skierowana przeciwko myśleniu. Nie odrzuca się tu oświecenia jako takiego, tylko przeprowadza immanentną krytykę pewnej jego formy. Oświecenie – mówią autorzy – musi się zastanowić nad sobą, musi się opamiętać – niemieckie *Besinnung*[77]. W pewnym momencie nawet nawiązują do Fichtego, o którym sobie nie tak znowu dawno rozmawialiśmy, i powiadają: to jest właśnie taki przykład, tu pojawia się ta idea, że myślenie ma przemyśleć samo siebie – taki radykalny postulat, którego to mądrego postulatu zresztą sam Fichte nie rozumiał do końca, bo ostatecznie w swojej filozofii poszedł inną drogą i podporządkował wszystko praktyce, tak

[75] Por.: „Pokazujemy bowiem, iż przyczyn regresu oświecenia w mitologię szukać należy nie tyle w wymyślonych specjalnie dla celów takiego regresu nacjonalistycznych, pogańskich i innych mitologiach nowoczesnych, lecz w samym oświeceniu, gdy zastyga ono w lęku przed prawdą" (Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektyka oświecenia…*, s. 13).

[76] Theodor W. Adorno, *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*, t. 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, s. 87, tłum. na podstawie notatek do wykładu.

[77] Kloc-Konkołowicz przywołuje tutaj rzeczownik utworzony od czasownika *besinnen*, mając prawdopodobnie na myśli następujący fragment: „Nie chodzi o kulturę jako wartość, tak jak to rozumieją [*im Sinne haben – red.*] krytycy cywilizacji, Huxley, Jaspers, Ortega y Gasset i inni: chodzi o to, że oświecenie musi się opamiętać i zastanowić nad sobą [*auf sich selbst besinnen – red.*], jeżeli ludzkość nie ma zostać ostatecznie zdradzona" (Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektyka oświecenia…*, s. 15).

jak pozostali[78]. Ale postulat jest: przemyśleć samo myślenie. To jest, można powiedzieć, to, czego autorzy oczekują od takiego oświecenia, które miałoby się opamiętać.

21.12 Horkheimer i Adorno: dialektyka mitu i oświecenia

Drugie tytułowe pojęcie – dialektyka – najprościej zrozumieć tak, jak opisują to Horkheimer i Adorno: o ile już mit jest pewną formą oświecającego myślenia, o tyle oświecenie na końcu przekształca się w mitologię[79]. Tu mamy tę dialektykę – już mit jest rodzajem oświecenia, a na końcu tej drogi oświecenie przekształca się w mitologię. Zaraz, mam nadzieję, stanie się bardziej jasne, co to znaczy, że już mit jest rodzajem oświecenia, i co to znaczy, że oświecenie może się stać pewną ideologią rozumu, zamiast być rozumem samym.

Programem oświecenia, jak już powiedziałem za autorami, jest chęć odczarowania świata po to, aby uwolnić człowieka od strachu i uczynić go panem przyrody[80]. Już mit spełnia taką funkcję, ponieważ zastępuje żywioły, które budzą paniczny strach człowieka, bogami. Bogowie olimpijscy, bogowie owych różnorodnych mitologii najczęściej, jak państwo wiedzą, panują nad pewnymi żywiołami, zastępują je. To jest zastąpienie żywiołów przez pewną quasi-antropomorficzną już postać. Bogowie są nam bliżsi, z nimi możemy nawiązać pewną komunikację, kontakt, jak pamiętamy z mitologii, możemy ich nawet przekonywać ofiarami do sprzyjania nam. Ta operacja zastąpienia czystych żywiołów bogami jest już pewną formą uwolnienia człowieka od przemożnego strachu wobec potęgi owych żywiołów.

Krytyka filozoficzna, i to już w Grecji, jak państwo pamiętają, zwraca się przeciwko mitologii, zwłaszcza przeciwko tej antropomorfizacji bóstw. Pozbywa się bogów, wstawiając w ich miejsce swoje zasady, pojęcia, idee, a ostatecznie liczby. Tak jak jest to – jak powiadają autorzy – na przykład u Platona w ostatnich pismach, w których ten panujący nad kosmosem, nad wszechświatem logos okazuje się w gruncie rzeczy logosem matematycznym. To jest dla autorów bardzo ważne – liczba jako właśnie „kanon oświecenia"[81].

---

[78] Por. tamże, s. 41. W kwestii wcześniejszych nawiązań do Fichtego por. m.in. wykład 17 z 16.03.2021, punkt 17.10; wykład 15 z 02.03.2021, punkty 15.2–15.5.

[79] Dokładnie: „Część krytyczną pierwszej rozprawy można z grubsza sprowadzić do dwu tez: że już mit jest oświeceniem oraz że oświecenie obraca się ponownie w mitologię (Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektyka oświecenia…,* s. 15); a także: „I jeśli już mity dokonują oświecenia, to oświecenie z każdym krokiem coraz głębiej wikła się w mitologię" (tamże, s. 27).

[80] Poniższa rekonstrukcja por. tamże, s. 21–22.

[81] Por.: „Mitologizujące zrównanie idei z liczbami w ostatnich pismach Platona wyraża tęsknotę wszelkiej demitologizacji: liczba stała się kanonem oświecenia" (tamże, s. 23).

Kiedy teraz mit próbuje z oświeceniem walczyć, kiedy próbuje się bronić przed tą pracą oświecenia, bronić swoich pozycji, i argumentuje przeciwko oświeceniu, to – powiadają autorzy – jest już z góry na przegranej pozycji, ponieważ wpada w sidła dyskursywności i w ten sposób sam afirmuje zasadę, której próbuje się przeciwstawić[82]. Nie można dyskutować z dyskursywnością. Dyskursywne myślenie staje się w ten sposób wszechobejmujące. Horkheimer i Adorno mówią o micie, ale my moglibyśmy to rozszerzyć i powiedzieć tak: kiedy formacje przedoświeceniowe, przedracjonalne próbują bronić swoich pozycji przy użyciu racjonalnych struktur argumentacji, to nie chodzi tylko o to, że one są na przegranej pozycji, bo toczą bitwę na terytorium wroga, i to przy użyciu jego broni, a zatem na terytorium, na którym ten wróg się świetnie porusza i znacznie lepiej się tą bronią posługuje, ale w dodatku to już nie jest ta sama tradycja, to już nie jest ten sam mit. To już nie jest ta czysta przednowoczesna formacja – ona już się ubrała w szaty nowoczesności, już jest refleksyjna, broni się, używając zasady dyskursywności, którą chciała podważyć, a zatem wpadła w sidła oświecenia. I tutaj autorzy powiadają – to jest takie słynne zdanie z *Dialektyki oświecenia*, często zresztą krytykowane – „Oświecenie jest totalitarne"[83]. Ono jest totalitarne przede wszystkim nie w sensie tego władczego spojrzenia, tego bezwzględnego panowania nad wszelkimi formami kultury i myślenia – to też oczywiście, to też autorzy mają na myśli, to znaczenie słowa „totalitarny", tak jak my go na co dzień używamy, związane z represją, pewną bezwzględnością, zniszczeniem. Jednak przede wszystkim autorzy mają na myśli wszechobejmujący charakter oświecenia – oświecenie nie zna żadnych granic, nigdzie się nie zatrzymuje, jest wszechobejmujące.

21.13 Horkheimer i Adorno: heglowskie źródła *Dialektyki oświecenia*

Bardzo podobne sformułowania mogą państwo znaleźć… Jak ktoś nie chce czytać całej tej książki *Dialektyka oświecenia*, bo mu się wydaje za długa, to niech przeczyta rozdział „Walka Oświecenia z przesądami" w *Fenomenologii ducha*[84]. Hegel w tym rozdziale mówi akurat nie o micie, lecz o przesądach, ale to pojęcie przesądów to jest oczywiście to pejoratywne określenie, jakim oświecenie się posługuje w opisie przedoświeceniowych i pozaoświeceniowych formacji kulturowych. Hegel opisuje to w ten sposób: „Walka [z oświeceniem,

[82] Por. tamże, s. 22 i n.

[83] Tamże, s. 22.

[84] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 2, tłum. Adam Landman, PWN, Warszawa 1965, s. 128–167. Warto dodać, że na nagraniu sugestia ta ma charakter żartobliwy.

z tym oświeceniowym myśleniem – *J.K.-K.*] jest manifestacją zarażenia się [tym oświeceniem – *J.K.-K.*]"[85]. To jest dosłownie niemieckie słowo *Ansteckung*, zarażenie się. Wcześniej Hegel porównał oświecenie do takiego powietrza, *Duft*, które nie zna żadnych granic, rozprzestrzenia się[86]. Nie chodzi tu oczywiście o odrzucenie oświecenia jako zarazy – mam nadzieję, że po moich wykładach jest dla państwa jasne, że Hegel nie jest przeciwnikiem oświecenia. Chodzi tylko o to, że ten eter jest wszędzie, że temu rozprzestrzeniającemu się niczym powietrze krytycznemu myśleniu nie sposób się oprzeć – wszyscy się nim już zarazili, wszyscy stali się refleksyjni, można powiedzieć, i jest już za późno, ta walka toczy się za późno. Hegel pisze:

> i każdy środek [po jaki sięga ten, kto próbuje walczyć z oświecającym myśleniem – *J.K.-K.*] pogarsza tylko sytuację; ponieważ [oświecenie – *J.K.-K.*] przeniknęło sam szpik duchowego życia [czyli przeniknęło wszelkie formy kultury, można by to tak przetłumaczyć – *J.K.-K.*] […]; i dlatego nie ma żadnej siły [która mogłaby sobie z tym oświeceniem poradzić – *J.K.-K*][87].

To jest – jak państwo widzą – ta sama myśl. Dyskursywne myślenie przenika wszelkie formy ludzkiej kultury i dlatego te formy ludzkiej kultury, które próbują z tym dyskursywnym myśleniem polemizować przy użyciu argumentacji, są już z góry na straconych pozycjach.

To jest ta jedna myśl: że oświecenie nie zna granic i opór wobec niego w gruncie rzeczy nie ma sensu. Ale także druga myśl z *Dialektyki oświecenia* tutaj się pojawia, mianowicie powiada Hegel tak: oświecenie, które zwraca się

---

[85] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (tenże, *Werke*, t. 3, red. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, s. 403, tłum. a vista J.K.-K., por. przekład Landmana: „Walka z nim dowodzi jasno, że zarażenie stało się faktem" (tenże, *Fenomenologia ducha*…, t. 2, s. 133).

[86] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*…, s. 402. Użyte przez Hegla pojęcie *Duft* nie oznacza dosłownie powietrza, lecz raczej (przyjemny) zapach, woń. Hegel nie przywołuje w tym kontekście także pojęcia eteru, wspomnianego niżej, por. polski przekład Landmana: „Rozprzestrzenianie się czystego poznania oczywistego można by dlatego porównać z rozprzestrzenianiem się i rozchodzeniem zapachu w nie stawiającej oporu atmosferze" (tenże, *Fenomenologia ducha*…, t. 2, s. 133). Jednocześnie Hegel przynajmniej kilkakrotnie w *Fenomenologii ducha* odwołuje się do podobnych metafor, zbudowanych wokół pojęcia eteru, nieodnoszących się jednak do oświecenia (por. m.in. tenże, *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. Adam Landman, PWN, Warszawa 1963, s. 35; tenże, *Fenomenologia ducha*…, t. 2, s. 67, 425).

[87] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*…, s. 403, tłum. a vista J.K.-K., por.: „Jest już za późno na walkę i każdy środek przeciwko chorobie pogarsza tylko stan rzeczy; chorobą bowiem dotknięty został sam rdzeń życia duchowego, a mianowicie świadomość w jej pojęciu, czyli jej czysta istota sama. Dlatego też nie ma ona w sobie takiej siły, która mogłaby chorobę przezwyciężyć" (tenże, *Fenomenologia ducha*…, t. 2, s. 133–134).

przeciwko wierze, które traktuje ją jako przesąd, pokazuje temu przesądowi zmysłowe momenty zawarte w jego własnej koncepcji, jest też – z drugiej strony – jeszcze „nie dość oświecone co do siebie samego”[88]. Nie mam teraz czasu, żeby państwu tłumaczyć, co to dokładnie znaczy u Hegla, ale proszę zobaczyć, to jest dokładnie ta sama myśl: oświecenie jeszcze nie jest w pełni autorefleksyjne. Jeszcze nie przemyślało własnego myślenia. „Walka Oświecenia z przesądami” to, można powiedzieć, *Dialektyka oświecenia* w pigułce. Wszystkie, jak sądzę, najważniejsze idee są tu już przez Hegla jakoś zaznaczone.

21.14 Horkheimer i Adorno: opanowanie przyrody i zakaz *mimesis*

Oświecenie w tym sensie jest totalitarne, nie zna granic, ale dla Horkheimera i Adorna oznacza to także, że zwalcza i represjonuje wszelkie inne formy myślenia i kultury – tak to dokładnie opisują. Tym naczelnym narzędziem staje się nauka, ale specyficznie rozumiana, mianowicie nie jako dążąca do pewnej teoretycznej kontemplacji, lecz do opanowania przyrody zewnętrznej i wewnętrznej. Nauka, której celem nie jest „[b]ezpłodne szczęście poznania”, mówią autorzy, tylko opanowanie przyrody zewnętrznej i wewnętrznej[89]. Dlatego ostatecznie oświecenie musi się zwrócić także przeciw sobie i podejrzliwie w samym sobie, we własnym myśleniu tropić wszystko, co nie służy temu właśnie zadaniu opanowania przyrody zewnętrznej i wewnętrznej. Trzeba zwalczyć wszystko, co tej funkcji nie wypełnia. Zatem nie prawda pojmowana jakoś kontemplacyjnie, teoretycznie, ale operacja, funkcja staje się kwintesencją takiego właśnie oświeceniowego myślenia[90]. A zatem to oświeceniowe myślenie idzie w kierunku obliczalności, formalizacji, ujednolicenia. Dlaczego? Bo tylko dzięki tym operacjom ujednolicenia i formalizacji daje się zagwarantować przewidywalność, a przewidywalność jest kluczowa, jeśli chcemy zapanować nad procesami przyrody. A więc, jak piszą autorzy: „Celem [myślenia oświeceniowego – *J.K.-K.*] jest zatem obalenie bogów i *jakości*”[91]. To jest bardzo ciekawe. Wszelkie formy myślenia jakościowego zostają zastąpione myśleniem ilościowym. Kwantyfikacja – znają państwo to pojęcie. Kwantyfikacja wszystkiego – wszystko zostaje podporządkowane strukturom ilościowym. A zatem najpierw oświecenie swoimi pojęciami ogólnymi – piszą autorzy –

[88] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes…*, s. 418, tłum. a vista J.K.-K., por.: „Ale samo Oświecenie, które przypomina wierze o przeciwstawnej stronie jej wyodrębnionych momentów, jest, jeśli o nie chodzi, również mało oświecone” (tenże, *Fenomenologia ducha…*, t. 2, s. 157); por. także tamże, s. 159–161).

[89] Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektyka oświecenia…*, s. 20.

[90] Por. tamże, s. 20–21.

[91] Tamże, s. 23. Kursywą emfaza Kloca-Konkołowicza – dodane przez red.

niszczy bogów, ale potem zaczyna pożerać własne dzieci, czyli pochłaniać owe abstrakcyjne pojęcia[92]. Tu autorzy wskazują oczywiście na pozytywizm i empiryzm. Oświecenie usuwa więc z siebie wszelkie resztki jeszcze metafizycznego myślenia jako ten przekroczony dziecinny etap i ostatecznie przekształca się za sprawą matematyzacji i kwantyfikacji w monotonny, tautologiczny proces, dla którego to fakty zawsze mają rację[93]. To jest ta bierność, o której pisał już Marks, a potem Lukács – to pasywne dostrajanie się tylko do procesów i do faktów[94]. Myśl tylko biernie stwierdza – piszą autorzy[95].

Czy była możliwa jakaś inna droga? Człowiek swoją relację do przyrody może – powiadają autorzy – ustalić na dwa sposoby. Może się do niej dostroić przez zachowania mimetyczne, naśladujące. *Mimesis* czy naśladownictwo jest zasadą magii – powiadają[96]. Radzenie sobie z przyrodą przez dostrojenie się do niej, przez *mimesis*, naśladownictwo, to jest więc jedna droga. Natomiast druga droga to droga negacji, wytworzenia dystansu – zanegowania przyrody – i zapanowania nad tym, co przyrodnicze. Pamiętamy, że u Hegla w dialektyce panowania i służebności to jest właśnie ta droga oświecenia – negacja i przez to opanowanie przyrody w sensie nadania jej rozumnych celów, nowej formy, której ona sama w sobie nie ma[97]. Oświecenie – powiadają autorzy – zakazuje drogi *mimesis*. Zakazuje naśladownictwa. Stąd skądinąd, piszą na marginesie, pozornie tylko zaskakująca zbieżność między Platonem, który wypędza artystów ze swojego państwa, ponieważ tworzą oni tylko kopię kopii – jak państwo wiedzą, każda rzecz zmysłowa jest kopią idei: krzesło jest kopią idei, a ten, kto maluje krzesło, robi kopię kopii, i to w dodatku bezużyteczną, bo na krześle przynajmniej można usiąść, a na obrazie to nie jest zbyt wygodnie może, więc po co nam ci artyści? – a judeochrześcijańskim zakazem sporządzania wizerunków[98]. *Mimesis* jest zakazana dla europejskiej kultury.

---

[92] Por. tamże, s. 39.

[93] Por. tamże, s. 41–43, w tym w szczególności następujący fragment, którego konkluzję Kloc-Konkołowicz przytacza pod koniec tego akapitu: „Tymczasem matematyczny formalizm, którego medium jest liczba, najbardziej abstrakcyjna postać tego, co bezpośrednie, przykuwa myśl do nagiej bezpośredniości. Fakty mają rację, poznanie ogranicza się do ich powtarzania, myśl sprowadza się do gołej tautologii. Im bardziej maszynka myślowa podporządkowuje sobie to, co istnieje, tym bardziej ślepo zadowala się jego reprodukcją" (tamże, s. 43).

[94] Por. punkt 21.7 wyżej.

[95] Przywołane twierdzenie stanowi podsumowującą parafrazę stanowiska teorii krytycznej, która w notatkach do wykładu opatrzona jest odniesieniem do tekstu Maxa Horkheimera *Teoria tradycyjna…*

[96] Por. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektyka oświecenia…*, s. 25 i n. oraz s. 34.

[97] Por. wykład 15 z 02.03.2021, punkt 15.20.

[98] Por. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektyka oświecenia…*, s. 34–35.

Przy okazji zobaczcie państwo, jak daleko Horkheimer i Adorno ekstrapolują pojęcie oświecenia. Oświecenie zaczyna się w tym momencie, kiedy zaczyna się to racjonalistyczne, porządkujące, ujednolicające myślenie. To zresztą często stawiany wobec tej pracy i tej koncepcji zarzut, że to pojęcie oświecenia zostaje tutaj tak rozciągnięte, że tak naprawdę staje się nieostre i dlatego polemika z tą koncepcją jest bardzo trudna.

21.15 Horkheimer i Adorno: represja przyrody wewnętrznej

Mimesis jest zatem zakazana przez oświecenie. Stosunek do przyrody może polegać tylko na jej negacji i panowaniu nad nią, ale ta negacja przyrody dokonuje się nie tylko na zewnątrz, ale także wewnątrz. Instancja, która chce zawładnąć światem, musi najpierw zawładnąć sama sobą. Człowiek musi się stać panem samego siebie, a zatem musi wytworzyć się jaźń, którą cechuje absolutna jedność, tożsamość z samą sobą. To musi być świadoma, w pełni dla siebie przejrzysta jaźń. To oczywiście nie dzieje się tak natychmiast. Za tym stoi proces represji i wyparcia. Tutaj właśnie, w tym miejscu, gdzie autorzy opisują powstanie nowoczesnej jaźni[99], jest w tym i Freud z tłumieniem popędów, z procesem wyparcia, tworzenia świadomości także jako wyparcia wielu treści w podświadomość, i wspomniany przeze mnie Nietzsche, choćby jego *Z genealogii moralności*[100] – te opisy, ileż za tym ucywilizowanym, kulturalnym, nowoczesnym, racjonalnym człowiekiem stoi wykonanej wcześniej pracy, ile krwi przelano, żeby stłumić te popędy, tę walkę impulsów, odruchów, dążeń, pragnień, która buzuje niczym w kotle przykrytym tylko cienką warstwą cywilizacji i kultury. Zakazany zostaje także regres do tych wszystkich stadiów, które poprzedzały wyłonienie się takiej właśnie jednostkowej, indywidualnej, w pełni świadomej tożsamości. Ten regres byłby szalenie niebezpieczny, byłby regresem do tych animalnych warstw w nas samych, chaotycznych pokładów naszego cielesnego człowieczeństwa, które zostały wzięte w karby, podporządkowane świadomemu Ja, które stawia sobie racjonalne cele i rządzi światem dlatego, że rządzi sobą[101].

Taka jest wizja autorów *Dialektyki oświecenia*. Ale ta zepchnięta, zrepresjonowana natura, można powiedzieć, się mści. Ona nie zniknęła. Ona powraca

[99] Ta diagnoza powraca wielokrotnie na kartach *Dialektyki oświecenia* (por. m.in. tamże, s. 64–65, 86–90, 254–256).

[100] Friedrich Nietzsche, *Z genealogii moralności*, w: tenże, *Poza dobrem i złem. Z genealogii moralności* (tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5), tłum. Paweł Pieniążek, Officyna, Łódź 2018, s. 213–336.

[101] Por. m.in. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektyka oświecenia…*, s. 47–48, 205–209.

do nas – i to jest tutaj kluczowa myśl – zza grobu, do którego ją złożyliśmy, i wzbudza w nas jeszcze większy lęk. Myśmy tej przyrody wcale nie złamali i nie usunęli do końca. Ta, jak to mówił Hegel, druga natura[102] nie zastąpiła w pełni tej pierwszej. Ta natura, przyroda zrepresjonowana i zepchnięta powraca do nas w postaci mścicielki. Zdanie, które mogłoby pełnić rolę motta całego tego tekstu, brzmi tak: „Każda próba złamania przymusu natury, polegająca na złamaniu natury, powoduje tym większą zależność od przymusu natury"[103]. Domyślamy się, że samo opamiętanie oświecenia miałoby też polegać na zmianie tej relacji do przyrody. To znowu są kategorie heglowskie. Gdyby duch się opamiętał i rozpoznał w zrepresjonowanej przez siebie przyrodzie samego siebie, to mógłby się naprawdę z tą przyrodą pojednać. Proszę zobaczyć, to są heglowskie kategorie użyte przeciwko Heglowi jako heroldowi tej właśnie nowoczesnej, oświeceniowej, tożsamej z samą sobą i represjonującej przyrodę na zewnątrz i w sobie jaźni. Można to ująć również tak, że panowanie nad przyrodą obraca się zatem przeciwko samemu myślącemu podmiotowi. To właśnie jest konsekwencja – mówią autorzy – nowoczesnej zasady uspołecznienia przez indywidualizację.

21.16 Horkheimer i Adorno: paradoks oświeceniowej indywidualizacji

Mówiliśmy o tym przy okazji Webera, Tönniesa[104]: uspołecznienie przez indywidualizację to jest ten charakterystyczny dla kultury okcydentalnej, zachodnioeuropejskiej, sposób uspołecznienia, który opiera się na pojęciu jednostki. Każda jednostka otrzymuje własną, indywidualną jaźń, aby tym łatwiej można ją było złamać. To jest oczywiście aluzja do atomizacji, o której mówiłem przy okazji Hegla[105], i do izolacji, o której pisał Marks[106]. Cieszymy się tą naszą własną, indywidualną, niepowtarzalną jaźnią, ale ceną za to zapłaconą jest izolacja od innych. Zdaniem Horkheimera i Adorna pewien paradoks polega na tym, że ci absolutnie wyjątkowi, indywidualni, niepowtarzalni ludzie są całkowicie wymienni dla panującego między nimi systemu gospodarczego. Wszystkich można zastąpić i wszystkich się zastępuje. Za chwilę o tym właśnie będą mówić autorzy, opisując losy Odyseusza – Odyseusz, przywiązany do masztu, jest bezczynny, jest bierny, pozoruje tylko aktywność, więc tak

[102] Por. wykład 18 z 23.03.2021, punkt 18.2.

[103] Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*…, s. 29.

[104] Por. wykład 2 z 27.10.2020, punkt 2.10. Omówienie tej kwestii u Webera nie znalazło się w materiałach stanowiących podstawę niniejszych wykładów.

[105] Por. wykład 20 z 05.05.2020, punkt 20.6.

[106] Por. punkt 21.1 wyżej.

naprawdę każdy inny mógłby go zastąpić[107]. Zrównani ze sobą, choć wierzący w swoją wyjątkowość, ludzie stają się potęgą, nad którą nie mogą zapanować. Tutaj pozwolę sobie przeczytać taki kluczowy cytat:

> Odkąd wraz z końcem epoki wolnej wymiany towary utraciły swe ekonomiczne właściwości, zatrzymując jedynie charakter fetysza, fetyszyzm rozszerza się niczym paraliż postępujący i ogarnia w końcu całe życie społeczne we wszystkich jego aspektach. […] Człowiek określa się już tylko jako rzecz, jako element statyczny, jako *success or failure*. Jedynym kryterium jest samozachowanie, udana lub nieudana adaptacja do obiektywnej funkcji i wzorców, które ją określają. Wszystko poza tym […] kształtuje się pod presją kolektywu […][108].

I dalej:

> Paniczny strach w biały dzień, kiedy to człowiek nagle uświadamiał sobie przyrodę jako wszechpotęgę, znajduje swój odpowiednik w panice, która gotowa dziś w każdej chwili wybuchnąć: ludzie oczekują, że świat, taki jaki jest, bez wyjścia, zostanie strawiony ogniem za sprawą wszechpotęgi, którą są oni sami i nad którą nie mają żadnej władzy[109].

Panika, która jest gotowa w każdej chwili wybuchnąć – nam nie trzeba tego tłumaczyć, bo można powiedzieć, że my właśnie żyjemy w nieustannej panice – z jakiegoś powodu ta panika wybucha nieustannie. Tak jak nieustanny jest kryzys, tak i panika jest nieustanna. To jest właśnie kluczowe – ludzie oczekują, że świat zostanie strawiony ogniem za sprawą wszechpotęgi, którą są oni sami, ale nad którą nie mają żadnej władzy. Pamiętają państwo tę marksowską myśl: jak to jest, że jesteśmy tą ludzką wspólnotą, ale nie mamy do niej dostępu. Tak tutaj: tworzymy tę nową potęgę, która zastąpiła potęgę przyrody, ale wcale nad nią nie panujemy i jeszcze bardziej się jej boimy, niż baliśmy się przyrody.

Paradoks oświecenia, ta dialektyka oświecenia, polega zatem na tym, że cel, jakim jest samozachowanie, w przypadku indywiduum (mówiliśmy już o tym u Hobbesa, Spinozy, Locke'a; ten *conatus*, samozachowanie – to że każda rzecz usiłuje utrzymać się w swoim istnieniu, jak pisał Spinoza[110]) przyjmowane przez nowożytną oświeceniową filozofię jako punkt wyjścia, zwraca się

[107] W tym zdaniu Kloc-Konkołowicz antycypuje analizę, której dokona dopiero niżej, por. punkt 21.17.

[108] Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektyka oświecenia…*, s. 44.

[109] Tamże, s. 45.

[110] Por. wykład 2 z 27.10.2020, punkt 2.20; a także Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektyka oświecenia…*, s. 45 i n.

na końcu przeciwko substratowi wszelkich działań, mianowicie przeciwko samemu życiu. Życie – można by to też tak ująć – niejako terroryzuje samo siebie przez to władanie, panowanie nad samym sobą, samo siebie represjonuje właśnie w imię panowania wewnętrznego (jaźń) i zewnętrznego (czyli człowiek jako pan przyrody). Dlatego Horkheimer i Adorno powiadają, że cały proces oświecenia, cały proces tworzenia się i rozwoju cywilizacji można ująć jako proces introwersji ofiary[111]. O tym jeszcze za chwilę coś powiem, o tym zaparciu się siebie, ale to jest właśnie ta represja wobec przyrody wewnętrznej, to zepchnięcie owych odruchów, pragnień, dążeń w imię wewnętrznej instancji panującej, w imię samoświadomego Ja, w imię racjonalnej tożsamości. To jest ta introwersja ofiary w tym sensie, o którym mówiłem wcześniej, czyli to, że z własnego życia, z własnych pragnień i popędów składamy ofiarę na rzecz przyszłych celów.

Niektórzy mówią, że każdy współczesny człowiek jest menedżerem samego siebie – zarządza samym sobą, musi zobaczyć, co w nim jest dobrego, a co złego, kogo zepchnąć na dół, a komu dać premię w tym jego własnym wnętrzu. Mniej więcej tak autorzy przedstawiają tę wewnętrzną represję. To jest cena, którą sam człowiek represjonujący własne życie płaci za panowanie nad zewnętrzną przyrodą. Na skutek tego oświecenie, które bało się przemyśleć właśnie te konsekwencje, do jakich doprowadziła ujednolicona forma myślenia, ostatecznie przekształca się w mitologię. Rozum staje się kolejnym mitem[112]. To jest właśnie ta paradoksalna teza autorów. Rozum, który miał być czymś przeciwstawnym mitom, miał się im przeciwstawiać właśnie mocą swojej wolnej refleksji, sam zastygając w strachu przed wolną refleksją, która przemyślałaby również jego samego, jego własne podstawy, staje się obowiązującym, niepodważalnym, niekwestionowalnym mitem. To jest ta nowa mitologia rozumu, w którą przekształca się oświecenie. To jest właśnie dialektyka oświecenia.

21.17 Horkheimer i Adorno: interpretacja mitu Odyseusza

I teraz na koniec chciałbym przywołać dwa barwne przykłady, które podają sami autorzy. To są filozoficzne interpretacje różnych scen *Odysei* w duchu koncepcji dialektyki oświecenia[113]. Podróż Odyseusza spod Troi, powrót do

[111] Por.: „Historia cywilizacji to historia introwersji ofiary" (Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektyka oświecenia…*, s. 71).

[112] Por. m.in.: „Wraz z rozszerzaniem się burżuazyjnej gospodarki towarowej mroczny horyzont mitu rozświetlony zostaje słońcem kalkulującego rozumu, w którego lodowatych promieniach dojrzewa nowe barbarzyństwo. Pod presją panowania praca ludzka zawsze się od mitu oddalała, i pod presją panowania wciąż na nowo popadała w zaklęty krąg mitu" (tamże, s. 48).

[113] Por. tamże, rozdz. „Odyseusz albo mit oświecenia", s. 60–97, a także s. 48–60.

Itaki, jest tu bardzo ładnie nazwana drogą nowoczesnej jaźni przez mity[114]. To jest opowieść o tym, jak konstytuuje się jaźń nowoczesnego człowieka, podmiotu późnokapitalistycznego społeczeństwa. Autorzy opisują różne etapy kształtowania się tej nowoczesnej jaźni, różne spotkania, różne przygody Odyseusza, ale ja na koniec chciałbym państwu przedstawić jedynie dwie, kluczowe, moim zdaniem, odsłony tej historii.

Pierwsza to jest spotkanie Odyseusza z cyklopem, z Polifemem, z tym jednookim potworem[115]. Jak państwo doskonale pamiętają, Odyseusz przedstawia się cyklopowi jako Nikt. Kim jesteś? Jak się nazywasz? Jakie jest twoje imię? Nikt. Autorzy *Dialektyki* piszą, że to jest oczywiście przebiegłość Odyseusza, który jest właśnie, można powiedzieć, nośnikiem owej heglowskiej chytrości rozumu. On jest w stanie przechytrzyć tego prehistorycznego, przednowoczesnego potwora. W jaki sposób? Dzięki temu, że rozumie już, że nazwa nie jest tożsama z rzeczą, że jest od niej oderwana. Ten nominalistyczny trik, który stosuje Odyseusz, ta „mieszczańska łamigłówka"[116], jak to autorzy ładnie nazywają, polega na tym, że ten potwór nie jest w stanie rozwiązać tej łamigłówki, że nazwa i rzecz nie są tożsame co do bytu, że nazwa się od rzeczy odrywa i że to imię Nikt to jest pewien paradoks – to jest imię, które nie nazywa. Można właśnie tak to zrobić, że imię nie nazywa, a tego Polifem nie rozumie.

Autorzy odkrywają tu jednak jeszcze głębszy sens filozoficzny. Proszę państwa, co robi Odyseusz – jako synonim nowoczesnego podmiotu, tej tworzącej się jaźni – kiedy przedstawia się jako Nikt przyrodzie w osobie Polifema? On się *samego siebie* zapiera. To jest ta introwersja. Tożsamość nowoczesnej, kalkulującej jednostki może powstać tylko dzięki samozaparciu. Jak powiedzieliśmy wcześniej, żeby zapanować nad przyrodą, musimy zapanować nad sobą. Żeby poradzić sobie ze złowrogim Polifemem, Odyseusz zapiera się samego siebie, nazywa siebie Nikim. Mówiąc o tej introwersji ofiary, autorepresji, autorzy odwołują się też do opowieści z innej mitologii. Przypominają historię Odyna, który sam sobie złożył się w ofierze, wieszając się na drzewie[117]. To jest właśnie ta introwersja ofiary – jednostka sama składa swoje życie, swoje pragnienia, impulsy, odruchy na ołtarzu wytworzenia owej spójnej tożsamości, która panuje nad samą sobą i tylko dlatego może zapanować nad tym, co na zewnątrz. Wypiera się samej siebie i tylko dzięki temu może przetrwać.

[114] Por.: „Pełna zbłądzeń podróż z Troi do Itaki to droga jaźni przez mity – jaźni cieleśnie nieskończenie słabej wobec potęgi przyrody i dopiero formującej swoją samowiedzę" (tamże, s. 63).

[115] Por. tamże, s. 81–86.

[116] Por. tamże, s. 77, 82.

[117] Por. tamże, s. 71.

No i teraz jeszcze jedna odsłona, mianowicie spotkanie z syrenami[118]. W jaki sposób poradził sobie z tym Odyseusz? Też pewnie państwo pamiętają. Moim zdaniem w tym tekście to jest kluczowa metafora. Odyseusz wiedział, że śpiew syren jest niebezpieczny, że syreny wabią żeglarzy, którzy potem się rozbijają. Rozkazał swoim towarzyszom, żeby przywiązali go do masztu, ale sam mógł słyszeć ten śpiew. Tymczasem im kazał zatkać uszy woskiem i wiosłować dalej. To jest ta figura: wyobrażamy sobie maszt, przywiązanego do niego Odyseusza, syreny, które śpiewają, i towarzyszy Odyseusza, którzy nic nie słyszą i dzielnie wiosłują. Teraz proszę posłuchać, jak to opisują autorzy:

> Kto chce przetrwać, temu nie wolno słuchać wabiącego głosu bezpowrotnej przeszłości, a oprzeć się tej pokusie zdołają tylko ci, którzy nie mogą owego głosu słyszeć. […] Odyseusz słucha, ale obezwładniony, przywiązany do masztu […]. To, co usłyszał, pozostaje dla niego bez konsekwencji, może tylko ruchem głowy dać znać, by go rozwiązano – ale jest za późno, jego towarzysze, którzy sami nie słyszą, wiedzą tylko, że pieśń jest niebezpieczna, nie znają jej piękności, i zostawiają Odyseusza uwiązanego do masztu, aby jego i samych siebie uratować. Wraz z własną egzystencją reprodukują egzystencję ciemiężyciela, który nie może już uciec od swej społecznej roli. Więzy, którymi Odyseusz nieodwołalnie przykuł się do praktyki, utrzymują zarazem syreny z dala od praktyki: ich pokusa zostaje zneutralizowana, staje się przedmiotem kontemplacji, sztuką[119].

I teraz proszę posłuchać, cytat z Hegla:

> pan natomiast, wsunąwszy między siebie a rzecz niewolnika, wiąże się tylko z niesamoistnością rzeczy, i w sposób czysty korzysta z rzeczy i rozkoszuje się nią. Samoistną stronę rzeczy pozostawia on niewolnikowi, który formuje ją swoją pracą[120].

Autorzy kontynuują:

> Odyseusza zastępuje się w pracy. Tak jak nie może on ulec pokusie samozatraty, tak ostatecznie jako właściciel pozbawiony jest też udziału w pracy, a na koniec nawet funkcji kierowania pracą, podczas gdy jego towarzysze, choć są tuż przy rzeczach, nie mogą cieszyć się pracą, ponieważ dokonuje się ona pod przymusem, w desperacji, z przemocą zablokowanymi zmysłami.

---

[118] Por. tamże, s. 48–51 i n., a także 75–79.

[119] Por. tamże, s. 50–51.

[120] Cyt. za Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektyka oświecenia…*, s. 51, por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia ducha…*, t. 1, s. 222.

> Niewolnik ujarzmiony jest cieleśnie i psychicznie, losem pana jest regres. Żadne panowanie dotąd nie zdołało się od tej ceny uchylić, i słabość ta, ekwiwalent władzy, tłumaczy między innymi, dlaczego historia posuwa się ruchem kolistym[121].

Aluzja do dialektyki panowania i służebności jest tu oczywista, a nawet ta dialektyka zostaje tu zacytowana. Proszę zobaczyć: heglowski pan występuje w przebraniu Odyseusza, a sługa – tu w liczbie mnogiej, słudzy – w przebraniu jego towarzyszy. Odyseusz jako kierujący, jako pan właśnie w gruncie rzeczy niczym nie kieruje. Jest przywiązany do swojej funkcji społecznej, do tego masztu praktyki. Można by go, jak powiedziałem wcześniej, zastąpić kimkolwiek innym. Kiedy rozpaczliwie daje znaki swoim sługom, żeby go uwolnili, to oni go nawet nie słyszą, nie reagują na to, bo dzielnie wiosłują dalej.

Głos syren to jest głos przeszłości – tej zrepresjonowanej natury, tej przyrody wewnętrznej, zepchniętej w otchłań bezpowrotnie przekroczonych etapów ludzkiego rozwoju. To jest ta prehistoria naszej jaźni. Ten głos jest niebezpieczny, wabiący. Mógłby nas pozbawić tej panującej funkcji, dlatego trzeba go zneutralizować, unieszkodliwić. Dlatego sztuka – piszą autorzy *Dialektyki* – nie może już niczego w życiu zmieniać, może być co najwyżej obiektem biernej kontemplacji. Sztuka traci swoją możliwość negowania zastanych stosunków społecznych. Jest dopuszczona, ale tylko jako niegroźna pieśń. Mało tego – tylko Odyseusz słyszy tę pieśń, tylko on ma dostęp, można metaforycznie powiedzieć, do dóbr kultury. Tak jak dostęp do dóbr kultury mają warstwy uprzywilejowane. Warstwy pracujące, symbolizowane przez wioślarzy, w ogóle nawet nie słyszą tego komunikatu. Dla nich jest co najwyżej, mówiąc językiem *Dialektyki oświecenia*, nie pieśń, ale piosenka – ta piosenka kultury masowej, przemysłu kulturalnego, która ma ich zagrzewać do jeszcze lepszego wiosłowania. Ona może im się należeć, ale nie pieśń, która mówi coś ważnego. Co z tego, że Odyseusz, czyli warstwa panująca, rozumie tę pieśń, skoro ona i tak nic nie zmienia, nie odwiąże go od masztu, nie uwolni ani jego, ani jego towarzyszy? Sztuka zneutralizowana, pozbawiona możliwości negacji zastanych stosunków społecznych.

Zobaczcie państwo: w dialektyce heglowskiej tak naprawdę to sługa uwalniał pana. Można powiedzieć, że w jakiejś perspektywie pan, uznając sługę czy niewolnika, uwalniał go, ale tak naprawdę źródłem wolności okazywał się sługa, bo to on przez swoją pracę wypracowywał sobie uznanie jako wolnej osoby[122]. A tu? Sługa nikogo nie uwalnia – ani siebie, ani pana. Dzielnie

[121] Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*…, s. 51.

[122] Por. wykład 15 z 02.03.2021, punkty 15.20–15.21, a także wykład 16 z 09.03.2021, punkt 16.9.

wiosłuje dalej. W przeciwieństwie do Hegla, nie ma tu żadnego dialektycznego ruchu. Początkowe przeciwieństwa nie przekształcają się w coś innego – ta początkowa asymetria nie wyrównuje się w jakąś symetrię – tylko, jak piszą Horkheimer i Adorno, nieustannie się odtwarzają. Historia nie porusza się żadną spiralą, tylko ruchem kolistym. Tu się nic nie zmieni. Praca nie prowadzi do wolności, nie ma wymiaru emancypacyjnego. Praca dokonywana pod przymusem, z zatkanymi uszami, ze zniewolonymi zmysłami odtwarza tylko sytuację uciemiężenia, ten przymus. Utwierdza zniewolenie i pracujących, i tych, którym wydaje się, że dyrygują pracą zarówno sługi, jak i pana. Niezbyt to optymistyczna analiza współczesności.

Podsumowując te różne wątki filozofii Hegla, Marksa i frankfurtczyków, o których tu mówiliśmy, można by – w taki sposób, który kiedyś zaproponowałem – spojrzeć na nie, trzymając się tej metafory frankfurtczyków o trzech podróżach Odyseusza[123], o tych trzech próbach powrotu do Itaki. Ta podróż Odyseusza, tak jak oni to opisują, to jest ta droga jaźni przez mity. Można też tak to czytać, że to jest próba powrotu jaźni do siebie samej, powrotu z tego, co inne, z alienacji, próba odnalezienia siebie przez powrót z tego, co inne. U Hegla ta podróż się udaje. Odyseusz dopływa do Itaki, która okazuje się przestrzenią pełnego, symetrycznego, wzajemnego uznania ludzi jako podmiotów prawa, ale też tej omawianej wcześniej solidarności społecznej[124]. U Marksa ten powrót się nie udaje, ale dlatego że obrano zły kurs. Gdyby statek obrał inny kurs, to ten powrót do Itaki, czyli do prawdziwie ludzkiej ojczyzny – u Marksa do prawdziwie ludzkiej wspólnoty w życiu gatunkowym – mógłby się powieść. Nie powodzi się on tylko dlatego, że źle ustawiono ster i statek popłynął nie takim kursem, jak trzeba. U frankfurtczyków ten powrót jaźni do samej siebie, pojednanie ze zrepresjonowaną przyrodą okazuje się właściwie niemożliwe. Oni nawet mówią później wiele razy, że nie mogą naszkicować takiej utopii, dlatego że wszelkie takie szkice siłą rzeczy wpisywałyby się w panujący, wszechobejmujący i represjonujący wszystko system[125]. Skoro to właśnie pojęcia są odpowiedzialne za to wyjałowienie, za pozbawienie się wszelkich jakości, za represjonowanie życia, to jak można pojęciowo wyrazić horyzont utopii? To jest problem tego pokolenia szkoły frankfurckiej, wielokrotnie potem wypominany, stawiany jako zarzut. Jednakże przedstawiciele tego pokolenia są w tym przynajmniej niesłychanie konsekwentni, bo skoro pojęcia są źródłem

[123] Por. Jakub Kloc-Konkołowicz, *Czy Odyseusz dopłynie do Itaki? Od Hegla, przez Marksa, do Frankfurtu*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 2018, t. 27, nr 4(108), s. 331–341, w tym w szczególności s. 339–340.

[124] Por. wykład 20 z 05.05.2020, punkt 20.10.

[125] Szerzej na temat stosunku frankfurtczyków do myślenia utopijnego por. m.in. Halina Walentowicz, *Utopia i antyutopia w Szkole Frankfurckiej*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 2008, t. 17, nr 3(67), s. 125–146.

tego właśnie ujednolicającego i represjonującego życie myślenia, to jak można pojęciowo sformułować horyzont utopii, tej innej ojczyzny, do której tęsknimy? Tego nie da się zrobić i dlatego można tak metaforycznie powiedzieć: Odyseusz ze swoimi towarzyszami będą krążyć już w nieskończoność.

Oczywiście u Adorna i Horkheimera Odyseusz wraca jednak na Itakę. To pełni w *Dialektyce oświecenia* ważną funkcję, bo jego krwawa zemsta na zalotnikach, którzy usiłowali przejąć rękę jego żony Penelopy i obszar jego władania, jest dla autorów właśnie dowodem powrotu natury zza grobu, ale w jej brutalnej postaci[126]. Ale my, patrząc jednak na metaforę samej podróży, samego rejsu, moglibyśmy powiedzieć, że w przypadku frankfurtczyków nawet ta inna droga, ten inny kurs, który sugerował Marks, okazuje się już coraz mniej prawdopodobny, a być może nawet w ogóle niemożliwy[127].

O tych sprzecznościach będziemy rozmawiać też w przyszłym tygodniu. W przyszłym tygodniu będę już mówił o Hannie Arendt – tam też jest dużo sprzeczności, tylko one są zupełnie już niedialektyczne. Żadnej dialektyki u Hanny Arendt. Tam jest albo praca, albo wolność; albo publiczne, albo prywatne. Zobaczą państwo, że tam już te sprzeczności w żaden sposób w siebie nie przechodzą.

Ale to w przyszłym tygodniu. Dziś i tak przedłużyłem, ale udało nam się zakończyć ten wątek, który zaczęliśmy sobie u Fichtego, może nawet u Kanta i który sobie omawialiśmy aż po Frankfurt, aż po *Dialektykę oświecenia*. Wiem, że wielu z państwa odczuwa pewnie pewien niedosyt, że można by jeszcze dłużej o tym mówić i jeszcze się pozagłębiać w różne kwestie, ale jak mówię, czasu mamy dużo, ale nie aż tak dużo, jak może nam się wydawało.

Serdecznie państwu dziękuję za dzisiejsze spotkanie!

[126] Por. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektyka oświecenia…*, s. 64–65, 72–73.

[127] Notatki Kloca-Konkołowicza do tego wykładu kończy interesujący, a – zapewne z braku czasu – pomięty w nagranym wystąpieniu cytat z wywiadu z Michelem Foucaultem: „Gdybym w porę poznał szkołę frankfurcką, zaoszczędziłbym sobie sporo pracy. Nie powiedziałbym kilku nonsensów i mógłbym sobie darować kilka spacerów okrężnymi ścieżkami, którymi podążałem, by nie zabłądzić, podczas gdy szkoła frankfurcka już wcześniej utorowała właściwą drogę" (Michel Foucault, Gerard Raulet, *Um welchen Preis sagt die Vernunft die Wahrheit? Ein Gespräch / Erster Teil*, „Spuren – Zeitschrift für Kunst und Gesellschaft" 1983, nr 1, s. 24, tłum. z niemieckiego przypuszczalnie J.K.-K.).

wykład 22 Arendt (I) 19.05.2020

22.1 Arendt: biografia – 22.2 Arendt: utrata dziedziny publicznej – 22.3 Arendt: praca, wytwarzanie, działanie – 22.4 Arendt: poiesis *a* praxis *– 22.5 Arendt: krytyka tłumaczeń arystotelesowskich definicji człowieka – 22.6 Arendt:* oikos *a* polis *– 22.7 Arendt: koncepcja wolności i równości wobec paradygmatu nowożytnego – 22.8 Arendt a heglowska dialektyka panowania i służebności – 22.9 Arendt: wolność od pracy a działanie – 22.10 Arendt:* koinon *a* idion *– 22.11 Teoria Arendt a mowa pogrzebowa Peryklesa – 22.12 Wątki republikańskie w mowie Peryklesa – 22.13 Arendt: chrześcijaństwo a dziedzina publiczna – 22.14 Arendt: historyczna przemiana roli polityki – 22.15 Autoteliczne i instrumentalne rozumienie polityki*

Witam państwa serdecznie na kolejnym wykładzie z filozofii społecznej. Dzisiejszy wykład będzie poświęcony myśli Hanny Arendt – jej koncepcji sfery prywatnej i sfery publicznej oraz pojęciu pracy, a mówiąc bardziej szczegółowo: temu specyficznemu kryzysowi sfery publicznej i zarazem sfery prywatnej, jakiego doświadczamy jako zamieszkujący przestrzeń nowoczesności, wywołanemu pewnymi zmianami w statusie pracy. Jak państwo widzą, wprawdzie zakończyliśmy już wątek fichteańsko-heglowsko-marksowsko-frankfurcki, ale pewne tematy, które tam się pojawiały, tutaj powrócą w zdecydowanie innej perspektywie, choć nawiązującej do omawianego ostatnio Marksa[1]. Hannah Arendt odnosi się bowiem do marksowskiej koncepcji pracy w sposób krytyczny, ale jednocześnie z pewnym uznaniem, to znaczy traktuje Marksa jako swoistego herolda nowoczesności, można powiedzieć, że jako filozofa nowoczesności i nowoczesnego społeczeństwa par excellence. To jest bardzo ciekawe spojrzenie, z jednej strony oddające pewien hołd Marksowi, z drugiej, jak już wspomniałem, jednak uznające może nawet nie jego koncepcję,

[1] Por. wykład 20 z 05.05.2020 i 21 z 12.05.2020.

ale to, na czym ona się wspiera, za pewnego rodzaju degradację możliwości ludzkich – zwłaszcza jeśli chodzi o wolność i działanie.

22.1 Arendt: biografia

Jak zwykle abstrahuję tutaj od jakichś kwestii biograficznych, państwo mogą to sobie doczytać. Żebyśmy jednak mniej więcej wiedzieli, o kim mówimy: Hannah Arendt była filozofką, można powiedzieć, niemiecko-amerykańską – w Niemczech i w Stanach Zjednoczonych spędziła większość swojego życia. Urodziła się w 1906 roku w Niemczech, w Hanowerze. Dzieciństwo spędziła w Królewcu, co może w jakimś sensie tłumaczy też jej częste nawiązywanie do filozofii Kanta. Studiowała między innymi w Marburgu, gdzie nawiązała dość bliski kontakt, nie tylko naukowy, z Martinem Heideggerem. W latach trzydziestych jako osoba pochodzenia żydowskiego znalazła się w sytuacji zagrożenia. Wyemigrowała najpierw do Francji, a potem, po internowaniu w obozie rządu Vichy, do Stanów Zjednoczonych, gdzie pozostała do końca życia. Zmarła w 1975 roku. Wykładała między innymi w New School for Social Research, amerykańskiej odnodze szkoły frankfurckiej, założonej w Nowym Jorku przez frankfurckich emigrantów. Tutaj też widoczny jest więc pewien związek z poprzednimi tematami – nie odbiegamy tak daleko. Zresztą te związki są znacznie głębsze – Hannah Arendt przecież pozostawała w bliskich kontaktach, również korespondencyjnych, między innymi z Walterem Benjaminem.

Tyle jeśli chodzi o te wątki biograficzne. One – jak się kiedyś miałem okazję przekonać – tak zwaną szeroką publiczność interesują zawsze najbardziej. Zwłaszcza ten wątek filozoficznego romansu, co się nieczęsto zdarza, między Hanną Arendt a Martinem Heideggerem, który to romans – jak państwo pewnie wiedzą – stał się kanwą filmu fabularnego i sztuki teatralnej. Kiedy ta sztuka była wystawiana na deskach jednego z warszawskich teatrów, zostałem poproszony o wypowiedź. Ktoś przeczytał, że tematem jest filozofka i filozof – to zaprosili filozofa, żeby coś powiedział. Chodziło im o to, żeby powiedzieć głównie o tym romansie. Doszło do małego nieporozumienia, bo ja próbowałem w pewnym momencie zacząć opowiadać o wpływie filozofii Martina Heideggera na filozofię Hanny Arendt. Prowadzący program przysłuchiwał się temu, w pewnym momencie przerwał mi i powiedział: „To jest bardzo ciekawe, ale może wróćmy do tego romansu". O romansie proszę sobie doczytać. Ja przechodzę do kwestii filozoficznych.

Hannah Arendt jest autorką wielu ważnych i ciekawych publikacji, między innymi *Korzeni totalitaryzmu*[2] czy słynnej książki *Eichmann*

[2] Hannah Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. Daniel Grinberg, Mariola Szawiel, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.

w Jerozolimie[3], która swego czasu wywołała burzę, przede wszystkim ze względu na zawartą tam bardzo słynną tezę o banalności zła. Hannah Arendt, przyglądając się procesowi Eichmanna, doszła do wniosku, że ten nazistowski potwór jest mieszczańskim biurokratą, który po prostu wykonuje rozkazy, a potem, gdy się usprawiedliwia ze swoich zbrodni, to mówi, że takie właśnie były rozkazy. Zło wcale nie jest więc takie diaboliczne, tylko okazuje się banalne, w sensie: filisterskie i mieszczańskie. Za to na autorkę posypały się gromy. Oskarżano ją wręcz o próbę relatywizacji tych zbrodni czy pomniejszania ogromu zła. Myślę, że w dużej mierze to było jakieś nieporozumienie. Tak czy owak, Hannah Arendt jest jedną z tych filozofek, które przeniknęły do powszechnej świadomości. Jest uważana za jedną z najbardziej znaczących autorek, jeśli chodzi o badania podstaw rozwoju systemów totalitarnych. Oprócz prac poświęconych korzeniom totalitaryzmu, kontekstom jego rozwoju, pisała przede wszystkim książki dotyczące filozoficznego rozumienia polityczności, polityki – znakomitą publikację *O rewolucji*[4], którą mogę państwu polecić, w której rewolucja francuska zostaje porównana z tak zwaną rewolucją amerykańską. Wreszcie opublikowana w 1958 roku *Kondycja ludzka*[5] – książka przez wielu uważana za jedną z najważniejszych, jeśli nie najważniejszą w dorobku autorki. Chciałbym omówić dwa rozdziały tej publikacji – jeden nosi tytuł „Dziedzina publiczna i dziedzina prywatna", a drugi „Praca".

Cóż takiego Hannah Arendt nam w tej książce opowiada? Nie tylko zresztą w tej – należy ona bowiem do autorów, którzy w pewnym sensie przez całe życie piszą jedną książkę. Robią to jednak w sposób ciekawy. Znają państwo taką kategorię – są autorzy, którzy piszą bardzo wiele książek, ale żadna nie jest specjalnie ciekawa, i są tacy, którzy piszą w pewnym sensie jedną książkę w różnych odmianach, wydaniach, odsłonach, ale to za każdym razem jest ciekawa książka. Tak jest chyba z Hanną Arendt. Te tezy, perspektywy, które ona przedstawia, powtarzają się w wielu innych jej pracach.

22.2 Arendt: utrata dziedziny publicznej

Co to jest za opowieść w tej książce i przede wszystkim w tym pierwszym rozdziale, o którym wspomniałem? To jest opowieść o utracie dziedziny publicznej. Arendt, żeby to jeszcze mocniej wyeksponować, mówi wręcz o utracie

[3] Hannah Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła,* tłum. Adam Szostkiewicz, Znak, Kraków 1998.

[4] Hannah Arendt, *O rewolucji*, tłum. Mieczysław Godyń, Czytelnik, Warszawa 2003.

[5] Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. Anna Łagodzka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.

świata, o bezświatowości, o człowieku bezświatowym[6]. Wspomniałem wcześniej o Heideggerze, więc ci państwo, którzy studiują filozofię, słyszą tutaj ślady fenomenologicznego myślenia. Arendt była zresztą słuchaczką nie tylko wykładów Heideggera, ona także studiowała u Husserla i Jaspersa. Bezświatowość to jest taki ślad i jednocześnie wzmocnienie tej tezy o utracie dziedziny publicznej. Gdy mówi się, że utraciliśmy dziedzinę publiczną, to brzmi to bardzo uczenie, ale może niespecjalnie ekscytująco. Natomiast powiedzenie, że my, ludzie dwudziestego i jak sądzę, dwudziestego pierwszego wieku, jesteśmy pozbawieni świata, jest już bardzo mocną i prowokacyjną tezą. Powiedzieć nam – ludziom, którzy bez przerwy się przemieszczają, pokonują ogromne odległości, dziś są w Bangkoku, a jutro w Nowym Jorku, bez przerwy noszą przy sobie urządzenia łączące z wszechświatową siecią, którzy w każdej chwili są w stanie połączyć się z dowolnym miejscem na globie – że jesteśmy bezświatowi, to jest rodzaj wyzwania czy prowokacji intelektualnej. Oczywiście Arendt robi to świadomie, żeby nas zainteresować, w jakim sensie utraciliśmy świat, co to w ogóle znaczy i jak ludzie nowożytni czy nowocześni stali się bezświatowi.

W rozdziale poświęconym dziedzinie publicznej i prywatnej Arendt dociekanie, jak do tego doszło, formułuje w ten sposób:

> uświadomić sobie następstwa, jakie dla ludzkiej egzystencji ma sytuacja, w której obie sfery życia, publiczna i prywatna, są stracone, publiczna dlatego, że stała się funkcją prywatnej, prywatna zaś dlatego, że stała się jedyną wspólną troską, jaka jeszcze ludziom pozostała[7].

Po pierwsze, proszę zobaczyć, że to nie jest tak, iż Arendt opowiada w tej książce jedynie o kryzysie sfery publicznej – opowiada o kryzysie i sfery publicznej, i sfery prywatnej. Ten kryzys dotyka obu sfer. Po drugie, w tym opisie pojawia się pewne qui pro quo, nieporozumienie. Sfera publiczna doświadcza kryzysu, dlatego że rozgrywane są w niej te sprawy, które w klasycznym modelu, do którego Arendt się odwołuje i który zaraz opiszemy, przynależały do sfery prywatnej. Można powiedzieć, że kryzys sfery publicznej polega więc na wdarciu się tego, co prywatne, w przestrzeń tego, co publiczne; na tym, że w sferze publicznej dzisiaj realizujemy sprawy prywatne. Z kolei kryzys sfery prywatnej polega właśnie na tym, że ona miała być zamknięta przed owym światłem prze-

[6] Por. np.: „Bezświatowość jako fenomen polityczny możliwa jest tylko przy założeniu, że świat nie będzie trwał długo; przy tym założeniu jednakże jest prawie nieuniknione, że bezświatowość w takiej czy innej formie zacznie dominować na scenie politycznej. Tak stało się po upadku Cesarstwa Rzymskiego i, jak się wydaje, dzieje się tak znowu w naszych czasach, aczkolwiek z zupełnie innych powodów i w zupełnie odmiennych formach, może nawet bardziej rozpaczliwych" (tamże, s. 61 [rozdz. 2, p. 7]).

[7] Tamże, s. 76 (rozdz. 2, p. 9).

strzeni publicznej, a nagle zostaje prześwietlona całkowicie, aż do najbardziej ukrytych zakamarków. Myślę, że nie trzeba tłumaczyć, co to znaczy, bo akurat ta diagnoza Arendt znajduje liczne potwierdzenia, znacznie mocniejsze jeszcze niż w czasach, gdy pisała tę książkę. Przecież my doświadczamy na co dzień idei nieustannej inwigilacji i narastającego przymusu swoistego ekshibicjonizmu, kiedy nieustannie prezentuje się swoją prywatność, odkrywa ją, opowiada się o niej. Prywatność czy intymność została w poważny sposób naruszona. Arendt uważa, że te procesy są ze sobą sprzęgnięte, że wdarcie się tego, co prywatne, w to, co publiczne, jest równoległe do pełnego otwarcia tego, co prywatne, przez publiczną inwigilację, przez to publiczne światło. Można też powiedzieć, że sfera publiczna została uprywatniona – nie chcę powiedzieć: sprywatyzowana, żeby nie narzucać tutaj jakiegoś ekonomicznego sensu, chociaż Arendt pewnie też ma go na myśli. Mamy więc uprywatnienie sfery publicznej i upublicznienie tego, co prywatne, przez pozbawienie prywatności pewnych granic, które – jak się zaraz dowiemy – z punktu widzenia ludzi pełnią istotną rolę: zapewniają pewnego rodzaju bezpieczeństwo. Proszę nie myśleć, że Arendt uważa, iż wszystko powinno przejawiać się w sferze publicznej. Tylko pewne sprawy, pewne rodzaje naszych relacji, pewne zagadnienia powinny się w tej sferze publicznej pojawiać i podział na to, co prywatne i publiczne, pozwala nam uczestniczyć w sposób pełny, świadomy i odpowiedzialny w sferze publicznej. Zaburzenie tego podziału, zniszczenie tej granicy jest zatem zabójcze nie tylko dla naszej prywatności, nie tylko dla naszej intymności, ale też dla naszej zdolności uczestniczenia w życiu publicznym.

Sądzę, że podział między tym, co prywatne i publiczne, i zanik tego podziału czy zanik tych granic w czasach współczesnych to jest jedna z centralnych idei Arendt, która powtarza się w wielu jej dziełach, i trzeba tutaj dokonać swoistej rekonstrukcji tych podstawowych idei. Arendt pisze w takim dość usilnie eseistycznym stylu. Jest znakomitą erudytką. W jej tekstach pojawia się wiele odwołań, terminów i odniesień do różnych tradycji, koncepcji i dzieł, ale trzeba to zawsze sobie samemu trochę usystematyzować[8].

22.3 Arendt: praca, wytwarzanie, działanie

W ramach takiej systematyzacji pozwolę sobie wyróżnić trzy podstawowe rodzaje ludzkiej aktywności, które Arendt traktuje jako swoisty kościec teoretyczny tego dzieła. Pytanie o kondycję ludzką jest pytaniem o to, co wyróżnia człowieka spośród innych żywych stworzeń, co jest dla niego charakterystyczne. Pierwszą odpowiedzią – na razie dość abstrakcyjną, ale potem ona zacznie się

[8] W notatkach do wykładu można znaleźć cenne uzupełnienie tej myśli: „Dlatego z pism Arendt trzeba trochę rekonstruować nieobecny tam wprost korpus «poglądów»".

stopniowo ukonkretniać – jest teza, że tym, co nas odróżnia od innych żywych stworzeń, zwłaszcza zwierząt, jest możliwość działania. Działania, a nie tylko zachowania – tak jest w tekście: *action*, a nie *behavior*[9]. To jest ta różnica. Człowiek jest oczywiście zdolny zachowywać się, dostosowywać, odpowiadać na pewne społeczne oczekiwania, przystosowywać się, ale jest też zdolny do działania – i to go właśnie wyróżnia. Arendt mówi nawet, że życie ludzkie jest tym, czym jest, tylko dzięki tej możliwości działania[10].

Skądinąd słyszą państwo, że ta moja uwaga dotycząca związków z filozofią Kanta nie była bezzasadna. Notabene Arendt napisała też bardzo dobrą książkę o filozofii politycznej Kanta[11], którą mogę państwu serdecznie polecić.

Na pierwszych stronach *Kondycji ludzkiej* sama Arendt bardzo klarownie przedstawia różne rodzaje aktywności. Są trzy podstawowe aktywności, do jakich jest zdolny człowiek. Już w pierwszych słowach w pierwszym rozdziale dotyczącym kondycji ludzkiej Arendt powiada:

> Terminem *vita activa* proponuję oznaczyć trzy fundamentalne ludzkie aktywności: pracę [*labor*], wytwarzanie [*work*] i działanie [*action*]. Są one fundamentalne, ponieważ każda z nich odpowiada jednemu z podstawowych warunków [*conditions*], na jakich zostało człowiekowi dane życie na Ziemi[12].

Dalej o tych trzech różnych aktywnościach pisze tak:

> Praca jest aktywnością odpowiadającą biologicznemu trwaniu ludzkiego ciała. […] Aspektem kondycji ludzkiej odpowiadającym pracy [*the human condition of labor*] jest życie jako takie[13].

Praca podtrzymuje życie. Praca jest podporządkowana podstawowym procesom życiowym, reprodukuje życie. Praca jest związana z naszą cielesnością, z życiem, z naszą biologią. To jest taki pierwszy kompleks pojęć.

Wytwarzanie jest przedstawione jako kolejny rodzaj aktywności:

---

[9] Por.: „Działanie [*action*] byłoby zbędnym luksusem, kapryśnym zakłócaniem powszechnych prawideł zachowania [*behavior*], gdyby ludzie byli dającymi się w nieskończoność powielać kopiami tego samego wzorca […]" (Hannah Arendt, *Kondycja ludzka…*, s. 12 [rozdz. 1, p. 1], terminy angielskie od red. na podstawie oryginału).

[10] Por.: „Jedynie działanie jest wyłączną prerogatywą człowieka; nie jest doń zdolne ani zwierzę, ani bóg […]" (tamże, s. 27–28 [rozdz. 2, p. 4]).

[11] Por. Hannah Arendt, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, tłum. Rafał Kuczyński, Marcin Moskalewicz, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2012.

[12] Hannah Arendt, *Kondycja ludzka…*, s. 11 (rozdz. 1, p. 1). Tu i w kolejnych cytatach z *Kondycji ludzkiej* oryginalne angielskie sformułowania w nawiasach podajemy za polskim przekładem. Kloc-Konkołowicz pomijał je w nagraniu.

[13] Tamże.

> Wytwarzanie daje „sztuczny" świat rzeczy, wyraźnie odmienny od całego otoczenia przyrodniczego. […] Aspektem kondycji ludzkiej odpowiadającym wytwarzaniu jest światowość [*worldliness*][14].

To jest ten świat, który my tworzymy, kreujemy – stąd właśnie wytwarzanie. To nie jest świat dany w sposób naturalny, przyrodniczy, tylko ten, który sami ludzie wytwarzają i w którym potem żyją – świat jako artefakt. Mówiliśmy o tym: w kontekście heglowskim to jest ta druga natura, którą sami ustanawiamy[15].

A teraz działanie:

> Działanie jest jedyną czynnością, która zachodzi bezpośrednio między ludźmi bez pośrednictwa rzeczy czy materii, i odpowiada mu ten aspekt kondycji ludzkiej, który związany jest z wielością [*plurality*], czyli faktem, że ludzie, a nie Człowiek, żyją na Ziemi i zamieszkują świat[16].

Jest to pewna teza. Arendt sugeruje, że zarówno pracę, jak i wytwarzanie możemy wykonywać w samotności, pojedynczo. Działanie z konieczności odniesione jest do innych. To znowu jest pewna koncepcja intersubiektywności. Tam właśnie jesteśmy intersubiektywni, gdzie działamy, ponieważ działając, z konieczności odnosimy się do innych i działanie dokonuje się tylko w tej przestrzeni, która wytwarza się między wieloma podmiotami. Arendt dodaje jeszcze: „owa wielość [moglibyśmy powiedzieć: ten pluralizm jednostek – *J.K.-K.*] jest w sposób szczególny warunkiem – nie tylko *conditio sine qua non*, lecz także *conditio per quam* – wszelkiego życia politycznego"[17]. Tak więc za pośrednictwem tej wielości życie polityczne, które jest przestrzenią działania, może się ukonstytuować. Ta wielość jest warunkiem koniecznym, warunkiem sine qua non, aby taka przestrzeń polityczna mogła się wytworzyć.

Możemy to sobie przedstawić w ten sposób: mamy trzy poziomy działania. Zaczynając od tego najbardziej podstawowego, rudymentarnego czy wręcz prymitywnego sposobu działania: pracy, którą Arendt identyfikuje przy użyciu greckiego pojęcia *ponos*, czyli znój, trud[18]. Temu odpowiada życie. To się dokonuje w sferze życia, podtrzymuje tę sferę i reprodukuje. Podmiot tego sposobu działania nazywany jest przez Arendt w całej książce *animal laborans*[19] – to jest

[14] Tamże.

[15] Por. wykład 18 z 23.03.2021, punkt 18.2, a także wykład 19 z 30.03.2021, punkt 19.2.

[16] Hannah Arendt, *Kondycja ludzka…*, s. 11 (rozdz. 1, p. 1).

[17] Tamże, s. 11–12 (rozdz. 1, p. 1).

[18] Por. tamże, s. 54–55 (rozdz. 2, p. 6), przyp. 39.

[19] Por. np. tamże, s. 95 (rozdz. 3, p. 11), przyp. 14. Arendt przypisuje w tym miejscu stworzenie koncepcji *animal laborans* Marksowi, jednakże posługuje się tym pojęciem

człowiek jako zwierzę pracujące. Ten rodzaj działania, czyli praca, związany jest też z konsumpcją. Pracujemy po to, aby powstawały dobra o charakterze konsumpcyjnym. One podtrzymują proces życiowy[20].

Na tym drugim, trochę już wyższym poziomie mówimy o wytwarzaniu. Wytwarzanie oddaje Arendt przez klasyczne greckie pojęcie *poiesis*[21]. Tutaj z kolei podmiotem wytwarzania jest *homo faber*[22] – niektórzy czytali taką powieść Maxa Frischa[23] – czyli człowiek wytwarzający, odróżniony od *animal laborans*, czyli od zwierzęcia pracującego. Efektem wytwarzania, w przeciwieństwie do dóbr konsumpcyjnych, są trwałe wytwory – takie, które nie są bezpośrednio konsumowane, istnieją równie długo, co ich wytwórca, a często nawet o wiele dłużej. To są *opera*[24], które pozostawiamy po sobie – dzieła. *Opus* – dzieło – to to, co po nas pozostaje zarówno w sensie domów, budowli i innych trwałych wytworów, jak i książek, dzieł. To jest to wszystko, co pozostaje, nawet kiedy samo tego rodzaju działanie[25], czyli ta aktywność – wytwarzanie – się kończy. Mówiliśmy o wspomnianej wcześniej bezświatowości, więc trzeba jeszcze dodać, że trwałe dzieła, do których powstawania prowadzi owo wytwarzanie, konstytuują to, co Arendt właśnie nazywa światem[26]. To jest ten świat, którego, jak twierdzi, dzisiaj w znacznej mierze jesteśmy pozbawiani.

Wreszcie mamy tę aktywność par excellence, ten najbardziej ludzki rodzaj aktywności, najwyższy, do jakiego człowiek jest zdolny: działanie, które odniesione jest oczywiście do greckiej kategorii *praxis*[27]. Tym podmiotem jest człowiek określony przy użyciu dwóch słynnych arystotelesowskich definicji[28]. Czy to są definicje? Pewnie starożytnicy powiedzieliby, że to jest nieporozumienie, żeby to nazywać definicjami w takim nowożytnym sensie. No ale, dobrze, zostawmy to. Przyjmijmy na razie tak podręcznikowo, że to są arystotelesowskie definicje człowieka: czyli *zoon politikon* i *zoon logon echon*, czyli człowiek

także w szerszym kontekście, jako oznaczeniem koncepcji człowieka wiążącej jego istotę z pracą.

[20] Por. tamże, s. 109 (rozdz. 3, p. 13).

[21] Por. tamże, s. 214–215 (rozdz. 5, p. 27).

[22] Por. tamże, s. 100 (rozdz. 3, p. 11).

[23] Por. Max Frisch, *Homo faber. Relacja*, tłum. Irena Krzywicka, Czytelnik, Warszawa 1991 (lub inne liczne wydania).

[24] Por. Hannah Arendt, *Kondycja ludzka…*, s. 101 (rozdz. 3, p. 11).

[25] Kloc-Konkołowicz posługuje się tutaj słowem „działanie" w znaczeniu potocznym, a nie terminologicznym, opisanym niżej.

[26] Por. tamże, s. 151–154 (rozdz. 4, p. 18).

[27] Por.: „Główna różnica między Arystotelesowskim i późniejszym, średniowiecznym użyciem terminu polega na tym, że *bios politikos* oznaczało wyraźnie jedynie dziedzinę spraw ludzkich, z naciskiem na działanie, *praxis*, potrzebne do jej ustanowienia i podtrzymania" (tamże, s. 17 [rozdz. 1, p. 2]).

[28] Por. tamże, s. 31 (rozdz. 2, p. 4).

jako istota polityczna[29] i człowiek jako istota obdarzona mową czy też zdolna do mówienia[30]. Jeśli w wypadku pierwszego rodzaju aktywności sferą, do której się on odnosi, było życie, w drugim wypadku tą sferą czy przestrzenią, do której odnosi się aktywność nazywana wytwarzaniem, był świat – to co odpowiada temu trzeciemu rodzajowi? Historia, tutaj się konstytuuje historia – ludzkich słów i czynów, ludzkich działań właśnie, działań jednostek i zbiorowości[31]. To jest historia, a zatem narracja, zarówno na poziomie ponadjednostkowym, jak i – jak się potem dowiemy – jednostkowym. Nasza narracja – czyli opowieść o naszym życiu, ale już nie jako o życiu biologicznym, tylko jako o pewnej biografii – jest możliwa przez wpisanie jej w świat i w porządek narracji historycznej, która jest narracją całej ludzkiej wspólnoty politycznej.

Arendt się upiera, że *labor*, *work* i *action* to są różne kategorie. Pokazuje to na przykładzie różnych języków, oczywiście na przykładzie języka angielskiego, ale także niemieckiego: *arbeiten*, *werken* – chociaż, moim zdaniem, to słowo jest akurat mało używane w języku niemieckim, ale oczywiście jest *Werk* jako dzieło, to, co pozostaje po wytworzeniu – no i *handeln*, *Handlung* jako odpowiednik *praxis*. Zdaniem Arendt w każdym języku, a przynajmniej w językach europejskich, te trzy kategorie opisujące różne aspekty czy różne rodzaje ludzkiej aktywności są od siebie wyraźnie odróżnione[32].

Zanim Arendt opisze powód naszej bezświatowości i co to znaczy, że ten świat, czyli efekt wytwarzania, nam zanika, najpierw zajmuje się tym, czym

[29] Por.: „Okazuje się z tego, że państwo należy do tworów natury, że człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie […]" (Arystoteles, *Polityka*, tłum. Ludwik Piotrowicz, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 27 [ks. I, 1, 9; 1253a]).

[30] Choć istnieje długa tradycja przypisywania sformułowania *zoon logon echon* Arystotelesowi, nie pojawia się ono dokładnie w tej formie w jego tekstach (por. Mary Midgley, *Human Nature, Human Variety, Human Freedom*, w: *Being Humans*, red. Neil Roughley, De Gruyter, Boston 2000, s. 56, przyp. 2). Kloc-Konkołowicz, jak wynika z dalszego wywodu, ma na myśli twierdzenie, które znajduje się w *Polityce* Arystotelesa: „Otóż człowiek jedyny z istot żyjących obdarzony jest mową" (Arystoteles, *Polityka…*, s. 27 [ks. I, 1, 10; 1253a]).

[31] Powyższy wywód przypisujący różnym rodzajom aktywności ludzkiej różne pojęcia opiera się na schematycznym opracowaniu w notatkach do wykładu, którego przytoczenie powinno ułatwić interpretację wywodu:

„1) Praca – *ponos* – *animal laborans* – życie – konsumpcja;

2) Wytwarzanie – *poiesis* – *homo faber* – świat – trwały wytwór;

3) Działanie – *praxis* – *zoon logon echon* – historia (pamięć)".

[32] Warto podkreślić, że teza Arendt o istnieniu tego podziału we wszystkich językach europejskich dotyczy wyłącznie rozróżnienia pojęć pracy i wytwarzania, por.: „Niedostatecznej ilości danych historycznych przeciwstawia się jednakże jedno świadectwo wyraźne i uporczywe, mianowicie prosty fakt, że każdy język europejski, starożytny i nowożytny, zawiera dwa nie związane ze sobą etymologicznie słowa […]" (Hannah Arendt, *Kondycja ludzka…*, s. 88 [rozdz. 3, p. 11]).

zajmuje się z lubością w wielu dziełach, czyli opisaniem, co to znaczy, że utraciliśmy sens działania[33]. Działanie w sensie greckiej *praxis* to jest kategoria absolutnie centralna, być może najważniejsza w ogóle dla całej filozofii Arendt, i to działanie jest rekonstruowane po grecku – to jest grecka kategoria działania i jak sądzę, dla Arendt jest to jego właściwe rozumienie. Jak państwo sobie zajrzą do tej książki, proszę mieć świadomość, że to jest opis nie tylko działania w rozumieniu starożytnych Greków, ale właściwego sposobu rozumienia działania. Tutaj Arendt jest bezkompromisowa. Właśnie dlatego może potem twierdzić, że my takie działanie tracimy już z horyzontu naszych możliwości, że w jakiejś mierze nie jesteśmy do takiego działania już zdolni.

22.4 Arendt: *poiesis* a *praxis*

Czym jest to działanie rozumiane jako *praxis*? Notabene to jest niezwykle ciekawe: wspominałem wcześniej o tych dwóch kategoriach – *poiesis* i *praxis*. To nie jest oczywiście przypadek, że słowa „poeta", „poetycki" wywodzą się z greckiego pojęcia *poiesis*, a z kolei „praktyka" wywodzi się z greckiego *praxis*. Można powiedzieć, że to jest pewien paradoks. Ja nie będę teraz tłumaczył, jak mogło do tego dojść, bo to by za długo trwało, ale jest to o tyle ciekawe i zabawne, że te pojęcia dokładnie zamieniły się miejscami. Dzisiaj mówimy, że praktyka to jest coś przyziemnego. Jak coś jest praktyczne, to jest konkretne w swoich działaniach, a „poetycki" to jest bujający w obłokach, niepraktyczny właśnie. Tutaj natomiast to działanie określone jako *poiesis* to wytwarzanie, ale nie tylko w sensie twórczości artystycznej, ale też w sensie demiurga, *demiurgos*, tego rzemieślnika, który wytwarza coś, co potem istnieje jako twór – ono jest na niższym szczeblu, jeśli chodzi o ludzkie możliwości pewnej aktywności niż to działanie określone jako *praxis*[34]. Greckie pojęcie *praxis* oczywiście z naszą „praktyką" nie ma nic wspólnego. Tu nie chodzi o sprawne załatwianie bieżących potrzeb, tylko o najwyższy rodzaj ludzkiej aktywności, mianowicie o wielkie słowa i piękne czyny[35]. A te – to jest ważne – mogą się

[33] Por. tamże, rozdz. 5, s. 193–268.

[34] Por.: „Dla nich [Platona i Arystotelesa – *red.*] tworzenie praw i nadanie ważności decyzjom przez głosowanie są najbardziej prawowitymi czynnościami politycznymi, ponieważ wówczas człowiek «działa jak rzemieślnik»: wynikiem jego działania jest namacalny produkt, a przebieg działania ma wyraźnie rozpoznawalny kres. Nie jest to już, lub raczej nie jest to jeszcze działanie (*praxis*) we właściwym znaczeniu tego słowa, lecz wytwarzanie (*poiesis*), preferowane przez nich z powodu większej wiarygodności" (Hannah Arendt, *Kondycja ludzka…*, s. 214–215 [rozdz. 5, p. 27]). Warto zauważyć, że Arendt w tym cytacie przedstawia Platona i Arystotelesa jako tych myślicieli, którzy zwrócili się przeciwko działaniu ze względu na jego ulotność.

[35] Por. przyp. 38 niżej.

pojawić wyłącznie w przestrzeni publicznej. Człowiek praktyczny jest często człowiekiem czysto prywatnym. On właśnie prywatnie załatwia swoje sprawy. Jednakże *praxis* w rozumieniu greckim właśnie nie jest prywatna i nie może być. Grecka *praxis*, greckie działanie musi być publiczne, gdyż dokonuje się wyłącznie w przestrzeni publicznej.

22.5 Arendt: krytyka tłumaczeń arystotelesowskich definicji człowieka

Stąd wspomniane już dwie definicje, którymi Arystoteles określa człowieka w swoim dziele *Polityka* – raz jest on istotą polityczną, a innym razem żywą istotą zdolną do mówienia – są ze sobą, zdaniem Arendt, ściśle związane[36]. To nie jest przypadek, że Arystoteles podaje te dwa opisy na tej samej stronie[37], ponieważ istota zdolna do mówienia to nie jest po prostu istota obdarzona głosem – nie wystarczy posiadanie głosu, żeby być zdolnym do mówienia. Głosu można używać także prywatnie, natomiast mowa jest tylko publiczna. To znaczy, że istota obdarzona mową może rzeczywiście czynić z niej użytek tylko wtedy, kiedy jest jednocześnie istotą polityczną, czyli publiczną – istotą, która ma dostęp do sfery publicznej i może w niej działać. Proszę sobie zapamiętać te dwie słynne definicje arystotelesowskie. Człowiek jako istota polityczna – to się czasem fatalnie tłumaczy jako zwierzę polityczne. *Zoon* to nie musi być zwierzę – to jest istota po prostu. Nakłada się na to jakieś współczesne kategorie i mówi, że my jesteśmy włączeni w politykę. To w ogóle nie o to chodzi – tu istotny jest ten specyficznie grecki kontekst, w którym tylko wśród innych i wobec innych możemy czynić użytek z naszej mowy. Nie po prostu z naszej zdolności używania głosu, tylko z wypowiadania wielkich słów i demonstrowania pięknych czynów. To jest ten związek między istotą polityczną, a zatem taką, która może objawić się w publicznej przestrzeni *polis*, i istotą zdolną do mówienia – *zoon politikon* i *zoon logon echon*. Dlatego odwołując się do Arystotelesa, Arendt mówi: *bios politikos*, czyli to życie polityczne, publiczne, może polegać tylko na owych dwóch aspektach działania, mianowicie *praxis* i *lexis* – sprawianie pięknych czynów i mówienie wielkich słów[38].

[36] Por. Hannah Arendt, *Kondycja ludzka…*, s. 32 (rozdz. 2, p. 4).

[37] Por. przyp. 29 i 30 wyżej.

[38] Por.: „Spośród wszystkich czynności koniecznych i obecnych we wspólnotach ludzkich tylko dwie uważano za polityczne i konstytuujące to, co Arystoteles zwał *bios politikos*, a mianowicie działanie (*praxis*) i mowę (*lexis*); dzięki nim powstaje dziedzina spraw ludzkich (*ta ton anthropon pragmata*, jak zwykł ją nazywać Platon), z której ściśle wykluczone jest wszystko, co po prostu konieczne lub użyteczne. […] Rangę homeryckiego Achillesa zrozumieć można tylko wówczas, gdy spostrzega się go jako «tego, kto dokonuje wielkich czynów i mówi słowa wielkie»" (Hannah Arendt, *Kondycja ludzka…*, s. 30 [rozdz. 2, p. 4]).

Arendt wielokrotnie podkreśla, że tłumaczenie greckiego *zoon politikon* na *animal sociale*, które pojawia się, jak ona powiada, już u Seneki, a potem u Świętego Tomasza z Akwinu, staje się kanoniczne, co jest fatalnym nieporozumieniem[39]. Dlaczego? Dlatego że nagle ta istota polityczna zamienia się w istotę społeczną. Tymczasem – mówi Arendt – Grecy w ogóle nie znają pojęcia sfery społecznej. Nie ma czegoś takiego. Oczywiście to nie jest tak, że Seneka czy Święty Tomasz z Akwinu się pomylili w tłumaczeniu czy zrobili to niedokładnie. Nie, ich tłumaczenie jest wyrazem istotnych przesunięć, które zachodzą już w starożytnym Rzymie, a potem z jeszcze większą siłą w Europie średniowiecznej, w kierunku przekształcenia przestrzeni politycznej i publicznej w rozszerzoną przestrzeń rodziny i życia domowego. To pomieszanie tych porządków – tego, co domowe, i tego, co publiczne – prowadzi do wyłonienia się koncepcji przestrzeni społecznej. Grecy tego pojęcia nie znają, dlatego to tłumaczenie jest fatalne, ale nie w sensie błędu, tylko ono pokazuje fatalny, zdaniem Arendt, proces zamieniania tego, co polityczne, na to, co społeczne, i w ten sposób pozbawiania człowieka pewnej istotnej wolności, którą Grecy byli w stanie uchwycić.

Drugie pojęcie – istota zdolna do mówienia – też zostało przetłumaczone w charakterystyczny sposób jako *animal rationale*, czyli jako, można powiedzieć, zwierzę myślące, istota myśląca. Tutaj znowu, zdaniem Arendt, Grecy wyraźnie sugerują, że chodzi o mowę, o słowa, a nie o myślenie. To też jest bardzo ciekawe. Choć grecki *logos* ma różne sensy, Arendt upiera się, że chodzi właśnie o mówienie wielkich słów[40]. Odwołuje się przy tym do cytatu bodajże z *Antygony* Sofoklesa, gdzie w pewnym momencie padają słowa, że dopiero zdolność odpowiadania wielkimi słowami na doznawane ciosy uczy na starość rozumu[41]. Arendt twierdzi, że ten rozum, ta racjonalność, to jest pochodna wielkich słów. Tylko Grecy mogli tak to sobie pomyśleć. Mamy te tłumaczenia, które nie są błędami translatorskimi, tylko znaczącymi przesunięciami w sensie tych pojęć.

22.6 Arendt: *oikos* a *polis*

Wróćmy do sfery publicznej, w której jedynie może się dokonywać działanie. Zdaniem Arendt ważne jest to, że w życiu publicznym starożytnej Grecji

[39] Por. tamże, s. 28 (rozdz. 2, p. 4). W oryginale Arendt posługuje się terminem *animal socialis*.

[40] Por. tamże, s. 32 (rozdz. 2, p. 4).

[41] Por.: „jak dowiadujemy się z ostatnich wersów *Antygony*, to właśnie zdolność do odpowiadania «wielkimi słowami» (*megaloi logoi*) na porażające ciosy może w końcu na starość nauczyć człowieka myśleć" (tamże, s. 31 [rozdz. 2, p. 4]).

może uczestniczyć tylko ten, kto wolny jest od naporu fizycznej, życiowej konieczności[42]. Tę fizyczną, życiową konieczność zaspokaja praca rozumiana właśnie jako *ponos*, znój – to jest ta ciężka praca, która zaspokaja nasze potrzeby życiowe. Tylko ten, kto uwolni się od konieczności pogoni za zaspokajaniem tych potrzeb, może być wolny, bo tylko ten może ów czas, który zyskał, spożytkować na uczestnictwo w przestrzeni publicznej. Dlatego też fizyczne potrzeby związane z wyżywieniem, rozmnażaniem i tak dalej zostają zamknięte w granicach domostwa, tego *oikos*. To jest kolejne bardzo ważne dla Arendt przeciwstawienie. Tak jak praca i działanie, tak tutaj jest *oikos*[43], czyli domostwo, miejsce, w którym zostaje zamknięty biologiczny wymiar ludzkiego istnienia, i *polis* jako przestrzeń publiczna. To też jest ścisłe przeciwstawienie i tylko ten, kto może opuścić przestrzeń *oikos* – ale też ten, komu ta przestrzeń zapewnia gwarancję przeżycia, zaspokojenia jego podstawowych potrzeb – może znaleźć się w przestrzeni publicznej i tam działać w sensie *praxis*. Oczywiście, jak wiadomo, w starożytnej Grecji oznacza to ni mniej, ni więcej, tylko to, że kobiety, dzieci oraz niewolnicy są pozbawieni możliwości publicznego działania, a zatem również mowy. Oni są *aneu logou* – Arendt przytacza greckie sformułowanie[44]. Nie w tym sensie, że są niemowami czy nie mają głosu, tylko nie mogą mówić w tym istotnym sensie mówienia w przestrzeni publicznej.

Przestrzeń domostwa, która potem zostanie nazwana przestrzenią prywatności, jest zarządzana w sposób hierarchiczny, taki właśnie asymetryczny. Tam zawsze ktoś stoi na czele domostwa, zarządza nim jako głowa rodziny, rodu czy właśnie tego domu – można powiedzieć, że jest jego władcą, królem. Grecki *basileus* i łaciński *rex*, jak dowodzi Arendt w którymś przypisie, wywodzą się tak naprawdę od kategorii rodzinnych[45]. Historycznie rzecz biorąc, oczywiście owi królowie i władcy wywodzili się od przywódców rodzin, rodów, całych klanów – to jest źródło tej monarchicznej koncepcji, to jest ten pan domu, głowa rodziny, rodu.

W przeciwieństwie do tego sfera publiczna zorganizowana jest w sposób symetryczny. Tu wszyscy są równi wobec siebie, *homoioi* – równi pośród równych[46]. Dlatego dla Greków tylko w tej przestrzeni publicznej może wydarzyć się coś takiego jak wolność. W przestrzeni domostwa, tej przestrzeni prywatnej, nie ma dla niej miejsca, bo tam jest podległość, hierarchia, tam jest ta wspomniana asymetria. Dla Arendt jest niezwykle ważne, że ta przestrzeń

[42] Poniższa rekonstrukcja rozróżnienia *polis* i *oikos* por. tamże, s. 33–44 (rozdz. 2, p. 5).

[43] Arendt posługuje się rzeczownikiem *oikia*. Te pojęcia są bliskoznaczne.

[44] Por. tamże, s. 32 (rozdz. 2, p. 4).

[45] Por. tamże, s. 38 (rozdz. 2, p. 5), przyp. 22.

[46] Por. tamże, s. 38 (rozdz. 2, p. 5). Samo pojęcie *homoioi* Arendt wprowadza dalej, por. tamże, s. 47 (rozdz. 2, p. 6).

polis, tego, co publiczne, jest, można powiedzieć, sztucznie wytworzona mocą ludzkich ustanowień. Tylko w tym świadomym sztucznym ustanowieniu możliwa jest wolność.

22.7 Arendt: koncepcja wolności i równości wobec paradygmatu nowożytnego

Mówiliśmy sporo – przy okazji Rousseau, Kanta i potem Hegla – o tej nowożytnej zasadzie wolności człowieka jako człowieka[47]; o przyrodzonej, naturalnej wolności człowieka. Arendt wraca do tego klasycznego, greckiego sensu i mówi, że z perspektywy greckiej nie ma czegoś takiego jak naturalna wolność człowieka. Człowiek pozostający w naturalnych relacjach nie jest wolny, dlatego że jest przymuszony przez konieczności życiowe i dlatego że w naturalnych kontekstach swojego życia – tam gdzie się rodzi i przebywa najpierw, a zatem w rodzinie, w domostwie – jest właśnie podległy pewnej hierarchii, a zatem nie wolny. Wolny staje się dopiero jako obywatel *polis*[48]. Jako ktoś, komu w przestrzeni publicznej pozwolono się znaleźć i publicznie wystąpić. Nie jesteśmy wolni w naturalny sposób. To jest ten grecki klasyczny sens wolności.

Zatem *oikos*, powiada Arendt, domostwo, jest dla każdego obywatela *polis* – tego, który może się pojawić w przestrzeni publicznej – swego rodzaju zapleczem. To jest ta przestrzeń własności, którą on posiada, to miejsce w świecie, które zajmuje, dzięki któremu może też uczestniczyć w tym, co publiczne. Może wejść w przestrzeń publiczną i tam wchodzić w interakcje z tymi, którzy w sztuczny sposób ustanowieni są jako równi wobec niego, jako równy pośród równych. Warunkiem bycia w przestrzeni publicznej, a zatem warunkiem doświadczania wolności, jest więc pozostawienie domostwa za sobą. My jesteśmy w tej chwili wszyscy zamknięci w domostwach[49]. Nikt z nas niestety w rozumieniu Arendt i Greków nie jest wolny. Nam teraz to wyjątkowo doskwiera. Tej przestrzeni publicznej nie ma, zniknęła.

Tylko ci, których naturalne potrzeby zostały już zaspokojone, których nie trapi konieczność pogoni za ich zaspokajaniem, mogą się stać wolni, ale tylko we wspólnocie z innymi wolnymi. To jest odwrócenie klasycznego porządku. Przywołajmy absolutny dogmat koncepcji politycznej Rousseau: człowiek rodzi się wolny, a wszędzie jest w okowach[50]. Arendt natomiast powiada: człowiek właśnie nie rodzi się wolny – rodzi się jako istota biologiczna,

[47] Por. wykład 12 z 19.01.2021, punkt 12.19.

[48] Por. Hannah Arendt, *Kondycja ludzka…*, s. 36–37 (rozdz. 2, p. 5).

[49] Kloc-Konkołowicz ponownie nawiązuje tu do obowiązkowej izolacji w okresie pandemii COVID-19.

[50] Przywołane tutaj i niżej twierdzenia Rousseau por. wykład 8 z 08.12.2020, punkt 8.5.

obarczona potrzebami, krucha, podatna na choroby, na cierpienie. Te wszystkie konieczności, które nas ograniczają, to nie jest żadna wolność. Człowiek staje się wolny dzięki swoim ustanowieniom, ale nie własnym, tylko tym dokonywanym z innymi. Dzięki ustanowieniu przestrzeni publicznej, w której może w wolny sposób działać. A drugi dogmat to: wszyscy rodzą się równi. Hobbes[51] coś takiego sugerował, a Rousseau mówił wprost, że wszyscy jesteśmy równi w sposób naturalny. Arendt znowu jednak mówi: nie, my właśnie w tych naturalnych porządkach nie jesteśmy sobie równi. Tu właśnie podlegamy różnego rodzaju hierarchiom, podporządkowaniom. Równi stajemy się tam, gdzie pojawia się sztucznie ustanowiona przestrzeń publiczna.

Żeby podkreślić tę równość, odwołuje się do porządków ateńskiej demokracji, gdzie ideałem człowieka wolnego, tego wolnego obywatela Aten, było nikim nie rządzić i nie być przez nikogo rządzonym[52]. To jest bardzo interesujące, bo wielu z nas, pytanych o to, jak rozumieją wolność, powiedziałoby pewnie: przede wszystkim jako niepodleganie arbitralnej władzy innych osób. To tak jak w definicji Kanta: wolność zewnętrzna polega przede wszystkim na tym, aby nie podlegać arbitralnej woli innych osób[53]. Ale ta pierwsza część twierdzenia przywołanego przez Arendt już nie jest dla nas tak łatwo zrozumiała – co to znaczy, że wolny człowiek nikim nie rządzi? To jest niesłychanie interesujące. To bardzo częsty argument, powracający w dialogach Platona. Choćby w *Gorgiaszu*, jeśli dobrze pamiętam, jest taka dyskusja, gdzie Sokratesowi jeden z adwersarzy sugeruje, że taki na przykład król Macedonii… Jak państwo wiedzą – ci, co się choć trochę starożytną Grecją interesują – Macedończycy w oczach Ateńczyków uchodzili niemalże za barbarzyńców, bo mieli króla, tego basileusa nad sobą. Ci sofistyczni adwersarze mówią mu: Sokratesie, co ty bredzisz, przecież ty tu opowiadasz o jakichś cnotach, o panowaniu nad sobą, a popatrz: taki król w Macedonii, który może wszystko zrobić, rządzi wszystkim, ten to jest dopiero wolny. A tam Sokrates odpowiada: ja nie wiem wcale, czy on jest taki wolny, nie wiem, jak jest z jego kulturą[54] i tak dalej – jak

[51] Por. wykład 3 z 03.11.2020, punkty 3.9, 3.11.

[52] Por.: „Być wolnym znaczyło nie być podporządkowanym życiowym koniecznościom ani rozkazom innych *oraz* nie rozkazywać samemu. Znaczyło to nie rządzić ani nie być rządzonym" (Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*…, s. 38 [rozdz. 2, p. 5]).

[53] Por. wykład 12 z 19.01.2021, punkt 12.18.

[54] Przywołany tutaj fragment odnosi się bezpośrednio do kwestii szczęścia władcy, a nie wolności. W dialogu Polos pyta Sokratesa, czy Archelaos, władca Macedonii, wydaje mu się „szczęśliwym […] czy nędznikiem". Sokrates odpowiada: „Nie wiem, Polosie; nie zetknąłem się nigdy z tym człowiekiem". Zdziwiony Polos powołuje się na przykład króla perskiego, drwiąco stwierdzając, że i o nim Sokrates nie stwierdzi, że jest szczęśliwy, na co Sokrates wyjaśnia: „nie wiem przecież, jak tam z jego kulturą, co ze sprawiedliwością" (Platon, *Platona Gorgiasz*, tłum. Władysław Witwicki, PWN, Warszawa 1958, s. 59–60 [470 D–E]).

to jest ładnie u Witwickiego. Pojawia się tu taka myśl, że właśnie ten despota rządzący innymi wcale nie jest wolny. My tak czasem myślimy, że podlegli despocie nie są wolni, ale despota jest wolny. A tutaj właśnie jest ta myśl: despota też nie jest wolny – nie być rządzonym, ale też nie rządzić innymi.

Równość, co skądinąd Arendt skwapliwie przywołuje jako poparcie swojej tezy o koncepcji sztucznie ustanowionej równości, sprawiała, że często greckie *poleis* zapraszały do siebie prawodawców z zewnątrz[55]. Podobnie było w przypadku Solona w Atenach, który jak państwo może pamiętają, po ustanowieniu praw dla Aten pojechał na urlop[56]. O co chodziło? Żeby prawodawca nie był wyżej od tych, dla których ustanowił prawo. To byłoby naruszenie zasady symetrii, wytworzenie pewnej asymetrii. Powtórzmy: nie rządzić i nie być rządzonym.

Choć uczestnicy tego świata, tej przestrzeni publicznej są ze sobą równi w takim właśnie sensie, w przeciwieństwie do skrajnej nierówności mieszkańców domostwa, to jednak wszyscy współzawodniczą ze sobą, chcąc się wśród tych równych wyróżnić. Primus inter pares, pierwszy wśród równych – każdy chce być pierwszym wśród równych. Tylko ta równość sztucznie wytworzona, ustanowiona mocą publicznej przestrzeni *polis* sprawia, że można się wyróżnić, że można być kimś wyjątkowym, i to właśnie składa się potem na historię. O tym pamięta historia – o pięknych czynach i wielkich słowach[57].

O związku wolności z posiadaniem władzy mówi natomiast m.in. Arystoteles, o czym wspomina Arendt w jednym z przypisów (por. Hannah Arendt, *Kondycja ludzka…*, s. 38 [rozdz. 2, p. 5], przyp. 22).

[55] Por.: „Grecy nie zaliczali prawodawstwa do aktywności politycznej. Wedle ich opinii twórca praw był kimś w rodzaju budowniczego murów miasta, kto musiał wykonać i ukończyć swe dzieło, zanim mogła się rozpocząć aktywność polityczna. Był on więc traktowany jak każdy inny rzemieślnik lub architekt, można go było wezwać spoza granic państwa […]" (Hannah Arendt, *Kondycja ludzka…*, s. 213 [rozdz. 2, p. 27]).

[56] O wyjeździe Solona po ustanowieniu praw wspomina m.in. Arystoteles (por. Arystoteles, *Ustrój polityczny Aten*, tłum. Ludwik Piotrowicz, w: tenże, *Dzieła wszystkie…*, t. 6, s. 705–706 [11]), a także Plutarch (por. Plutarch, *Żywoty równoległe*, t. 2: *Solon – Publikola i ich porównanie, Temistokles – Kamillus*, tłum. Kazimierz Korus, Lech Trzcionkowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005, s. 91 [25,6]). Informację, że wyjazd miał charakter urlopu, podaje Michał Kreczmar (*Krótka historja demokracji ateńskiej do czasów Temistoklesa włącznie*, Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego Instytutu Popierania Nauki, Warszawa 1930, s. 12).

[57] Por.: „Mimo iż niezmienialna tożsamość osoby odsłania się nieuchwytnie w czynie i mowie, staje się ona uchwytna dopiero w historii życia aktora i mówcy; jednak jako taka może zostać poznana, czyli uchwycona jako dotykalny byt, dopiero wtedy, gdy dobiegła końca. Innymi słowy, istota człowieka […] może zostać powołana do istnienia dopiero wtedy, gdy życie odchodzi, nie zostawiając po sobie niczego prócz historii" (Hannah Arendt, *Kondycja ludzka…*, s. 212–213 [rozdz. 5, p. 27]).

22.8 Arendt a heglowska dialektyka panowania i służebności

Dlatego że obywatele *polis* współzawodniczą ze sobą jako równi, najważniejszą cnotą klasycznej greckiej przestrzeni publicznej jest odwaga. Arendt o tym przypomina i powiada od razu: bo też trzeba odwagi, by uwolnić się od naporu konieczności życiowej, zmuszając innych do pracy za siebie i na siebie[58]. Tu pojawia się kwestia niewolnictwa. Arendt przypomina, że niewolnicy greccy w tym klasycznym okresie to byli najczęściej jeńcy, którym darowano życie w zamian za wyrażoną przez nich zgodę na przyjęcie statusu niewolnika. Dlatego pisze Arendt o tym pojęciu philopsychii, nadmiernego przywiązania do życia, które wielu greckich myślicieli uważało za źródło niewolniczej natury[59].

Mówiliśmy o tym przy okazji heglowskiej dialektyki panowania i służebności[60]. Pierwszy moment tej dialektyki, kiedy to jedna samowiedza była zdolna do całkowitego oderwania się od życia, a druga była do tego niezdolna, bo właśnie była przywiązana do życia – to była manifestacja tego, co tutaj jest nazwane *philopsychia*, czyli nadmiernego uwielbienia, nadmiernej miłości do życia – i stawała się sługą czy, mówiąc tym językiem, niewolnikiem. *Philopsychia*, a zatem umiłowanie życia, przedstawiona jest jako pewna postać tchórzostwa i źródło niewolnictwa. Temu przeciwstawiona jest odwaga podporządkowania sobie innych i zmuszenia ich do pracy na siebie – odwaga jako cnota, która umożliwia pobyt w przestrzeni publicznej i w tej przestrzeni jest niezwykle ważna[61]. Jak państwu już wtedy powiedziałem, można to ująć obrazowo, że w pewnym sensie ta koncepcja Arendt, tak trwale i zdecydowanie przeciwstawiająca wolność związaną z pewną publiczną odwagą owemu przywiązaniu do życia, podporządkowaniu koniecznościom i właśnie niewoli, brakowi wolności i pracy, to jest ten pierwszy etap dialektyki Hegla. Jakiś złośliwy zwolennik Hegla – choć czy znają państwo jakiegoś złośliwego zwolennika Hegla? Ja nie! – mógłby powiedzieć, że Arendt to jest taki Hegel do połowy. Ona się zatrzymuje w połowie dialektyki panowania i służebności i na tym kończy. W pewnym sensie to jest petryfikacja tego rozdziału między pracą i wolnością.

[58] Por. tamże, s. 41 (rozdz. 2, p. 5).

[59] Por. tamże, s. 42 (rozdz. 2, p. 5), przyp. 30.

[60] Por. wykład 15 z 02.03.2021, punkty 15.19–15.20.

[61] Por.: „Ktokolwiek wkraczał w dziedzinę polityczną, musiał najpierw być gotów zaryzykować własne życie, zaś zbyt wielkie umiłowanie własnego życia, stając na przeszkodzie wolności, było niezawodną oznaką niewolnictwa. Odwaga stała się zatem cnotą polityczną *par excellence* i tylko ci, którzy ją posiadali, mogli zostać dopuszczeni do wspólnoty równych […]" (Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*…, s. 42 [rozdz. 2, p. 5]).

22.9 Arendt: wolność od pracy a działanie

Arystoteles pisał, że najbardziej hańbiąca jest praca, która wywołuje największe znużenie[62]. Dla Arendt jednak bardzo ważne jest to, że Grecy nie dlatego pogardzają pracą w znaczeniu owego *ponos*, znoju, że wykonują ją niewolnicy, tylko potrzebują niewolników, by móc powstrzymać się od pracy. Gdyby czółenka tkackie same pracowały – pisze w *Polityce* Arystoteles – i, nie wiem, chleby się same piekły, to nie trzeba byłoby niewolników[63]. Gdyby ta praca się jakoś sama wykonywała… Punktem wyjścia jest nie niewolnik, którym się pogardza, i ta pogarda przenosi się na pracę, tylko punktem wyjścia jest poczucie przemożnej potrzeby powstrzymania się od pracy, zyskania dzięki temu czasu i energii na zupełnie inną formę aktywności, mianowicie na działanie[64]. Działanie w sensie politycznym, w sensie publicznym może się dokonywać tylko dzięki temu, że ktoś inny pracuje za nas. To jest ta straszna, ale konieczna cena, jaką trzeba zapłacić za wolność ateńskiego obywatela. To powstrzymywanie się od pracy jako warunek życia politycznego łączy się z pojęciem *schole. Schole* – jak tłumaczy Arendt – w różnych kontekstach ma też taki sens bezczynności czy wręcz leniuchowania, lenistwa[65], ale – mówi – to nie o to chodzi. Tu chodzi właśnie o powstrzymanie się od pracy po to, aby móc robić coś innego, zamienić pracę na inny rodzaj aktywności, na działanie.

Notabene od tego pojęcia greckiego *schole* wywodzi się też słowo „szkoła" i do wykształcenia się tego pojęcia doszło w bardzo ciekawy sposób. Czas wolny, który wynika z powstrzymania się od pracy, był też wykorzystywany na przykład na słuchanie jakichś dysput, wykładów. Ci, którzy się przysłuchiwali tym dysputom czy wykładom filozoficznym, to też byli ci, którzy znajdowali się w stanie owej *schole.* Żeby wysłuchać wykładu, to trzeba mieć trochę czasu wolnego. Państwo jak słuchają mojego wykładu, to pewnie robią to wieczorem albo kiedy państwu już nikt nie przeszkadza – trzeba mieć ten

[62] Por.: „Najkunsztowniejsze z zajęć są te, przy których przypadek najmniejszą gra rolę, najwięcej rzemieślnicze te, które powodują największe znużenie fizyczne, najbardziej niewolnicze zaś te, w których najwięcej stosuje się siłę fizyczną, a najpodlejsze, gdzie najmniej potrzeba cnoty" (Arystoteles, *Polityka…*, s. 39 [ks. I, 4, 3; 1258b]); por. także Hannah Arendt, *Kondycja ludzka…*, s. 90 [rozdz. 3, p. 11]).

[63] Kloc-Konkołowicz ma zapewne na myśli następujący cytat z *Polityki*: „Gdyby bowiem każde narzędzie mogło spełniać swoje zadania według rozkazu albo i uprzedzając go, […] gdyby tak czółenka tkackie same tkały, a pałeczki od gitary same grały, to ani budowniczowie nie potrzebowaliby pomocników, ani panowie niewolników" (Arystoteles, *Polityka…*, s. 29 [1253b–1254a, ks. I, 2, 5]).

[64] Omówienie kwestii roli niewolnictwa w starożytnej Grecji por. Hannah Arendt, *Kondycja ludzka…*, s. 89–94 (rozdz. 3, p. 11).

[65] Omówienie pojęcia *schole* por. tamże, s. 19 (rozdz. 1, p. 2), przyp. 10 oraz s. 90 i n. (rozdz. 3, p. 11), przyp. 7.

czas wolny, trzeba się oderwać, trzeba nabrać dystansu. Potem przeniesiono to pojęcie na słuchaczy wykładów, na to miejsce, w którym to się odbywało, i w ten sposób powstała „szkoła". Zabawne to jest. Już puentując ten zupełnie poboczny wątek, można powiedzieć: to, co jest tu wspólne, to to, że musimy mieć czas na uczenie się i na działanie w sferze publicznej. Musimy się oderwać od naporu konieczności życiowych, żeby móc również się uczyć. Dlatego ci, co się uczą, nie pracują. Muszą mieć chwilę wolną od tej pracy. No dobrze, zostawmy to, bo to może nie jest takie ważne, choć ciekawe.

Ważne jest to, że dla Greków to jest taki porządek: wola oderwania się od pracy po to, żeby móc być wolnym, żeby móc uczestniczyć w życiu publicznym – a zatem wola oderwania się od tego hańbiącego fizycznego znużenia, od hańbiącej konieczności życiowej, która budzi rodzaj pogardy – prowadzi do zjawiska niewolnictwa, do zastępowania siebie w pracy przez kogoś innego, kto jest do tego przymuszony. Ta pogarda wobec pracy, wobec konieczności życiowych, to przekonanie, że ten, kto jest przytłoczony koniecznościami życiowymi, żyje w sposób niewolny, właśnie taki haniebny, to jest coś radykalnie przeciwstawnego tradycji biblijnej i zupełnie niezrozumiałego z perspektywy judeochrześcijańskiej, naszej europejskiej tradycji. Grecki punkt widzenia, o którym mówi Arendt, jest nie do pogodzenia z nią[66].

W *Narodzinach tragedii z ducha muzyki* Nietzsche przytacza mitologiczną opowieść o tym, jak król Midas ścigał Sylena. W końcu udało mu się go złapać. Przewrócił go, przyparł do ziemi i zadał pytanie: „Co jest najlepsze dla człowieka?". Sylen, leżąc na tej ziemi, przez moment milczał, a potem nagle roześmiał się Midasowi prosto w twarz i powiedział: „Dziecię jednodniowe, czemu pytasz mnie o coś, czego wcale nie chcesz wiedzieć? Najlepsze dla człowieka jest nie narodzić się w ogóle. A drugie najlepsze, jak już miał to nieszczęście, że się narodził, to jak najszybciej wrócić tam, skąd przyszedł"[67]. Co to znaczy, dlaczego Grecy mogli taką opowieść nam przekazać? Dlatego że życie jako takie nie ma jeszcze dla Greków wartości. Życie niewolnika, człowieka pozbawionego jakiejkolwiek własności, pogardzanego, wyrzuconego poza obszar *polis*, nie jest życiem godnym dalszego życia, ono nie ma wartości. Dopiero judeochrześcijańska tradycja ustanawia życie jako pewną wartość.

[66] Por. Hannah Arendt, *Kondycja ludzka…*, s. 341–342 (rozdz. 4, p. 44).

[67] Na nagraniu Kloc-Konkołowicz przywołuje cały cytat z pamięci. W polskim wydaniu brzmi on następująco: „Demon milczał zastygły w bezruchu, by wreszcie, zmuszony przez króla, pośród skrzekliwego śmiechu w te słowa się odezwać: «Nędzna jednodniowa istoto, dziecię przypadku i mozołu, czemuż mnie zmuszasz, bym ci powiedział coś, czego najlepiej byłoby ci nie słyszeć? Najlepsze jest dla ciebie zupełnie nieosiągalne: nie narodzić się, nie *istnieć*, być *niczym*. Najlepsze zaś po tym jest dla ciebie – prędko umrzeć»" (Friedrich Nietzsche, *Narodziny tragedii z ducha muzyki*, w: tenże, *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, tłum. Bogdan Baran, Aletheia, Warszawa 2009, s. 53–54).

Podobnie jest w przypadku kategorii pracy. Pogardzana przez klasycznych Greków praca w kontekście tradycji judeochrześcijańskiej staje się pewną działalnością, która może być traktowana – jak państwo pamiętają, mówiliśmy o tym przy okazji omawiania Webera[68] – nawet jako forma modlitwy albo działalności, która dokonuje się ku chwale Bożej. W wielu koncepcjach zakorzenionych w chrześcijaństwie praca i aktywność to jest centralna wartość. To bardzo ważne, żeby widzieć tutaj tę radykalną odmienność tego spojrzenia, które zdecydowanie przeciwstawia wolności pracę i życie – życie w takim właśnie biologicznym sensie pewnych konieczności i przymusów. Te różne rodzaje aktywności od razu tworzą pewne sfery.

22.10 Arendt: *koinon* a *idion*

Kolejne ważne przeciwstawienie to jest to przeciwstawienie między tak zwanym *koinon* i *idion*[69], czyli tym, co wspólne, i tym, co charakterystyczne tylko dla mnie, wyjątkowe. *Idion* to jest „to własne", „tylko własne". My do dzisiaj wyczuwamy tę cząstkę na przykład w słowie „idiosynkratyczny", ale też słyszymy to greckie słowo w naszej kategorii idiotyzmu, idioty. Arendt celowo to wyostrza i powiada: życie czysto prywatne jest dla klasycznej Grecji z definicji idiotyczne[70]. Chodzi jej oczywiście o kategorię *idion* jako tego, co charakterystyczne dla *oikos*, zamkniętej sfery domostwa, co charakterystyczne tylko dla mnie, w przeciwieństwie do tego, co wspólne – ale nie wspólne w sensie społecznym, lecz w znaczeniu tego, co może się wytworzyć między obywatelami publicznej przestrzeni *polis*: tam jest ten *koinon*[71], ta wspólnota.

My, którzy dzisiaj wyjątkowo cenimy sobie prywatność, oczywiście czujemy się obruszeni czy nawet obrażeni takim stwierdzeniem, że życie prywatne jest idiotyczne, ale trzeba rozumieć ten specyficzny kontekst, w którym Arendt o tym mówi. Życie czysto prywatne jest w tym sensie idiotyczne w rozumieniu greckim, że jest zupełnie pozbawione wolności, możliwości przebywania w przestrzeni publicznej wśród innych równych sobie, możliwości mowy w tym greckim tego słowa rozumieniu, a zatem odbiera nam istotne atrybuty człowieczeństwa. Tu jest kolejny ciekawy wątek – to odebranie pewnych atrybutów człowieczeństwa, możliwości. Arendt zwraca uwagę na ciekawy aspekt tej kwestii. Mianowicie: skąd się w ogóle wzięło słowo „prywatny"? Pierwotny

[68] Por. wykład 15 z 02.03.2021, uzupełnienie 15.20*** i przyp. 122 tamże; a także wykład 20 z 05.05.2020, punkt 20.12.

[69] Hannah Arendt, *Kondycja ludzka…*, s. 29 (rozdz. 2, p. 4).

[70] Por. tamże, s. 44 (rozdz. 2, p. 6).

[71] Na nagraniu Kloc-Konkołowicz używa tutaj pojęcia *idion*, co zapewne jest przejęzyczeniem, na co wskazują zarówno notatki, gdzie *koinon* jest zestawiony ze światem tego, co „wspólne, publiczne", jak i sam omawiany tekst, por. tamże, s. 29–30 (rozdz. 2, p. 4).

sens tej kategorii jest negatywny – „prywatny" wywodzi się od „prywacji", od braku[72]. Prywacja to jest pozbawienie czegoś. A więc w tym klasycznym, greckim modelu ten, kto jest prywatny – a więc zamknięty w domostwie – zostaje pozbawiony czegoś, pozbawiony możliwości działania, przebywania w przestrzeni publicznej, mowy, a zatem tego wszystkiego, co składa się na wolność. On jest pozbawiony wolności. Czysto prywatny człowiek, pogrążony w tym, co *idion*, co jego własne, jest pozbawiony wolności.

Ta klasyczna grecka koncepcja, którą Arendt rekonstruuje, jest radykalnie przeciwstawna temu, co my dzisiaj powszechnie myślimy. Nam się wydaje, że jak jesteśmy czysto prywatni, to jesteśmy najbardziej wolni. Często najbardziej idiotyczne wydaje nam się uczestniczenie w jakichś publicznych sprawach. A jak jesteśmy prywatni, to nareszcie jesteśmy wolni. Według tradycji greckiej jest dokładnie na odwrót – jak jesteśmy czysto prywatni, to jesteśmy czegoś pozbawieni, i to nie czegoś mało istotnego, tylko istotowych możliwości charakterystycznych dla kondycji ludzkiej. Nie możemy działać, nie możemy mówić, nie jesteśmy wolni, bo jesteśmy zamknięci w prywatności. Sięgnę do samego tekstu, żeby pokazać, jak Arendt to opisuje:

> nie zgodzilibyśmy się z Grekami, że życie spędzone w „czyjejś własnej" (*idion*) prywatności, poza światem tego, co wspólne, jest z definicji „idiotyczne" […]. […] W odczuciu starożytnych nader ważny był deprywacyjny charakter prywatności [deprywacyjny, czyli pozbawiający czegoś – *J.K.-K.*], wskazywany przez samo słowo [słowo „prywatne" stąd się wzięło – *J.K.-K.*]; oznaczała ona dosłownie stan pozbawienia czegoś [tej właśnie prywacji – *J.K.-K.*], a nawet pozbawienia człowieka jego najwyższych i najbardziej ludzkich zdolności. […] Kiedy dziś używamy słowa „prywatność", nie mamy już na myśli przede wszystkim deprywacji, i jest tak po części w wyniku ogromnego wzbogacenia sfery prywatnej przez nowożytny indywidualizm[73].

Dzięki Rousseau właśnie, a później romantykom – pisze Arendt – to, co prywatne, utożsamiane też z tym, co intymne, nabrało ogromnego znaczenia[74]. Ale – to od razu zaznaczę – jako przeciwstawione też temu, co społeczne, temu, co masowe, co zaczęło się wdzierać w życie jednostki i zagrażać. To romantyczne dowartościowanie prywatności i intymności razem z tą ogromną rolą, jaką w nowożytności pełni jednostka, dało w efekcie zupełnie nowe wartościowanie sfery prywatnej. Ta ocena sfery prywatnej radykalnie zmieniła się tutaj w porównaniu z tym greckim modelem. Nabrała tych wszystkich pozytywnych

[72] Por. tamże, s. 44 (rozdz. 2, p. 6).
[73] Tamże.
[74] Por. tamże, s. 45–46 (rozdz. 2, p. 6).

cech właśnie przez połączenie takiego indywidualizmu, charakterystycznego dla nowożytności, i tego romantycznego dowartościowania uczuć, intymności i tak dalej – tego wszystkiego, co wyznacza przestrzeń prywatności.

22.11 Teoria Arendt a mowa pogrzebowa Peryklesa

Warto w tym kontekście sięgnąć także do słynnego tekstu mowy pogrzebowej Peryklesa z *Wojny peloponeskiej* Tukidydesa. Sama Arendt przywołuje fragmenty tego tekstu – w końcu ona nieustannie odwołuje się do złotego wieku Aten, do tych Aten Peryklesa – tej słynnej mowy pogrzebowej, niejednokrotnie przywoływanej, cytowanej, znajdującej się na różnych ważnych budynkach w jakichś fragmentach. Niestety mój egzemplarz Tukidydesa jest w opłakanym stanie, ale świadczy to o częstej lekturze[75]. W trakcie mowy pogrzebowej ku czci bohaterów ateńskich Perykles opisuje Ateny i powiada tak:

> każdy obywatel jest równy w obliczu prawa; jeśli zaś chodzi o znaczenie, to jednostkę ceni się nie ze względu na jej przynależność do pewnej grupy, lecz ze względu na talent osobisty, jakim się wyróżnia […][76].

Proszę zobaczyć – chodzi o chęć wyróżnienia się w służbie sprawom publicznym.

> W naszym życiu państwowym kierujemy się zasadą wolności. W życiu prywatnym nie wglądamy z podejrzliwą ciekawością w zachowanie się naszych współobywateli[77]

– w Polsce, u nas, to jest mało zrozumiała postawa, żeby nie wglądać z podejrzliwą ciekawością w zachowanie się naszych współobywateli. Ale żarty na bok: to jest to poszanowanie dla tego, co jest poza przestrzenią publiczną. Nie wdzieramy się, nie przyglądamy się, nie zaglądamy za ten płot, to nie jest obiekt naszego zainteresowania –

> nie odnosimy się z niechęcią do sąsiada, jeśli się zajmuje tym, co mu sprawia przyjemność, i nie rzucamy w jego stronę owych pogardliwych spojrzeń, które wprawdzie nie wyrządzają szkody, ale ranią. Kierując się wyrozumiałością w życiu prywatnym, szanujemy prawa w życiu publicznym […][78].

[75] Na nagraniu widać, że egzemplarz ten ma rozklejony grzbiet.

[76] Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tłum. Kazimierz Kumaniecki, Czytelnik, Warszawa 1988, s. 107.

[77] Tamże.

[78] Tamże.

Mówi dalej Perykles:

> Myśmy też stworzyli najwięcej sposobności do wypoczynku po pracy, urządzając przez cały rok igrzyska i uroczystości religijne oraz pięknie zdobiąc nasze prywatne mieszkania[79].

I dalej:

> Miasto nasze [czyli Ateny – *J.K.-K.*] pozostawiamy otwarte dla wszystkich; nie zdarza się, żebyśmy wydalali cudzoziemców i nie pozwalali komuś uczyć się u nas albo patrzeć na coś, co mogłoby się przydać naszym wrogom: mamy bowiem zaufanie nie tyle do przygotowań i podstępów wojennych, ile do własnej odwagi w działaniu[80].

Proszę zobaczyć: ta sfera publiczna nie musi się skrywać, zamykać, ona jest otwarta, bo tu nie chodzi o jakieś podstępy, o tajne działania – mamy zaufanie do własnej odwagi w działaniu. Dalej mówi Perykles tak:

> Państwo nasze jest godne podziwu i pod tymi względami, i pod wieloma innymi. Kochamy bowiem piękno, ale z prostotą, kochamy wiedzę, ale bez zniewieściałości, bogactwem się nie chwalimy, lecz używamy go w potrzebie; przyznanie się do ubóstwa nie przynosi nikomu ujmy, jednakże jest ujmą, jeśli ktoś nie stara się z niego wydobyć. U nas ci sami ludzie, którzy zajmują się sprawami państwa, zajmują się także swoimi osobistymi, a ci, którzy ograniczają się tylko do swojego rzemiosła, znają się także na polityce[81].

A teraz proszę posłuchać uważnie:

> Jesteśmy jedynym narodem, który jednostkę nieinteresującą się życiem państwa uważa nie za bierną, ale za nieużyteczną. […] nie stoimy bowiem na stanowisku, że słowa szkodzą czynom, lecz że najpierw trzeba się dać pouczyć słowom, zanim się do czynów przystąpi[82].

Mówiliśmy o tych słowach i czynach, a tutaj wspaniale wraca ten wątek: dać się pouczyć słowom, zanim się przystąpi do czynów.

> Krótko mówiąc, twierdzę, że państwo nasze jako całość jest szkołą wychowania Hellady, i wydaje mi się, że u nas każda jednostka może z największą

[79] Tamże, s. 107–108.
[80] Tamże, s. 108.
[81] Tamże.
[82] Tamże, s. 108–110.

> swobodą przystosować się do najrozmaitszych form życia i stać się przez to samodzielnym człowiekiem. […] Potęga naszego państwa, poświadczona przez tyle wspaniałych dowodów, podziw budzić będzie u współczesnych i u potomnych[83].

I teraz też proszę posłuchać:

> Nie potrzebujemy ani Homera jako chwalcy, ani innego poety, który wprawdzie na chwilę radość swą poezją przyniesie, lecz którego obrazom kłam zada rzeczywistość[84].

To piękna mowa, można by się jej na pamięć nauczyć. Jest tu rzeczywiście wiele wątków pokazujących, że ta arendtowska wizja Aten Peryklesa nie odbiega jakoś radykalnie od faktów. Proszę zwrócić uwagę na te wszystkie najważniejsze elementy: szacunek dla obowiązujących praw, poszanowanie zatem tych reguł, które regulują życie publiczne, przy jednoczesnym nieingerowaniu w życie prywatne obywateli. To pojawi się też u Arystotelesa, do którego zamierzam sięgnąć, żeby przedstawić przynajmniej parę wątków z *Polityki*. Otóż człowiek w dobrze urządzonej *polis* – będzie mówił Arystoteles – jest wolny także w negatywnym sensie[85]. Może żyć tak, jak chce, a tego właśnie nie może niewolnik. Już w tych złotych Atenach Peryklesa, w tym złotym okresie, wspaniałym i rzeczywiście imponującym kolejnym pokoleniom aż po dzisiejsze – już w tej mowie Peryklesa, tak jak ją opowiada Tukidydes oczywiście, jest wyraźnie podkreślony ochronny również sens prywatności. O tym Arendt wspomina, mówiąc, że prywatność jest u swoich źródeł deprywacyjna, że ona pozbawia. Nie chcę powiedzieć, że jej sens jest tylko negatywny, bo on jest też pozytywny. Prywatność daje nam pewną ochronę. Czego? Tego, co wcale nie musi i nawet nie powinno znaleźć się w sferze publicznej. A zatem jest też ten pozytywny sens prywatności jako tworzącej ochronę dla pewnych wymiarów naszego życia. Można by powiedzieć: życie czysto prywatne jest idiotyczne, w tym wcześniejszym sensie, jest bezużyteczne, jak mówi Perykles, ale bez prywatności nie da się być publicznym. Taka to jest konstrukcja.

Dalej mówi Perykles: praca nie jest tu celem nadrzędnym. Zarabianie czy, jak byśmy dzisiaj powiedzieli, pomnażanie produktu krajowego brutto czy coś takiego to nie jest *telos* obywatela. Kolejna kwestia: otwartość tej *polis* ateńskiej; Ateny są wystawione na widok publiczny, nie chowają się w mroku. Jaśnieją i można powiedzieć, że oślepiają swoim blaskiem tych, którzy chcieliby je

[83] Tamże, s. 110.

[84] Tamże.

[85] Por. Arystoteles, *Polityka*…, s. 172 (ks. VI, 1, 7; 1317b), a także wykład 23 z 26.05.2020, punkt 23.6.

podbić. No i ten ważny wątek: jednostka nieinteresująca się sprawami państwa uznawana jest nie jedynie za bierną, ale wręcz za bezużyteczną.

22.12 Wątki republikańskie w mowie Peryklesa

Jak szukamy źródeł wątków, jak je sobie kiedyś nazwaliśmy, republikańskich, to tutaj bardzo wyraźnie je słychać: partycypacja, udział, uczestnictwo w życiu publicznym. Proszę zobaczyć, jesteśmy na antypodach Hobbesa i omawianego na początku *Lewiatana*. Hobbes pisał, że kto tam się przejmuje sprawami publicznymi, większość ludzi nie chce w ogóle o nich słyszeć, oni chcą realizować swoje prywatne cele, swoją prywatną koncepcję szczęścia[86]. Chcą, żeby ta sfera publiczna zostawiła ich w spokoju i pozwoliła im realizować swoją prywatność. Jesteśmy właśnie na antypodach takiego myślenia. Perykles mówi: taka jednostka, skupiona na tym, co tylko prywatne, jest z perspektywy ateńskiej *polis* bezużyteczna. Nie po prostu pasywna – bezużyteczna. Takie życie nie ma wielkiej wartości. Aktywność i partycypacja, zaangażowanie obywatela w to, co publiczne, bardziej świadczy o nim jako o obywatelu niż jego stan materialny. Ateńczyków charakteryzuje odwaga w działaniu i ta wielość form życia, do których obywatel może się przystosować i spośród których może wybierać.

Już tutaj pojawia się kategoria wielości i różnorodności, która jest niezwykle istotna i powraca także u Arystotelesa, który, polemizując zresztą z platońską koncepcją, zwłaszcza wyłożoną w dialogu *Państwo*, powiada: błąd przyjaciela, Platona – *Amicus Plato, sed magis amica veritas*[87] – błąd mojego nauczyciela polega na tym, że stara się przekształcić państwo, pokazać *polis* jako rodzinę. Tymczasem rodzina jest bardziej jednością niż państwo. Jeszcze większą jednością niż rodzina jest sama jednostka – pisze Arystoteles[88]. Ale państwo nie ma być jednością. Państwo ma być wielością. W pewnej ramie tego państwa ma być możliwie wielka różnorodność, możliwie wielka wielość. Nie jest dobrym pomysłem redukowanie państwa w kierunku jedności, a model rodziny jest bardziej jednolity niż różnorodność form życia, które manifestują się w państwie. O tym mówi już Perykles w swojej mowie: Ateny to miejsce, w którym obywatel ma do wyboru najwięcej różnorodnych form życia.

---

[86] Por. wykład 3 z 03.11.2020, punkt 3.12.

[87] Z łac.: „Przyjacielem Platon, lecz większą przyjaciółką prawda". Sentencja łacińska odwołująca się do powszechnie przypisywanej Arystotelesowi refleksji, która pojawia się m.in. w anonimowej kompilacji łacińskiej *Vita Aristotelis* z XIII w. (por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. Daniela Gromska, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 83, przyp. 31 autorstwa Danieli Gromskiej). W kwestii arystotelesowskiej krytyki Platona por. wykład 23 z 26.05.2020, punkt 23.3.

[88] Por. Arystoteles, *Polityka*…, s. 25 (ks. I, 1, 2; 1252a), a także przyp. 1 tamże. Por. także wykład 23 z 26.05.2020, przyp. 15.

U Arendt ten model będzie oczywiście przeciwstawiany radykalnie złowrogim procesom ujednolicania, charakterystycznym dla społeczeństw masowych. Nowoczesne społeczeństwa masowe, oparte na kulcie pracy, zakładające, że wszelkie działania publiczne są funkcją życia i przeżycia, są jednocześnie – mówi Arendt – społeczeństwami ujednolicającymi wszystkie formy życia, prześladującymi i likwidującymi różnorodność[89].

No i ten ostatni piękny wątek: nie trzeba nam chwalców – mówi Perykles – nie potrzeba nam Homera ani żadnego innego poety, który na chwilę swoją twórczością przyniesie nam radość, a potem rzeczywistość kłam zada jego obrazom. Jakie to jest piękne: Ateny jaśnieją tak wspaniale, że nie potrzebują artystów. Tak jak u Platona, mówiliśmy o tym – po co ci sporządzający kopię kopii?[90] Co istotne, to nie tylko Platon wypędza artystów, proszę zobaczyć, to nie tak. Wszyscy się na niego oburzają: jak ten nasz praojciec Platon mógł wypędzić artystów z państwa? Ale tu trzeba zrozumieć sens: w przestrzeni publicznej nie liczy się jakieś bierne kopiowanie, stwarzanie obrazów, pozorów, tylko działanie, prawdziwe sprawstwo – nie kopia, nie ta bierność, tylko aktywność właśnie. Dlatego nie potrzebujemy chwalców, którzy będą nam śpiewać pieśni o nas. My nie potrzebujemy żadnych pieśni, żadnych obrazów – my działamy. Pamiętają państwo, jak sobie przytaczaliśmy fragmenty *Listu o widowiskach* Rousseau[91] – mówiłem, że u niego są bardzo silne zapożyczenia z antyku: przeciwstawienie bierności i działania, spektaklu, przedstawienia oglądanego tylko biernie świętu ludowemu, które Rousseau rozumiał jako partycypację, jako udział, jako aktywność.

22.13 Arendt: chrześcijaństwo a dziedzina publiczna

Wróćmy z tych pięknych Aten Peryklesa do Arendt, która te greckie kategorie przenosi tak po prostu we współczesność, mówiąc: to jest ten wzorzec, do którego powinniśmy dorównać, ale z pewnych istotnych powodów już nie potrafimy. Widzimy jednoznacznie, że w mowie Peryklesa przestrzeń *polis* jest przeciwstawiona przestrzeni *oikos*, domostwa i rodziny, choć z nią skoordynowana. Przede wszystkim jednak jest, jak mówiłem, wystawiona na widok publiczny, transparentna, jak to się dzisiaj chętnie mówi, a rodzina jest zamknięta w mrokach prywatności. Tymczasem już średniowiecze – pisze

[89] Por. Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*…, s. 63–64 (rozdz. 2, p. 7).

[90] Krytyka poezji u Platona pojawia się przede wszystkim w dziesiątej księdze *Państwa*. Poruszane tutaj wątki: artyści jako twórcy kopii kopii – 597 E; wypędzenie poetów – 607 A (Platon, *Państwo*, tłum. Władysław Witwicki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006). Por. wykład 21 z 12.05.2020, punkt 21.14.

[91] Por. wykład 10 z 22.12.2020, punkt 10.1.

Arendt – zaczyna definiować społeczeństwo na wzór wielkiej rodziny[92]. Model rodziny jest rzutowany na społeczność ludzką. Co jest tego źródłem? Otóż, zdaniem Arendt, jest nim pozaświatowość chrześcijaństwa, jego niechęć czy wręcz wstręt do sfery publicznej rozumianej właśnie w taki klasyczny sposób. Wreszcie jego chiliastyczne oczekiwania i nadzieje, że ten świat wkrótce się skończy, że świat doczesny jest tylko tymczasowym miejscem zamieszkiwanym przez nas, drogą wiodącą ku lepszej przestrzeni, zaświatom. Tutaj Arendt przywołuje myśl Tertuliana: „Nic nie jest nam [to znaczy chrześcijanom – *J.K.-K.*] bardziej obce od spraw publicznych"[93].

Notabene taką krytykę tradycji chrześcijańskich jako niszczących klasyczne pojęcie polityczności znajdą państwo u wspominanego przed chwilą Rousseau. Jak państwo sobie poczytają zwłaszcza końcowy rozdział *Umowy społecznej*, w którym jest mowa o publicznej religii, publicznym kulcie, który Rousseau postuluje, to mowa jest tam także o tak zwanym chrystianizmie jako właśnie nierepublikańskim, odwróconym od spraw publicznych[94] – to bardzo ciekawe. Bardzo wiele miejsca poświęcał temu zagadnieniu również młody Hegel w swoich pierwszych pismach, poświęconych pozytywności religii chrześcijańskiej[95]. Proszę kiedyś do nich zajrzeć – czytając je, co chwila wraca się do strony tytułowej, aby zobaczyć, czy autorem jest Hegel czy może Hannah Arendt. Wszystkie uwagi Arendt wymierzone w ten specyficzny, odwrócony od tego, co publiczne, charakter średniowiecznej, opartej na chrześcijaństwie

[92] Por. Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*…, s. 34 (rozdz. 2, p. 5). W przyp. 14 Arendt zaznacza, że w średniowieczu rola rodziny istotnie wzrosła, ale w tekście głównym podkreśla także, że ostatecznie za ustanowienie paradygmatu „jednej ponad-ludzkiej rodziny" odpowiada ekonomia społeczna, natomiast „[ś]redniowieczny «naród» był konglomeratem rodzin; jego członkowie nie uważali się za członków jednej rodziny obejmującej cały naród".

[93] Tamże, s. 81 (rozdz. 2, p. 10).

[94] Por. Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. Antoni Peretiatkowicz, w: tenże, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim*…, PWN, Warszawa 1966, s. 3–166. Na s. 155–166 (ks. IV, rozdz. 8) Rousseau czyni szereg uwag na ten temat, np. na s. 155: „W takich okolicznościach pojawił się Jezus, aby założyć na ziemi królestwo ducha; ten rozdział między systemem teologicznym a politycznym sprawił, że znikła jedność państwa i pojawiły się wewnętrzne podziały, które nigdy już nie przestały wstrząsać narodami chrześcijańskimi".

[95] Por. fragment „Różnica między grecką religią wyobraźni i chrześcijańską religią pozytywną" w tekście: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Pozytywność religii chrześcijańskiej*, w: tenże, *Pisma wczesne z filozofii religii*, tłum. Grzegorz Sowiński, Znak, Kraków 1999, s. 244–258. Opisując zmiany społeczne w czasach antycznych, Hegel pisze m.in. (s. 248–249): „Z duszy obywatela zniknął wizerunek państwa jako wytworu jego aktywności […] każdy miał swoje, wyznaczone mu, mniej czy bardziej ograniczone miejsce, różne od miejsca innych obywateli; zarządzanie machiną państwa powierzono niewielkiej liczbie obywateli, obywatele natomiast stali się trybikami […]. […] Wszelka aktywność, wszelki cel odnosiły się teraz do indywiduum; żadnej już aktywności dla całego państwa […]. […] Przepadła wolność, w której człowiek słuchał nadanych sobie samemu praw […]".

koncepcji państwa, wspólnoty politycznej jako wielkiej rodziny – wszystko to tam państwo znajdą. To jest niezwykle ciekawe.

22.14 Arendt:
historyczna przemiana roli polityki

Mamy więc połączenie pewnych procesów historycznych, które nastąpiły, i kulturowych. Z jednej strony, jest deprecjacja przestrzeni publicznej, odwrócenie się od niej jako od czegoś doczesnego, jako takiej smutnej konieczności. Chodzi o to przekonanie, że w tym doczesnym świecie istnieją pewne polityczne porządki, one są smutną koniecznością, ktoś musi o nie zadbać, więc najlepiej, żeby – tak jak w rodzinie o wszystkim decyduje, o wszystko dba ojciec – ten pomazaniec Boży, król, władca zadbał o to w przestrzeni publicznej, dla tej wielkiej rodziny, jaką jest całe społeczeństwo. A do czego wiedzie ten rodzaj deprecjacji przestrzeni publicznej jako tego, co nienajistotniejsze, bo najistotniejsza jest perspektywa eschatologiczna, w połączeniu z waloryzacją życia – jak mówiłem, życie nabiera wartości jako takie – i z waloryzacją pracy? Do tego, że polityka i to, co publiczne, staje się funkcją życia rozumianego biologicznie. Polityka ma służyć życiu[96]. To jest kluczowy moment do zrozumienia Arendt. Wcześniej polityka była kształtowana jako coś przeciwstawnego życiu biologicznemu. Życie biologiczne było zamknięte w tym, co prywatne, w domostwie, a życie polityczne, rozumiane jako życie publiczne, jako przestrzeń wolności, było możliwe właśnie dlatego, że tamto już zostało zamknięte, załatwione. Tamte potrzeby zostały już zaspokojone, dlatego możemy być wolni, możemy być istotami politycznymi. Teraz natomiast polityka ma służyć zabezpieczeniu owych interesów domostwa rozszerzonego nagle na całą przestrzeń publiczną. Teraz polityczność ma być przestrzenią realizacji i zaspokajania tego, co pozapolityczne, życiowe, związane z biologiczną koniecznością. To jest właśnie ten triumf – z perspektywy Arendt i tego modelu klasycznego, który ona rekonstruuje – życia nad wolnością.

22.15 Autoteliczne i instrumentalne
rozumienie polityki

Można zapytać: co jest celem przebywania w tej klasycznie rozumianej politycznej czy publicznej przestrzeni? Nic. Tak jak Rousseau mówił o tym święcie ludowym w przeciwieństwie do przedstawienia, że to będzie takie przedstawienie, że wszyscy wejdą na scenę i wszyscy będą aktorami, a nikt nie będzie widzem. Co się tam będzie przedstawiać? Nic się nie będzie przedstawiać, bo wszyscy będą działać. Co jest celem tego działania publicznego? Ono samo. Można powiedzieć, że działanie w tym greckim znaczeniu Aten Peryklesa, tej

[96] Por. Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*…, s. 36 (rozdz. 2, p. 5).

właśnie politycznej, publicznej przestrzeni jest autoteliczne. Jego cel zawarty jest w nim samym. *Praxis* jest autoteliczna, nie ma celu poza sobą.

Natomiast w tym nowym modelu – zapoczątkowanym oczywiście przez chrześcijańskie średniowiecze, ale jak dowiemy się za tydzień[97], kontynuowanym, zdaniem Arendt, przez nowożytną ekonomię polityczną – jest inaczej. Ekonomia polityczna – używaliśmy tego pojęcia przy okazji Hegla i Marksa, ale Arendt zwraca słusznie uwagę na to, że ekonomia polityczna z perspektywy klasycznego greckiego modelu to jest oksymoron[98]. To jest niedorzeczność. Dlaczego? Ekonomia wywodzi się od słów *oikos* i *nomos*, czyli to są prawa rządzące domostwem, gospodarstwem domowym. Skoro one rządzą gospodarstwem domowym, to *oikonomia* nie może być polityczna, bo polityczne jest to, co nie ma już nic wspólnego z domostwem. Samo powstanie pojęcia ekonomii politycznej – mówi Arendt – jest możliwe tylko właśnie po tym całym przesunięciu, po tym wtargnięciu zupełnie nowych kategorii i porządków. Tylko nowożytna Europa mogła ukuć takie pojęcie. Dla Greków ono nie ma sensu. Jak ekonomia, to prywatna, nie polityczna. Jak polityczna, to na pewno już nie ekonomia.

W momencie, kiedy pojawia się to myślenie o życiu, o koniecznościach ekonomicznych jako tym, co najważniejsze, ta zasada działania, która zawsze obowiązywała w obrębie domostwa, czyli działania, które właściwie nie jest działaniem, tylko pracą, osiąganiem celów instrumentalnych, realizacją jakichś potrzeb, jakiejś konieczności, zostaje ekstrapolowana na całą przestrzeń ludzkiego życia. To, co polityczne, co wcześniej miało cel sam w sobie jako pewien rodzaj aktywności, teraz ma cele narzucone przez porządki ekonomiczne właśnie, przez porządki prywatne. Przez to, co wcześniej było zamknięte w sferze domostwa. Przez biologię i życie.

Ktoś może powiedzieć: to jest skomplikowane. Nie jest. Proszę się zastanowić: jeżeli dzisiaj – nie mówię o naszym kraju i takich czy innych wyborach, tylko w ogóle o naszych czasach – jakiś dowolny polityk dowolnej partii w jakimkolwiek kraju chce się przypodobać wyborcom, to co on mówi? Że nie będzie się zajmować politykowaniem, tą gadaniną w parlamencie, nie będzie tracił na to czasu. Ja – mówi taki sprytny polityk – chcę służyć wyborcom, dla mnie wasze interesy, wasze sprawy są najważniejsze. Proszę znaleźć dzisiaj polityka, który nie będzie mówił takim językiem: że on się udaje do sfery politycznej nie po to, żeby błyszczeć, żeby wygłaszać mowy. Nie, on nic takiego nie będzie robił – on się tam udaje, żeby załatwiać zwykłe sprawy zwykłych ludzi. To nie jest żaden wymysł Arendt – to jest nasza rzeczywistość: polityka jako funkcja konieczności życiowych. Jakby politycy zaczęli sugerować, że polityka

[97] Por. wykład 23 z 26.05.2020, w szczególności punkt 23.15.

[98] Por. Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*…, s. 35 (rozdz. 2, p. 5).

jest czymś autotelicznym, to my byśmy się ich z miejsca pozbyli. Tu nie chodzi tylko o sugestię, o kampanie, o plany. Taka polityka w tym rozumieniu greckim, takie bycie istotą polityczną w sensie autotelicznego działania, które nie ma celu poza sobą, bo ma go właśnie w sobie, to jest dla nas, ludzi nowożytnych, którzy politykę rozumieją jako funkcję potrzeb i konieczności życiowych, coś absolutnie niezrozumiałego, niemożliwego i niedopuszczalnego. Ale przez to – twierdzi Arendt – utraciliśmy nie tylko pewną możliwość naszej ludzkiej aktywności, ale tę centralną możliwość naszej ludzkiej aktywności. *Praxis*, prawdziwie wolne działanie – ono już jest niemożliwe, bo każde działanie, mówiąc językiem niearendtowskim, ma charakter instrumentalny. Każde musi się wytłumaczyć, jakiemuż to pragmatycznemu celowi służy. Jak państwo widzą, niby odjechaliśmy już z tego Frankfurtu[99], ale jednak niezbyt daleko. Jakaś cienka nić między *Dialektyką oświecenia* a arendtowską analizą współczesności istnieje.

Zapamiętajmy to sfunkcjonalizowanie przestrzeni publicznej, sfunkcjonalizowanie polityki jako służebnej wobec konieczności życiowych. W przyszłym tygodniu wrócimy jeszcze oczywiście do tej koncepcji Arendt. Opowiem o jej bardzo ciekawej interpretacji Marksa. Zaczniemy to spotkanie od pewnych fragmentów *Polityki* Arystotelesa, bo jak sądzę, to jest tło oczywiście najważniejsze dla Arendt przy rekonstrukcji klasycznych pojęć polityczności. Zobaczymy, na ile ta interpretacja Arendt arystotelesowskich kategorii rzeczywiście znajduje odzwierciedlenie w samej *Polityce*. Za dzisiaj serdecznie dziękuję!

[99] Por. wykład 21 z 12.05.2020, punkt 21.8 i n.

wykład 23 Arystoteles Arendt (II) 26.05.2020

23.1 Arystoteles: rodzaje władzy – 23.2 Arystoteles: cel państwa – 23.3 Arystoteles: różnorodność w państwie – 23.4 Arystoteles: gromadzenie dóbr – 23.5 Arystoteles: teoria złotego środka a polityka – 23.6 Arystoteles: wolność – 23.7 Arystoteles: praxis *a kontemplacja – 23.8 Arystoteles: związek między mową a polityką – 23.9 Różnice między stanowiskiem Arystotelesa a rekonstrukcją Arendt – 23.10 Arendt: cechy społeczeństwa masowego – 23.11 Arendt: dobra konsumpcyjne a rzeczy wytworzone – 23.12 Arendt: kolistość biologicznego życia – 23.13 Arendt krytyka Marksa, cz. 1: Marks jako spadkobierca ekonomii politycznej – 23.14 Arendt krytyka Marksa, cz. 2: fizjologiczna koncepcja pracy – 23.15 Arendt krytyka Marksa, cz. 3: zniesienie własności prywatnej – 23.16 Arendt krytyka Marksa, cz. 4: redukcja wytwarzania do pracy – 23.17 Arendt: bezświatowe społeczeństwo konsumentów, cz. 1 – 23.18 Arendt: nietrwałość współczesnych produktów – 23.19 Arendt: bezświatowe społeczeństwo konsumentów, cz. 2 – 23.20 Arendt: krytyka kultury masowej – 23.21 Arendt krytyka Marksa, cz. 5: dwie marksowskie aporie – 23.22 Polemika ze stanowiskiem Arendt*

Witam państwa bardzo serdecznie na kolejnym wykładzie z filozofii społecznej. Wracamy w tym tygodniu do Hanny Arendt, do jej koncepcji sfery publicznej, sfery prywatnej, do koncepcji pracy, życia i wolności. Tak jak państwu obiecałem, chciałbym dzisiaj zacząć od drobnej dygresji – drobnej, lecz dotyczącej niezwykle istotnego autora, mianowicie Arystotelesa.

Jak wspominałem w zeszłym tygodniu, Arendt bardzo często powołuje się na najbardziej istotne wglądy Arystotelesa. Z tego powodu warto sięgnąć do jego dzieła *Polityka*, żeby zobaczyć, porównać, czy istotnie jej koncepcja znajduje tam oparcie, czy to istotnie jest Arystoteles ze Stagiry, czy Arystoteles Hanny Arendt.

A zatem dosłownie kilka słów o *Polityce*. Ci, którzy mieli to dzieło kiedyś w ręku, wiedzą, że jest ono obszerne, ważne i można by mu z pewnością poświęcić odrębny wykład lub seminarium, ale tutaj przedstawię tylko pobieżne uwagi.

23.1 Arystoteles: rodzaje władzy

Dzieło Arystotelesa rozpoczyna rozważanie, czy istnieje jeden rodzaj władzy czy jest ich wiele. Mówiliśmy już o Hobbesie[1], któremu niezwykle zależało na tym, żeby udowodnić, że tak naprawdę istnieje tylko jeden rodzaj władzy suwerennej i że ona znajduje odzwierciedlenie na różnych poziomach relacji społecznych, a zatem także władza ojca nad dziećmi jest tak naprawdę delegacją władzy suwerennej. Pamiętamy te zabawne fragmenty, w których Hobbes opisywał, że – ponieważ ta władza suwerenna nie tylko jest jednolita, zawsze się też w jednolity sposób wyłania – tak jak poddani wyrażają zgodę na sprawowanie władzy przez suwerennego reprezentanta, tak z kolei dzieci wyrażają zgodę na władzę sprawowaną przez swojego suwerena, czyli ojca, krzykiem: leżą na rękach, krzyczą i to jest właśnie zgoda na władzę. Tworzył jakieś karkołomne konstrukcje, byle uratować bardzo ważną tezę o tym, że jest tylko jeden rodzaj władzy i tylko w jeden sposób konstytuowany.

U Arystotelesa to są antypody. Według niego są różne rodzaje władzy w zależności od tego, nad kim się ją sprawuje. To jest kluczowe twierdzenie. Inaczej rządzi się – pisze Arystoteles – niewolnikami, inaczej rządzi się dziećmi, inaczej rządzi się rodziną, inaczej rządzi się państwem składającym się z wolnych i równych obywateli. Co więcej, Arystoteles wyraźnie mówi, że sprawowanie władzy nad wolnymi i równymi jest czymś piękniejszym niż sprawowanie władzy despotycznej. Władza także nie różnicuje się, mówi wyraźnie Arystoteles, w zależności od liczby osób, nad którymi się ją sprawuje. Czy ktoś sprawuje władzę nad dwoma niewolnikami, czy nad dwudziestoma, to nie różnicuje rodzaju władzy. Istotne jest, czy władzę sprawuje się – tutaj potwierdza się intuicja Arendt – w sposób despotyczny, czy też jest to władza sprawowana nad równymi i wolnymi ludźmi. Dopiero to drugie wymaga większej cnoty i jest czymś piękniejszym. Tu wyraźnie widać te różnice.

Sięgnijmy do szacownego oryginału:

> władza pana nad niewolnikiem i władza w państwie to nie to samo […] nie wszystkie rodzaje władzy są sobie równe, jak to utrzymują niektórzy. Jedna bowiem rozciąga się nad wolnymi z natury, druga nad niewolnikami,

[1] Por. wykład 5 z 17.11.2020, punkt 5.14.

> władza głowy domu jest monarchiczna, gdyż każdy dom podlega rządom jednego, a władza męża stanu jest panowaniem nad wolnymi i równymi[2].

Tutaj wracamy do omawianego w zeszłym tygodniu wątku, tak jak to Arendt rekonstruuje – władza sprawowana w domu jest monarchiczna i nie ma nic wspólnego z władzą sprawowaną publicznie wśród wolnych i równych. Za chwilę Arystoteles dodaje: ten, kto nie potrzebuje się trudzić sprawami, które pozostają wcześniej w zakresie wiedzy charakterystycznej dla wykonujących pracę, dla niewolników, „przekazuje ten zaszczyt rządcy, a sam oddaje się sprawom publicznym lub filozofii"[3]. Czyli ten, kto może się oderwać nawet od zarządzania własnym domostwem, bo może przekazać to zarządzanie rządcy, może oddać się sprawom publicznym lub filozofii. Historycznie, uważa Arystoteles – i nadal tak jest wśród barbarzyńców – władza polityczna powstaje przez rozszerzanie się stopniowo owej monarchicznej władzy pana domu, ojca rodziny, przywódcy rodu, klanu i tak dalej. Król, *basileus*, początkowo panujący w jednym rodzie, staje się stopniowo władcą rozszerzającej się coraz bardziej wspólnoty osób wedle zasady starszeństwa. Najstarszy rządzi najpierw w rodzie, potem w zespołach rodzin i rodów, rządzi coraz większymi skupiskami domów, gmin[4].

23.2 Arystoteles: cel państwa

Skupiska gmin osiągają swój kres, czyli to, co moglibyśmy nazwać celem. Tym celem z pragmatycznego punktu widzenia jest samowystarczalność. Ludzie łączą się ze sobą tak, żeby osiągnąć samowystarczalność dla utworzonego

---

[2] Arystoteles, *Polityka*, tłum. Ludwik Piotrowicz, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 33 (ks. I, 2, 21; 1255b).

[3] Kloc-Konkołowicz nawiązuje tutaj do następującego rozumowania Arystotelesa: „Z dotychczasowych wywodów okazuje się jednak również, że władza pana nad niewolnikiem i władza w państwie to nie to samo, […] Jedna bowiem rozciąga się nad wolnymi z natury, druga nad niewolnymi […]. Nazwa pana nie jest określeniem pewnej umiejętności, ale istniejącego stanu rzeczy, podobnie jak i nazwa niewolnika czy wolnego. Istnieje jednak umiejętność złączona ze stanowiskiem pana domu, jak i ze stanowiskiem niewolnika; jakoż umiejętności potrzebnych niewolnikom uczył pewien człowiek w Syrakuzach […]. Nauka taka może objąć szersze kręgi, jak np. sztukę kucharską i inne tego rodzaju usługi. Różne są bowiem czynności domowe […]. Znajomość wszystkich takich rzeczy stanowi tedy wiedzę niewolnika, natomiast wiedza pana polega na umiejętnym zużytkowaniu niewolników. […] Umiejętność ta nie wykazuje jednak nic wielkiego ani szacownego; bo co niewolnik musi umieć wykonać, to pan musi umieć nakazać. Dlatego kto tym nie potrzebuje się trudzić, przekazuje ten zaszczyt rządcy, a sam oddaje się sprawom publicznym lub filozofii" (tamże [ks. I, 2, 23; 1255b]). Por. także wykład 22 z 19.05.2020, punkt 22.9.

[4] Por. Arystoteles, *Polityka*…, s. 26 (ks. I, 1, 5–7; 1252b).

wspólnego państwa[5]. Ale czy tylko taki jest cel państwa? To jest kluczowe pytanie Arystotelesa. On jakby rozumie, że istnieją – jak byśmy dziś powiedzieli – pragmatyczne, utylitarystyczne powody łączenia się ludzi we wspólnoty. Ludzie chcą udzielać sobie nawzajem pomocy, ochrony, chcą pomnażać dobra. Ale czy to jest właśnie ów *telos*[6] państwa? Tutaj Arystoteles bardzo wyraźnie mówi, że państwo nie jest po prostu sprzymierzeniem dla celów wojennych, państwo to nie jest *koinonia symmachia*[7], ale *koinonia politike*. Posłuchajmy, jak formułuje to Stagiryta:

> Państwo to co innego niż związek sprzymierzeńców dla celów wojennych, którego użyteczność polega na mnogości członków […][8].

Jak państwo pamiętają, w bardzo wielu nowożytnych koncepcjach umowy społecznej czy nawet w późniejszych dziełach, o których mieliśmy okazję wspominać, łącznie z tym najbardziej radykalnym chyba pod tym względem dziełem Roberta Nozicka *Anarchia, państwo, utopia*, to właśnie kwestia zapewniania sobie nawzajem bezpieczeństwa jest kluczowa. Nozick posuwa się wręcz do pisania o jakichś agencjach ochrony, z których państwo się wyłania[9]. Także u Hobbesa była myśl wzajemnego gwarantowania sobie bezpieczeństwa czy też gwarantowania bezpieczeństwa przez suwerena wyłonionego we wzajemnych relacjach[10]. Kwestia bezpieczeństwa będzie w filozofii nowożytnej kluczowa, a tutaj Arystoteles wyraźnie powiada, że państwo nie jest po prostu sprzymierzeniem dla celów wojennych.

W innym miejscu *Polityki* Arystoteles pisze, że głównym zadaniem państwa nie są podboje, choć i na wojnę państwa muszą być przygotowane[11]. Nie jest to zatem *koinonia symmachia*, sprzymierzenie dla celów wojennych, tylko *koinonia politike*. Tym istotnym celem, owym *telos* państwa jest więc, zdaniem Arystotelesa, dobre życie, *eu zen*. To jest niezwykle ciekawy wątek.

---

[5] Por. tamże, s. 27 (ks. I, 1, 8; 1252b–1253a).

[6] Gr.: cel.

[7] *Koinonia* – gr.: wspólnota. *Symmachia* – gr.: sprzymierzenie dla celów wojennych. Termin *symmachia* pojawia się w oryginale przytoczonego niżej cytatu z *Polityki*.

[8] Tamże, s. 45 (ks. II, 1, 4; 1261a).

[9] Por. Robert Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. Paweł Maciejko, Michał Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 72 i n.

[10] Por. wykład 4 z 10.11.2020, punkt 4.8.

[11] Por.: „Okazuje się zatem, że wszelkie na wojnę obliczone urządzenia należy wprawdzie uznać za dobre, jednak nie stanowią one bezwzględnie ostatecznego celu państwa, a tylko są środkiem do niego. Zadaniem dzielnego prawodawcy jest raczej baczyć, w jaki sposób państwo i tworzący je rodzaj ludzi oraz wszelka inna społeczność będzie mogła sobie życie dobrze urządzić i osiągnąć możliwe dla siebie szczęście" (Arystoteles, *Polityka*…, s. 187 [ks. VII, 2, 10; 1325a]).

Celem wszelkiej współpracy między ludźmi jest życie, jego podtrzymywanie – można tak to sformułować – ale celem państwa jest *dobre* życie, *eu zen*.

Proszę posłuchać:

> Pełna w końcu wspólnota, stworzona z większej ilości gmin wiejskich, która niejako już osiągnęła kres wszechstronnej samowystarczalności, jest państwem; powstaje ono dla umożliwienia życia, a istnieje, aby życie było dobre[12].

Tak myśli sobie Arystoteles: państwo w sensie historycznym powstaje przez rozwijanie się gmin, domostw, łączenie się gmin, a z większej liczby gmin wiejskich powstaje owa wspólnota, która jest państwem w sensie *polis*. Powstaje ono zatem dla umożliwienia życia, czyli te bezpośrednie cele życiowe – jak byśmy dzisiaj nazwali: utylitarne czy pragmatyczne – mogą być powodem powstania państwa, przyczyną, ale nie są celem. Celem państwa nie jest samo przeżycie, zaradzenie temu, że jednostki ani pojedyncze domostwa nie są samowystarczalne. Celem państwa jest zapewnienie dobrego życia.

Arendt, jak sądzę, idzie tutaj w interpretacji Arystotelesa dobrym tropem. To nie mnożenie bogactwa i nie obrona przed wrogami są celem zasadniczym istnienia wspólnoty politycznej.

23.3 Arystoteles: różnorodność w państwie

Co więcej, państwo – co wielokrotnie podkreśla Arystoteles – jest wielością, która powstaje z różniących się od siebie osób, „z osób zupełnie jednakich państwo powstać nie może”[13]. W tym kontekście przeprowadza wspomnianą krytykę koncepcji platońskiej i owej wspólności majątku, żon, dzieci, przewidzianej w państwie tylko dla warstwy strażników[14], i powiada przeciwko Platonowi: kto dąży do zbytniego ujednolicenia państwa, niszczy jego istotę. Państwo jest wielością. Jest tylko relatywną jednością, w której powinna realizować się możliwie największa wielość[15]. Tak jak – pamiętamy – u Tukidydesa,

[12] Tamże, s. 27 (ks. I, 1, 8; 1252b).

[13] Tamże, s. 45 (ks. II, 1, 4; 1261a).

[14] Por. Platon, *Państwo*, tłum. Władysław Witwicki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006, s. 161–167 (459D–464E). W kwestii arystotelesowskiej krytyki por. wykład 22 z 19.05.2020, punkt 22.12.

[15] Por.: „Jasną przecież jest rzeczą, że państwo postępujące i rozwijające się ku coraz ściślejszej jedności, przestanie w ogólne być państwem. Państwo bowiem z natury jest pewną wielością, jeśli więc rozwijać się będzie ku coraz większej jedności, to z państwa powstanie rodzina, z rodziny zaś jednostka. Rodzina bowiem, jak każdy uzna, przedstawia ściślejszą jedność aniżeli państwo, a jednostka ściślejszą niż rodzina. Toteż gdyby nawet ktoś potrafił to uskutecznić, to nie powinien tego czynić, zniweczy bowiem państwo” (Arystoteles, *Polityka*…, s. 45 [ks. II, 1, 4; 1261a]).

w mowie Peryklesa[16] pięknie wyeksponowana jest owa różnorodność form życia, z której można korzystać w dobrze działającej *polis*, tak i tutaj Arystoteles powiada, że to nie jest dobry pomysł, by tę relatywną jedność, pod którą skrywa się owa wielość, redukować w kierunku jednostki, żeby pojmować ją na przykład na wzór rodziny, która jest bardziej jednolita niż sama *polis*.

23.4 Arystoteles: gromadzenie dóbr

Państwo jest zatem ową wspólnotą istot ludzkich, z których żadna nie jest samowystarczalna. Takie właśnie jednostki w sposób istotowy przynależą do państwa, ale to nie znaczy, że one łączą się jedynie dla obrony czy pomnożenia dóbr. O mnożeniu dóbr Arystoteles wspomina, powiadając tak:

> prawdziwe bogactwo zdaje się na tych rzeczach [o których pisał wcześniej[17] – *J.K.-K.*] polegać. To bowiem [czego się wymaga od takiej własności, a mianowicie – *tłum.*], by do wygodnego życia starczyła, nie jest bez granic, jak to stwierdza Solon w wierszu: „Ścisłej granicy w bogactwie bynajmniej ludzie nie znają" [to jest krytycznie pomyślane – *J.K.-K.*]. Istnieje tu przecież granica, podobnie jak w innych sztukach […][18].

Sztuka gromadzenia bogactwa także ma swoją granicę, mówi Arystoteles i sugeruje te granice: by to bogactwo starczyło do wygodnego życia. Nie takiego, jak my je dzisiaj pojmujemy, że nie musimy za dużo robić i możemy pojechać na długie wakacje, tylko do takiego wygodnego życia, które następnie należy wypełnić cnotami, a zatem poświęceniem się sprawom publicznym albo filozofii, kontemplacji, myśleniu teoretycznemu.

Za chwilę wrócę do tego, który z tych rodzajów życia jest wyższy, bo tam jest pewne wahanie. Ale zwróćcie państwo uwagę: gdy mówiliśmy o Hobbesie, to on może nie mówił bezpośrednio o gromadzeniu bogactwa, które nie zna granic, ale twierdził, że gromadzenie mocy nie zna granic[19]. Ta moc może mieć również postać bogactwa. Hobbes bardzo to podkreślał, że człowiek cały czas musi gromadzić jeszcze więcej mocy, nawet nie po to, żeby osiągnąć więcej, tylko żeby zagwarantować sobie status quo. Natomiast Arystoteles powiada: gromadzenie bogactw jest także sztuką, a każda sztuka ma pewną swoją granicę. Te granice wyznacza jej cel. A co jest celem gromadzenia bogactw? Wyraźnie

[16] Por. wykład 22 z 19.05.2020, punkt 22.11 i n.

[17] Chodzi tu o rzeczy konieczne do przeżycia. Warto zauważyć, że Arystoteles zalicza do tych rzeczy zarówno zwierzęta, dające człowiekowi pożywienie i odzież, jak i ludzi stworzonych do służby (por. Arystoteles, *Polityka*…, s. 35 [ks. I, 3, 7–8; 1256b]).

[18] Tamże, s. 35 (ks. I, 3, 9; 1256b).

[19] Por. wykład 3 z 3.11.2020, punkty 3.6–3.8.

słyszymy: wygodne życie, nie gromadzenie bogactw dla samego gromadzenia bogactw, tylko wygodne życie w tym greckim rozumieniu – takie, które następnie będzie można wypełnić pewnymi cnotami, które się ćwiczy: myśleniem czy współdziałaniem z innymi w przestrzeni publicznej.

Ludzie łączą się ze sobą nie tylko dla pomnażania dóbr czy wzajemnej obrony, ale przede wszystkim po to, żeby zrealizować swoją istotę. Arendt powiada gdzieś w swojej książce, że nie docenia się tego, że wpływ Arystotelesa na Marksa był równie potężny, jak wpływ Hegla[20]. Tutaj, można by powiedzieć, widać ten wpływ, to przekonanie, że ludzie są ze sobą połączeni, ponieważ skłania ich do tego pęd do realizacji własnej istoty, a nie takie czy inne względy użytecznościowe, pragmatyczne, nie taka czy inna korzyść, uzyskiwane profity z wymiany i tak dalej. To jest ten arystotelesowski moment w Marksie, który pozwala Marksowi wykroczyć poza ekonomię polityczną, poza tę myśl ekonomiczną, wyrastającą z nowożytnych koncepcji umowy społecznej, i wskazać na zupełnie inny charakter tej jedności między ludźmi, która ma zakorzenienie w samej istocie, a nie w takich czy innych użytecznościowych kalkulacjach. To jest bardzo ciekawy wątek. Oczywiście Arendt uważa, że ta inspiracja arystotelesowska, dotycząca realizacji politycznej istoty człowieka, zaraz zostaje u Marksa zaprzepaszczona, ponieważ on pojmuje tę istotę jako istotę gatunkową, a zatem łączy ją na powrót z życiem, z biologią[21].

23.5 Arystoteles: teoria złotego środka a polityka

Arystoteles mówi:

> Z natury swojej państwo jest pierwej [od jednostki – *J.K.-K.*] aniżeli rodzina i każdy z nas […] bo jeśli każdy z osobna nie jest samowystarczalny, to znajdzie się w tym samym stosunku [do państwa – *tłum.*], co i inne części do jakiejś całości[22].

W tym kontekście powiada dalej tak i to jest niezwykle ciekawy fragment:

> państwo […] jest pierwej od jednostki […]. Kto zaś nie potrafi żyć we wspólnocie albo jej wcale nie potrzebuje, będąc samowystarczalnym,

[20] Por.: „Nawiasem mówiąc, wydaje się, że wpływ Arystotelesa na styl myślenia Marksa jest prawie tak samo znamienny i rozstrzygający jak wpływ filozofii Hegla" (Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. Anna Łagodzka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 276 [rozdz. 6, p. 35], przyp. 4).

[21] Por. tamże, np. s. 117, 120 (rozdz. 3, p. 14). W kwestii arystotelesowskich wątków u Marksa por. przyp. 87 i 88 niżej.

[22] Arystoteles, *Polityka*…, s. 27–28 (ks. I, 1, 11–12; 1253a).

> bynajmniej nie jest członem państwa, a zatem jest albo zwierzęciem, albo bogiem[23].

Jeszcze w innym miejscu mówi, że kto

> z natury, a nie przez przypadek żyje poza państwem, jest albo nędznikiem, albo nadludzką istotą […][24].

To jest fascynujące. Państwa, tej *polis*, potrzebuje tylko człowiek – nie potrzebuje go ani zwierzę, ani bóg. Człowiek zostaje przedstawiony przez Arystotelesa jako stojący pośrodku w tej hierarchii między zwierzęciem i bogiem. Człowiek jest *mezotes*, środkiem[25] – każdy, kto choć trochę zajmował się Arystotelesem, wie, jak kolosalne znaczenie w różnych wymiarach jego filozofii ma pojęcie środka między skrajnościami. Tak jest zwłaszcza w etyce arystotelesowskiej, ale też tutaj: człowiek jest środkiem między pewnymi możliwymi skrajnościami, między naturą zwierzęcą i naturą boską. Tylko jako ten stojący pośrodku potrzebuje państwa. Skupienie się na tym, co środkowe, średnie, jest także widoczne w pewnym ideale, w najlepszym ustroju, o którym pisze Arystoteles[26] – politei, czyli swoistej mieszaninie demokracji i oligarchii, bo ona jest oparta na stanie średnim, a zatem na ludziach, którzy nie posiadają ani zbyt wiele, ani zbyt mało, są wolni od zawiści biednych i od pogardy charakterystycznej dla bogatych, najbardziej kierują się rozumem, są do siebie najbardziej podobni – a to najbardziej stabilizuje *polis*. Więc ten środek tutaj jest niezwykle istotny.

Wątek człowieka, który znajduje się między zwierzęciem a bogiem, ma też znaczenie tam, gdzie Arystoteles opisuje człowieka jako istotę obdarzoną mową. Gwoli przypomnienia: nie językiem, tylko mową, nie po prostu zdolnością wydobywania z siebie artykułowanych dźwięków, ale zdolnością *mówienia* do innych. Do tego jeszcze wrócę.

23.6 Arystoteles: wolność

Na razie Arystoteles powiada: szczęście, do którego ma prowadzić dobre życie, jest zatem kryterium dobrego państwa[27], ale tego szczęścia nie da się osiągnąć

[23] Tamże, s. 28 (ks. I, 1, 12; 1253a).

[24] Tamże, s. 27 (ks. I, 1, 9; 1253a).

[25] Chodzi tu o środek między skrajnościami, omawiany zazwyczaj pod nazwą „teorii złotego środka".

[26] Por. tamże, s. 121–123 (ks. IV, 9, 1–13; 1295a–1296b).

[27] Por.: „Celem państwa jest zatem szczęśliwe życie, a reszta to środki do tego celu wiodące" (tamże, s. 89 [ks. III, 4, 14; 1281a]).

bez wolności. Mówiliśmy, że życie czysto prywatne nie może prowadzić do szczęścia, bo pozbawione jest wymiaru wolności.

Na czym ta wolność polega? Powiada Arystoteles tak:

> Jedną cechą wolności jest to, że się na przemian to słucha, to rozkazuje. […] Drugą cechę stanowi możność urządzenia sobie życia, jak kto chce. […] Stąd wywodzi się też dążność, aby nie podlegać, o ile możności, nikomu, a jeśli to niemożliwe, to na przemian[28].

Czyli: jedna cecha wolności to jest ta wzajemność w słuchaniu i rozkazywaniu, czyli symetria, a nie to, co jest w rodzinie, gdzie zawsze jedni słuchają, a inni rozkazują. Jeśli nie ma możliwości uniknięcia podległości, to ta podległość musi być wzajemna. To ta zasada wzajemności, która obowiązuje w tej przestrzeni publicznej: wśród równych i wolnych podległość jest możliwa tylko jako wzajemne rządzenie sobą. Druga cecha wolności to możność urządzenia sobie życia tak, jak się chce. O tym wspominaliśmy w zeszłym tygodniu: tego niewolnik nie może uczynić – wybrać dla siebie takiej formy życia, jaką sobie życzy, jakiej chce.

23.7 Arystoteles: *praxis* a kontemplacja

W księdze siódmej Arystoteles powiada w ten sposób:

> Życie cnotliwe wymaga aktywności – bo „szczęście leży w działaniu" – a ta może być skierowana zarówno ku celom politycznym, jak i ku rozmyślaniu[29].

W tym kontekście czytamy:

> Nie jest również słuszne, jeśli się życie bezczynne wyżej ceni aniżeli czynne, bo szczęście leży w działaniu, a nadto czyny sprawiedliwych i rozumnych ludzi dają plon w postaci wielu pięknych dzieł[30].

W tym kontekście wzmiankuje Arystoteles o tym, że jedni chcą się odżegnywać od godności państwowych i sądzą, że życie wolnego człowieka różni się od życia męża stanu i jest bezwzględnie najdoskonalsze ze wszystkich, inni

[28] Por. tamże, s. 171–172 (ks. VI, 1, 4–7; 1317b).

[29] Kloc-Konkołowicz przytacza tutaj tekst nagłówka do części 3 ks. VII *Polityki*, który ją streszcza i został dodany w ramach redakcji tekstu. Jego autorem nie jest jednak Arystoteles (por. tamże, s. 187 [ks. VII, 3; 1325a]).

[30] Tamże, s. 188 (ks. VII, 3, 2; 1325a).

natomiast to ostatnie uważają za najlepsze. Chodzi tu oczywiście o tę dyskusję, czy życie męża stanu, człowieka zaangażowanego w sprawy publiczne, jest tym życiem najwyższym, czy też życie kontemplacyjne – oddane kontemplacji, teorii, polegające na rozmyślaniu. W tym kontekście Arystoteles pisze:

> Jeśli to zdanie jest słuszne, a szczęście to owocna działalność, w takim razie czynne życie jest najlepsze zarówno dla każdego państwa jako wspólnoty, jak i dla każdej jednostki. Nie jest jednak rzeczą konieczną, aby człowiek czynny zajmował się drugimi, jak sądzą niektórzy, i nie tylko te myśli są twórcze, które są skierowane na osiągnięcie korzyści z działania wynikających, ale o wiele bardziej twórcze są te rozważania i rozmyślania, które same dla siebie są celem i dla siebie samych zostały podjęte. Bo celem życia jest owocna działalność, a więc pewna aktywność, a za najbardziej aktywnych uważamy nie wykonawców działań zewnętrznych, lecz tych, którzy je myślą kształtują[31].

Arendt sugerowała, że to życie publiczne, polityczne, ma charakter autoteliczny, ale tu Arystoteles mówi: jeszcze bardziej autoteliczne jest samo myślenie, owa teoria, kontemplacja – w tym sensie nie należy z góry przesądzać sprawy. Powiada, że życie filozofa, życie teoretyka być może jest właśnie nawet doskonalsze od życia owego aktywnego polityka działającego w sferze publicznej, bo jest w jeszcze większym stopniu autoteliczne, zawiera swój cel samo w sobie. Niezależnie od tego, czy to życie filozofa, teoretyka czy życie męża stanu jest tą najwyższą formą wolności, można powiedzieć tak: jeśli chodzi o życie aktywne w znaczeniu męża stanu, to jego działanie w sferze publicznej nie ma charakteru, jak byśmy dzisiaj powiedzieli, instrumentalnego, tylko jest działaniem politycznym w sensie *praxis*.

23.8 Arystoteles: związek między mową a polityką

Właśnie w tym kontekście Arystoteles pięknie pisze: „Rządzić bowiem wolnymi jest rzeczą piękniejszą i więcej cnoty wymaga niż despotyczne panowanie nad niewolnikami”[32]. Takie piękne i oparte na cnotach działanie wymaga, jego zdaniem, także wiedzy o sprawiedliwości – to jest kluczowy moment – tej nie byłoby zaś bez możności posługiwania się mową. Słowa bowiem komunikują to, co pożyteczne i szkodliwe, ale też to, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe. To jest niezwykle istotne. W tym właśnie kontekście mówi Arystoteles o owym ścisłym związku między mową i politycznością, o którym wspominałem już

[31] Tamże, s. 188–189 (ks. VII, 3, 5; 1325b).
[32] Tamże, s. 206 (ks. VII, 13, 12; 1333b).

w zeszłym tygodniu[33]. Nie wynika on tylko z możliwości wzajemnej komunikacji, którą można by określić mianem użytecznościowej czy utylitarnej. Nie chodzi tylko o to, że istoty ludzkie potrafią komunikować sobie nawzajem swoje potrzeby, potrafią informować się nawzajem o tym, co jest pożyteczne, a co jest szkodliwe – to wynika z tej niesamowystarczalności tych istot, z tego, że one mają potrzeby, które mogą zaspokoić tylko przez odniesienie do innych, a zatem komunikują im te swoje potrzeby. Ale niezależnie od tego komunikują także za pośrednictwem słów swoje przekonania co do sprawiedliwości.

Można by rzec, że Arystoteles odkrywa tutaj dwa wymiary mowy – wymiar utylitarny czy użytecznościowy i normatywny. Tylko istota zdolna do mowy w tym szerokim sensie, tylko istota, która potrafi posługiwać się mową nie wyłącznie w owym utylitarnym wymiarze, jest zdolna do zbudowania *polis*. To jest niezwykle ciekawe. W tym kontekście moglibyśmy powiedzieć, że w pewnym sensie i zwierzęta, i bogowie są niemowami albo też, mówiąc dokładniej, zwierzęta i bogowie posługują się językiem, którego nie moglibyśmy zrozumieć. Zwierzęta bowiem z perspektywy Arystotelesa, tak jak ludzie, nie są samowystarczalne, ale w przeciwieństwie do ludzi nie dysponują tym normatywnym aspektem mowy. Nie mogą przekazywać sobie za pośrednictwem słów swoich przekonań co do sprawiedliwości. Bogowie natomiast rozumieją oczywiście normatywny wymiar mowy, ale są samowystarczalni, dlatego ani zwierzęta, ani bogowie nie potrzebują państwa.

Oczywiście to, co mówi Arystoteles o bogach i zwierzętach, to jest tak naprawdę tylko powiedzenie czegoś o człowieku. Człowiek jako ten, kto stoi pośrodku. Czym jest to zwierzę? Jest czysto biologicznym wymiarem życia. Czym jest to bóstwo? Jest – można by rzec dzisiejszymi kategoriami – czysto normatywnym wymiarem życia czy istnienia. Człowiek jako stojący pośrodku jest przecięciem tych perspektyw. Jest tym, dla kogo dostępne jest zarówno to, jak i to. Można powiedzieć: partycypuje w tej niesamowystarczalności, w tej potrzebie zwrócenia się ku innym, a zatem doświadcza czegoś, czego nie doświadczają bogowie, bo oni są samowystarczalni. Z drugiej strony z bogami łączy go możliwość rozumienia owego normatywnego wymiaru istnienia, a zatem także przekazywania za pośrednictwem mowy swojego rozumienia sprawiedliwości – to jest ta środkowa pozycja człowieka. Dlatego tylko człowiek potrzebuje państwa, *polis*.

Teraz wyraźnie widać ścisły związek tych dwóch definicji człowieka. Człowiek jest z natury stworzony „do życia w państwie"[34], pisze Arystoteles – to jest właśnie ten *politikon zoon*. Człowiek jest istotą polityczną i jako

[33] Por. wykład 22 z 19.05.2020, punkty 22.3, 22.5–22.6.

[34] Arystoteles, *Polityka*…, s. 27 (ks. I, 1, 10; 1253a), por. pełne twierdzenie: „Że człowiek jest istotą stworzoną do życia w państwie, więcej niż pszczoła lub jakiekolwiek zwierzę żyjące w stadzie, to jasną jest rzeczą".

> jedyny z istot żyjących obdarzony jest mową. Głos jest oznaką radości i bólu, dlatego posiadają go i inne istoty (rozwój ich posunął się bowiem tak daleko, że mają zdolność odczuwania bólu i radości, tudzież wyrażania tego pomiędzy sobą). Ale mowa służy do określania tego, co pożyteczne czy szkodliwe, jak również i tego, co sprawiedliwe czy też niesprawiedliwe[35].

Teraz widzą państwo ścisły związek tych dwóch definicji. Człowiek jako istota obdarzona mową, zdolna do mówienia, a zatem przede wszystkim do używania języka nie tylko w tym właśnie wymiarze użyteczności, ale także w tym wymiarze komunikowania swoich przekonań co do sprawiedliwości. Zatem człowiek potrzebuje *polis*, potrzebuje przestrzeni publicznej, aby miał gdzie tę wyjątkową, charakterystyczną tylko dla człowieka komunikację z innymi ludźmi nawiązywać. To jest jedna strona, której można poświęcić całe seminarium – i może tak kiedyś zrobię.

Arendt (II)

23.9 Różnice między stanowiskiem Arystotelesa a rekonstrukcją Arendt

Chciałbym powiedzieć, że wiele wątków poruszonych w *Polityce* Arystotelesa potwierdza te arendtowskie intuicje i rekonstrukcje. Ale, po pierwsze – już sobie zaznaczyliśmy, że nie do końca jest jasne, czy rzeczywiście życie męża stanu w przestrzeni publicznej to jest ta najwyższa forma. Raczej wydaje się, że Arystoteles sądzi, nie tylko zresztą w *Polityce*[36], że człowiek najbardziej może zbliżyć się do pierwszego, nieruchomego poruszyciela, kiedy sam będzie, można powiedzieć, naśladował jego sposób bycia. Formą, w której jako skończony, śmiertelny człowiek może się do takiego ideału zbliżyć, jest właśnie kontemplacja teoretyczna. Zresztą Arendt zdaje sobie sprawę z tego, że to u Arystotelesa nie jest takie jednoznaczne, to znaczy życie czynne jest na pewno bardziej wartościowe niż bezczynne – ale na czym to życie czynne ostatecznie ma polegać: czy na zaangażowaniu się w sprawy publiczne, czy właśnie na czynności myślenia w sensie teoretycznym? To już może niekoniecznie idzie tym tropem, który najbardziej odpowiadałby Arendt.

[35] Tamże.

[36] Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. Daniela Gromska, w: tenże, *Dzieła wszystkie,* t. 5, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 290–291 (ks. X, 7; 1177a).

Druga sprawa – to między innymi odkrył Höffe w swojej świetnej interpretacji *Polityki*. Mówiliśmy wcześniej o sprzecznościach między Arystotelesem i Hobbesem. Höffe zwraca uwagę na to, że dla Arystotelesa antidotum na konflikty między ludźmi jest nie tylko państwo i prawo, ale także wspomniane już cnoty czy raczej pewne praktyki, w których one się kształtują. Jak wiemy, arystotelesowskie pojęcie cnoty to jest pojęcie pewnej trwałej dyspozycji, która kształtuje się i utrwala dzięki praktykom. Taką praktyką kształtującą cnoty jest przede wszystkim przyjaźń[37]. Höffe, opisując tę cnotę przyjaźni u Arystotelesa, posuwa się wręcz do twierdzenia, że to są pierwociny, bardzo dalekie, teorii wzajemnego uznania, w tym przypadku równych sobie i czerpiących od siebie nawzajem przyjaciół[38]. Ta przyjaźń ma być, jego zdaniem, u Arystotelesa swego rodzaju międzyludzkim spoiwem, które wykracza poza czysty formalizm prawa i państwa. Podsumowuje to w ten sposób: u Arystotelesa „życie w państwie nie wyczerpuje pełnego pojęcia człowieczeństwa"[39] – życie w państwie jest realizacją istoty człowieka, ale nie wyczerpuje tego pojęcia. Arystoteles – pisze Höffe – systematycznie i konsekwentnie przeciwstawia się pełnemu rozpuszczeniu jednostki w państwie[40]. Są pewne aspekty życia owej jednostki, które wykraczają poza to, co publiczne, co związane z przestrzenią publiczną *polis*.

Opowiadam o tym dlatego, że to idzie trochę pod prąd tej interpretacji Arendt, która widziałaby Arystotelesa jako upatrującego spełnienie ludzkiej istoty tylko w owej przestrzeni działalności publicznej. Niekoniecznie tak jest. Co więcej – Höffe zwraca na to uwagę i faktycznie tak jest, gdy zajrzą państwo do *Polityki*[41] – Arystoteles, opisując różne ustroje panujące w ówczesnym świecie helleńskim, bardzo zachwala panujący na Krecie obyczaj wspólnych posiłków dla obywateli. Opisuje z pełną afirmacją, jak to urządza się posiłki dla wszystkich obywateli – kobiet, dzieci, starców i tak dalej – spożywane przy wspólnym stole. To jest zachwyt Arystotelesa nad takimi pierwszymi jaskółkami myślenia socjalnego[42]. Można widzieć w tym jego wersję bardzo dziś modnej idei minimum subsystencji[43] dla każdego. Tak czy owak to, że Arystoteles przytacza ten model kreteńskiego ustroju i pisze o tych wspólnych posiłkach

[37] Por. Otfried Höffe, *Aristoteles*, C.H. Beck, München 2006, s. 250–251.

[38] W przywoływanych tutaj fragmentach tekstu Höffego nie pojawia się expressis verbis pojęcie uznania (*Anerkennung*), ale jego wywód sugeruje taką interpretację. Höffe pisze m.in.: „Przyjaźń wymaga umiejętności wejścia w rzeczywiste relacje z innymi, bez utraty siebie w swej samodzielności" („Zur Freundschaft braucht es die Fähigkeit, echte Beziehungen zu anderen einzugehen, ohne sich dabei in seiner Selbständigkeit zu verlieren" [tamże, s. 251, tłum. red.]).

[39] Tamże, s. 253, tłum. na podstawie notatek J.K.-K.

[40] Por. tamże, s. 252.

[41] Por. Arystoteles, *Polityka*…, s. 69–70 (ks. II, 7, 3–4; 1272a).

[42] Por. Otfried Höffe, *Aristoteles*…, s. 266.

[43] Por. wykład 9 z 15.12.2020, przyp. 63.

z entuzjazmem, trochę przeczy arendtowskiemu twierdzeniu, że dla Greków ten wymiar socjalny był zupełnie obcy, nieznany, niespotykany i w ogóle go tam nie było. Arendt musi ignorować u Arystotelesa takie momenty jak ten, o którym wspomniałem, bo nie pasują do tworzonego przez nią modelu. Trzeba być ostrożnym z takimi modelami i dlatego warto sięgać do źródeł.

Reasumując, można niewątpliwie powiedzieć, że te najważniejsze elementy, o których Arendt pisze – definicje człowieka jako istoty politycznej i jako istoty obdarzonej mową, przekonanie, że wspólnota polityczna nie służy przede wszystkim celom utylitarnym, gromadzeniu bogactw, lecz praktykowaniu pewnych cnót – to wszystko się zgadza. Są pewne elementy u Arystotelesa, które Arendt świadomie pomija – jak to wielu filozofów czyni, kiedy czytają innych filozofów i coś nie pasuje do ich modelu – jak na przykład wspomniany wymiar socjalny w arystotelesowskiej afirmacji ustroju kreteńskiego.

23.10 Arendt: cechy społeczeństwa masowego

No dobrze, zostawmy to. Wracamy do arendtowskiego opisu współczesności. Zakończyliśmy go na stwierdzeniu, że współczesna polityka została całkowicie sfunkcjonalizowana w służbie życia, przeżycia, zapewnienia reprodukcji życia w jego biologicznym sensie[44]. Dla tak rozumianej polityki u podstaw wszelkich działań o charakterze społecznym, o charakterze publicznym tkwi jeden interes społeczny, który trzeba realizować. Zadaniem polityki jest właśnie realizacja tego interesu społecznego. Dlatego też – powiada Arendt – nowoczesnemu społeczeństwu, które już tę przemianę przeszło, w którym polityka została sfunkcjonalizowana w służbie życia, nie zależy już na działaniu jednostek, ale na ich zgodnym z pewnymi oczekiwaniami i wzorcami zachowaniu. Działanie – zachowanie. W miejsce ambicji wyróżniania się, charakterystycznej dla porządków starożytnych, dla tego bycia na agorze, wkracza konformizm, chęć dopasowania się do istniejących wzorców[45]. Tak właśnie działa społeczeństwo masowe. Miejsce działania zajmuje zachowanie, miejsce chęci wyróżnienia się zajmuje konformizm. Jesteśmy zdolni tylko do wyboru jakichś gotowych już wzorców zachowania.

Likwidacji sfery publicznej, klasycznie rozumianej, towarzyszy jednak tak naprawdę także likwidacja czy znaczące okrojenie sfery prywatnej. Przypomnę wcześniej przytaczany cytat: „obie sfery życia, publiczna i prywatna,

[44] Por. wykład 22 z 19.05.2020, punkt 22.15.

[45] Por.: „Owa nowożytna równość, oparta na obecnym w społeczeństwie konformizmie i możliwa jedynie dlatego, że działanie jako główny typ więzi międzyludzkich zastąpione zostało zachowaniem, pod każdym względem różni się od równości w starożytności […]" (Hannah Arendt, *Kondycja ludzka…*, s. 47 [rozdz. 2, p. 6]).

są stracone”[46]. Publiczna dlatego, że stała się funkcją prywatnej; prywatna zaś dlatego, że stała się jedyną wspólną troską, jaka jeszcze ludziom pozostała. A zatem to, co wcześniej warunkowało możliwość bycia publicznym, wejścia w sferę publiczną, dziś samo zostało wystawione na widok publiczny. Sfera prywatna, która była zapleczem dla bycia publicznym, dziś sama została wystawiona na widok publiczny. Nie tylko straciliśmy zatem sferę publiczną jako przestrzeń wolności, ale także utraciliśmy ochronne funkcje sfery prywatnej. Tu pozwolę sobie sięgnąć do cytatu, w którym Arendt mówi o pozytywnych cechach prywatności, które właśnie są zagrożone:

> Drugą doniosłą cechą prywatności również mającą charakter niedeprywacyjny jest to, że cztery ściany czyjegoś prywatnego domu oferują jedynie pewne miejsce ukrycia przed wspólnym światem publicznym, nie tylko przed wszystkim, co się w nim dzieje, ale też przed samą jego publicznością, przed byciem widzianym i słyszanym. Życie prowadzone całkowicie publicznie, w obecności innych, staje się, rzec można, płytkie[47].

Ta wypowiedź pokazuje, że tracimy tę sferę prywatną, która miała jednak nie tylko ten deprywacyjny, negatywny charakter, ale także ten pozytywny – skrywania tego, co wcale nie musi i nie powinno znaleźć się w przestrzeni publicznej.

Mamy zatem kryzys wolności, zablokowanie pewnej formy ludzkiej aktywności centralnej, najwyższej formy ludzkiej aktywności, jaką jest działanie, przez zniknięcie sfery publicznej – jej kolonizację przez to, co prywatne, i podporządkowanie jej prywatnym, a zatem również życiowym i biologicznym celom. Na skutek zaniku tej sfery publicznej mamy z kolei całkowitą delimitację, otwarcie granic tego, co prywatne, wniknięcie światła do tych wszystkich zakamarków przestrzeni, a zatem wystawienie na widok publiczny, odsłonięcie, swoisty współczesny ekshibicjonizm, a z drugiej strony, nieustanną inwigilację. To wszystko, czego dzisiaj doświadczamy, potwierdza tę krytyczną diagnozę Arendt. Ona jednak nie tylko diagnozuje zmierzch wolności i działania w tym źródłowym greckim sensie, ale także, jak mówiliśmy na samym początku, upadek świata ludzkich artefaktów, w ramach którego mogą się dokonywać zarówno owe akty wolności, jak i sama konsumpcja, jak się potem dowiemy.

23.11 Arendt: dobra konsumpcyjne a rzeczy wytworzone

Przytoczę teraz fragment potwierdzający taką swoistą arendtowską ontologię, którą wstępnie zarysowałem:

[46] Por. wykład 22 z 19.05.2020, punkt 22.2.

[47] Hannah Arendt, *Kondycja ludzka…*, s. 78–79 (rozdz. 2, p. 9).

> Rozpatrywane jako część świata, rezultaty wytwarzania – a nie rezultaty pracy – są rękojmią stałości i trwałości, bez których świat nie byłby w ogóle możliwy. To właśnie wewnątrz tego świata trwałych rzeczy zastajemy dobra konsumpcyjne, poprzez które życie zapewnia środki własnego przetrwania. Potrzebne naszym ciałom i będące wynikiem ich pracy, nie posiadające jednak własnej stabilności, rzeczy te, przeznaczone do nieustannej konsumpcji, pojawiają się i znikają w otoczeniu innych rzeczy, których nie konsumujemy, lecz używamy, a używając ich, przyzwyczajamy się i przywykamy do nich. Dają początek naszej znajomości świata, jego zwyczajom i obyczajom, dotyczącym wzajemnych stosunków między ludźmi i rzeczami, tak samo jak stosunków między ludźmi[48].

Czyli mamy dobra konsumpcyjne, ale one mogą się pojawiać i podlegać owej konsumpcji wśród świata rzeczy wytworzonych, efektów wytwarzania, a nie pracy. To jest niezwykle istotne, że wytwarzanie prowadzi do powstania owego świata artefaktów, świata przedmiotów trwałych i często trwalszych od naszej biologicznej egzystencji, od naszego wypełnionego potrzebami, produkcją i konsumpcją życia. To są trwalsze wytwory i tylko wśród nich życie może w ogóle trwać, a te dobra konsumpcyjne mogą się pojawiać. Tymczasem – powiada Arendt – w społeczeństwie masowym sfera wytwarzania zostaje niejako zassana przez sferę pracy, zredukowana do niej. Jak do tego dochodzi?

23.12 Arendt: kolistość biologicznego życia

Biologicznie pojmowane życie, zdaniem Arendt, ma nieuchronnie kolistą strukturę[49]. Jest wiecznie toczącym się kołem, cyklem tworzenia się, powstawania, rozwoju, potem stopniowego starzenia się, rozpadu, wchłaniania i znowu: tworzenia się, wzrostu, rozpadu… To jest ten wieczny kołowrót życia biologicznego. Coś powstaje, rozwija się, obumiera, powraca, i tak w kółko. Dlatego na marginesie Arendt mówi, że tak zwana filozofia życia, która nie głosi idei wiecznego powrotu tego samego, „nie wie, o czym mówi"[50].

Najbardziej znaczącym z tej perspektywy filozofem życia jest niewątpliwie Fryderyk Nietzsche, bo on tę ideę wiecznego powrotu głosił. I bardzo dobrze – mówi Arendt – bo życie biologiczne jest właśnie wiecznym powrotem. Nietzsche by się bardzo obraził… Można sięgnąć, bo ja wiem, do jego *Wiedzy radosnej*: tam jest słynny fragment, w którym Nietzsche mówi o wiecznym

[48] Tamże, s. 104 (rozdz. 3, p. 12).

[49] Por. tamże, s. 106–107 (rozdz. 3, p. 13).

[50] Por.: „Filozofia życia, która nie dochodzi, jak Nietzsche, do afirmacji «wiecznego powrotu» (*ewige Wiederkehr – tłum.*) jako najwyższej zasady wszelkiego bycia, po prostu nie wie, o czym mówi" (tamże, s. 107 [rozdz. 3, p. 13]).

powrocie[51]. Czy to ma coś wspólnego z życiem biologicznym? Nie wiem, ale Arendt chciała podkreślić, że to nic dziwnego, że Fryderyk Nietzsche, filozof życia, głosi ideę powrotu, bo życie biologiczne jest kołowrotem.

Zostawmy jednak Nietzschego. Chodzi o to – i to jest bardzo ciekawa idea – że ten kołowrót życia, tego nieustannego wzrostu, rozpadu, obumierania, narodzin i tak dalej, zamienia się w coś linearnego dopiero przez przecięcie tego koła przez płaszczyznę – jeśli tak można powiedzieć – świata[52]. Życie biologiczne, mające charakter nieustannie się obracającego koła, dopiero odniesione, niejako przecięte owym trwałym światem, wypełnionym artefaktami, zamienia się w biografię i historię, w coś linearnego. Dopiero wtedy możemy o tych istotach żywych, żyjących życiem biologicznym, mówić, że one mają swój początek i swój kres, swoje narodziny i swoją śmierć, swoją biografię, swoją historię i narrację o wydarzeniach swojego życia. Dopiero na płaszczyźnie przecięcia tego nieustannie się toczącego koła narodzin i śmierci ze światem kształtuje się coś takiego, jak linearna biografia i historia[53].

Pozwolę sobie przytoczyć taki cytat:

> Główny impuls płynie z nowego początku, który pojawił się na świecie wraz z naszymi narodzinami i na który odpowiadamy, zapoczątkowując coś nowego z naszej własnej inicjatywy. Działać, w najogólniejszym sensie, znaczy przedsiębrać coś nowego, rozpoczynać (jak wskazuje greckie słowo *archein*, „rozpoczynać", „prowadzić", wreszcie „rządzić") […]. Ludzie są *initium*, nowymi przybyszami, którzy dają czemuś początek na mocy samych swoich narodzin, dlatego podejmują się czegoś nowego i skłonni są do działania[54].

To życie ludzkie, rozumiane jako pewna narracja, jako pewna historia, może się zatem rozgrywać tylko w świecie ludzkich artefaktów, wytworów, które nie służą konsumpcji i są trwalsze od produktów spożywanych przez nas natychmiast w celu podtrzymania tego kołowrotu życia. Ludzka narracja, poczucie ludzkiej wyjątkowości i tego, że wraz z narodzinami jesteśmy kimś nowym, że możemy podjąć odpowiedzialność za własne życie, że nasze życie stanowi spójną całość, którą możemy potem opowiedzieć – ta narracja jest

[51] Kloc-Konkołowicz ma przypuszczalnie na myśli aforyzm 341. Nietzsche formułuje w nim myśl o wiecznym powrocie, nie posługując się jednak samym terminem (por. Fryderyk Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. Leopold Staff, nakładem Jakóba Mortkowicza, Warszawa 1910–1911, s. 341).

[52] Por.: „To jednostkowe życie wyróżnia się spośród wszystkich innych rzeczy prostolinijnym torem swego ruchu, który, by tak rzec, przecina kołowy ruch życia biologicznego" (Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*…, s. 24 [rozdz. 1, p. 3]).

[53] Por. tamże, s. 107–108 (rozdz. 3, p. 13).

[54] Tamże, s. 195 (rozdz. 5, p. 24).

możliwa tylko dlatego, że ten kołowrót życia biologicznego zostaje przecięty płaszczyzną świata naszych artefaktów, a zatem efektów wytwarzania. Dlatego to istnienie tego świata, tej przestrzeni, w której my, nasze przedmioty i nawet te towary konsumpcyjne mogą się zjawiać, jest niezwykle istotne dla poczucia sensowności naszej egzystencji jako pewnej narracji.

23.13 Arendt krytyka Marksa, cz. 1: Marks jako spadkobierca ekonomii politycznej

Tymczasem nowożytna ekonomia polityczna – mówi Arendt – usiłuje sprowadzić wytwarzanie do wspólnego mianownika pracy. Z tych wyróżnionych przez Arendt rodzajów aktywności najpierw utraciliśmy więc tę najwyższą aktywność, czyli działanie. Stało się ono niemożliwe. Teraz zaś wytwarzanie, stojące już trochę niżej, ale nadal jeszcze wyższe od pracy i ważniejsze od niej, jest przez ekonomię polityczną, przez stosunki, z których ona się wyłania i które opisuje, redukowane do pracy. Można powiedzieć: praca zasysa również to wytwarzanie. Najpierw więc straciliśmy działanie jako *praxis* i przestrzeń publiczną, a teraz tracimy także kulisy tego działania, przestrzeń, w której ono mogło się dokonywać, czyli świat trwałych wytworów.

W tym właśnie kontekście poddaje Arendt krytyce koncepcję Marksa, którą rozumie jako kulminację pewnej tendencji rozwojowej, czyli właśnie nowożytnej ekonomii politycznej[55]. Tak jak państwu powiedziałem, Arendt jest na antypodach Marksa, ale odnosi się do niego z najwyższym uznaniem, a to dlatego, że jej zdaniem uchwycił on samo sedno rozwoju społeczeństwa konsumpcyjnego i dopełnił w swoich pismach jego kształt. Dlatego też z perspektywy Arendt teoria Marksa nie jest żadną utopią komunistyczną czy socjalistyczną, tylko Marks jest ostatecznym spadkobiercą nowożytnej ekonomii politycznej, dopełnia ją i jednocześnie jest najlepszym analitykiem istniejącego i rozwijającego się świata współczesnego. W tym sensie Marks nie jest żadnym przeciwnikiem liberalnej, nowożytnej ekonomii politycznej, lecz jej najbardziej konsekwentnym kontynuatorem.

23.14 Arendt krytyka Marksa, cz. 2: fizjologiczna koncepcja pracy

Jak może dojść do takiej oceny roli Marksa? Oczywiście punktem wyjścia musi być przekonanie, któremu Arendt daje wyraz, że Marks dysponuje fizjologicznym ujęciem pracy[56]. To znaczy, że praca, wytwarzanie dóbr konsumpcyjnych

[55] Por. tamże, s. 112 (rozdz. 3, p. 14).
[56] Por. tamże, s. 109–110 (rozdz. 3, p. 13).

i ich konsumpcja tworzą pewien kołowrót, który jest tożsamy z tym opisanym wcześniej kołowrotem życia biologicznego. Tak jak to życie biologiczne nieustannie narasta, podlega pewnej degradacji i powraca znowu do narastania, tak naszą produkcją i konsumpcją, ale produkcją w sensie wytwarzania owych dóbr konsumpcyjnych, rządzi ta sama zasada nieustannego kołowrotu, bo nasze bezpośrednie potrzeby, jak wiadomo, podlegają nieustannemu odtwarzaniu. Poza tym Arendt zwraca uwagę na to, że sam Marks w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych* mówi o relacji człowieka i przyrody jako w gruncie rzeczy o formie relacji przyrody do samej siebie[57]. Pracę definiuje natomiast jako wymianę „materii między człowiekiem a przyrodą", a zatem koniec końców krążenie materii w ramach samego bytu przyrodniczego[58].

23.15 Arendt krytyka Marksa, cz. 3: zniesienie własności prywatnej

Dlaczego to dopiero Marks redukuje wytwarzanie do pracy? Dlaczego jego poprzednicy, wśród których wymienia Arendt Locke'a i Smitha[59], tego nie dokonali? Ano dlatego – powiada Arendt[60] – że oni bronili jeszcze własności prywatnej. Zdaniem Arendt nie należy jednak utożsamiać własności z zawłaszczaniem i bogaceniem się. Na własność można bowiem patrzeć jak na zabezpieczenie potrzeb, które pozwala zająć się czymś innym. Jak państwo słyszą, jest to nawiązanie do domostwa jako zaplecza przebywania w przestrzeni publicznej. Arendt trochę tak to stylizuje, że ta obrona własności prywatnej w nowożytnej ekonomii to jest taka ostatnia reduta klasycznego myślenia.

[57] W notatkach do wykładu uwaga ta zapisana jest w nawiasie, co świadczy o tym, że jest to komentarz własny Kloca-Konkołowicza, a nie – tak jak zostaje to zaprezentowane – twierdzenie Arendt. Kloc-Konkołowicz ma na myśli prawdopodobnie następujący fragment: „Człowiek *żyje* przyrodą, znaczy to: przyroda jest jego *ciałem*, z którym musi pozostawać w nieustannym procesie, by nie umrzeć. To, że fizyczne i duchowe życie człowieka jest nierozdzielnie związane z przyrodą, znaczy tyle tylko, że przyroda jest nierozdzielnie związana z sobą samą, gdyż człowiek jest częścią przyrody" (Karol Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, tłum. Konstanty Jaździewski, Tadeusz Zabłudowski, w: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1960, s. 552).

[58] Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*…, s. 109 (rozdz. 3, p. 13). Sformułowanie kilkukrotnie pojawiające się w marksowskim *Kapitale*…, t. 1, tu przywołane za cytowanym wydaniem Arendt.

[59] Por. Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*…, s. 112 (rozdz. 3, p. 14).

[60] Na nagraniu Kloc-Konkołowicz mówi „powiada Marks", co wydaje się oczywistym przejęzyczeniem. Arendt mówi bowiem: „Z tej trójki tylko Marksa interesowała praca jako taka; Locke zajmował się instytucją własności prywatnej jako podstawą społeczeństwa, a Smith pragnął wyjaśnić i zabezpieczyć nieskrępowany rozwój nieograniczonej akumulacji bogactw" (tamże).

Dlatego upiera się przy tej różnicy między posiadaniem własności a zawłaszczaniem, dorabianiem się, bogaceniem się, że to jest jednak coś innego. Proszę posłuchać, bo to jest w tym miejscu dosyć istotne dla zrozumienia całego tego rozdziału dotyczącego Marksa[61]:

> W społeczeństwie posiadaczy własności, w odróżnieniu od społeczeństwa pracowników czy społeczeństwa pracy najemnej, w centrum ludzkiej uwagi i troski nadal znajduje się *świat*, a nie naturalna obfitość czy zwykłe życiowe konieczności.
> Rzecz ma się zupełnie inaczej, gdy wiodącą sprawą nie jest już własność, ale bogacenie się […][62].

To może nie jest tak intuicyjnie zrozumiałe, ale rzeczywiście jest różnica, czy mówimy o społeczeństwie właścicieli, gdzie ceni się własność, czy mówimy o społeczeństwie akumulacji, bogacenia się, gromadzenia bogactw. Teraz to jest kluczowe – chodzi o bogacenie się i proces akumulacji jako taki:

> Proces ten może być tak nieskończony jak proces życia gatunku i niewygodny fakt, że jednostki ze swoją prywatnością nie żyją wiecznie i nie mają przed sobą nieskończonej przestrzeni, stanowi nieustanne wyzwanie dla nieskończoności tego procesu i czyni w niej wyłom[63].

Arendt posuwa się do tego, żeby powiedzieć: to jest tak naprawdę powód, dla którego Marks proklamuje zniesienie własności prywatnej. Mówi się, że to jest różnica między Marksem a klasyczną ekonomią polityczną, że w tym sensie Marks przeciwstawia się tej tradycji liberalnej, bo postuluje zniesienie własności prywatnej, ale z perspektywy Arendt to nie jest żaden postulat, tylko ostateczna konsekwencja[64], ponieważ nowożytna ekonomia polityczna, jej zdaniem, oparta jest koniec końców nie na pojęciu własności, a tym, co ją istotnie napędza, jest pojęcie zawłaszczania, akumulacji kapitału, gromadzenia bogactw. Zaś dla procesu zawłaszczania, który, zdaniem Arendt, jest podobny do tego przemożnego kołowrotu życia biologicznego, ta tradycyjna własność, która tak odzwierciedla starożytne myślenie o własności jako zapleczu dla innych działań, stanowi przeszkodę. Trzeba ją złamać, znieść, bo ona jest niepotrzebnie prywatna, a chodzi o proces o charakterze społecznym. O tej różnicy między własnością a bogaceniem się, własnością a dorabianiem się wspominałem przy

[61] Chodzi o rozdz. 3 *Kondycji ludzkiej* pt. „Praca".

[62] Hannah Arendt, *Kondycja ludzka…*, s. 128 (rozdz. 3, p. 15). Wyróżnienie dodane przez red. na podstawie sposobu odczytania tekstu przez Kloca-Konkołowicza.

[63] Tamże.

[64] Por. tamże, s. 121 (rozdz. 3, p. 15).

omawianiu Arystotelesa – widzieliście państwo dzisiaj. Cytowaliśmy, jak Arystoteles pisze, że nie jest tak, iż sztuka bogacenia się nie ma żadnych granic. Kiedyś przytaczałem fragment z Platona, gdzie Sokrates mówi, że on nie może rozmawiać z dorobkiewiczami[65]. To wyprowadza go z równowagi, bo oni ciągle się chwalą bogactwem, którego się dorobili, tak jak rodzice chwalą się swoimi dziećmi. To już wolę rozmawiać z dziedzicami fortun, co to są utracjuszami, bo przynajmniej mogę rozmawiać o czymś innym, a nie o pieniądzach.

23.16 Arendt krytyka Marksa,
cz. 4: redukcja wytwarzania do pracy

Tutaj jest ten kluczowy moment w nowożytności: własność rozumiana nie jako zaplecze innych działań – na przykład o charakterze publicznym, tak jak to było w tym starożytnym modelu – tylko własność jako zaplecze inwestycji i bogacenia się. Stąd bierze się ta tendencja do redukowania własności i Arendt pokazuje, że choć poprzednicy Marksa – tacy jak Locke czy Smith – bronią jeszcze własności prywatnej, to jednak to oni właśnie zapoczątkowują ten proces, który każe własności ustąpić miejsca zawłaszczaniu i bogaceniu się. Dlatego klasycy liberalizmu, jak choćby Locke – uważa Arendt – uznają, że pierwszą własnością człowieka jest jego ciało, bo ono jest następnie narzędziem do zawłaszczania kolejnych rzeczy[66]. Ciało, ręce są narzędziami do zawłaszczania kolejnych rzeczy. Mówiłem o roli pracy rąk własnych w zawłaszczaniu nowych przedmiotów własności u Locke'a, na tym polegał ten rewolucyjny moment u niego. Wtedy już mówiliśmy, że to, co Locke pisze – że właściwie o wartości rzeczy decyduje przede wszystkim praca, a to wydobycie własności ze stanu natury następuje za pośrednictwem pracy rąk własnych, czyli właśnie zawłaszczania poprzez pracę – to wszystko antycypuje wiele momentów u samego Marksa[67]. Arendt powiada: tak, bo w tych klasycznych koncepcjach, u Locke'a, u Smitha, w centrum zainteresowania nie stoi wcale wbrew pozorom pojęcie prywatnej własności, która ma swoje granice i może być wykorzystywana właśnie jako zaplecze do zupełnie nieekonomicznych czynności o charakterze politycznym, lecz pojęcie zawłaszczania, bogacenia się, akumulacji, wzrostu.

Ta tendencja do zastępowania pojęcia własności pojęciem zawłaszczania, zapoczątkowana w klasycznej ekonomii politycznej, umożliwia na końcu tej drogi rozwojowej pojawienie się Marksa, a wraz z nim koncepcji zredukowania

[65] W nagranych wykładach ten wątek się nie pojawia (por. Platon, *Państwo*, tłum. Władysław Witwicki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006, s. 16 [330 C]).

[66] Por. Hannah Arendt, *Kondycja ludzka…*, s. 123 (rozdz. 3, p. 15).

[67] Por. wykład 7 z 01.12.2020, punkty 7.6–7.7.

każdej formy wytwarzania do pracy. U klasyków wcześniejszych od Marksa ten podział na pracę i wytwarzanie – o którym, jak państwo pamiętają, Arendt mówi, że choć teorie nie poświęcają mu należytego miejsca, nie oddają mu sprawiedliwości, to on zawarty jest w samym naszym języku – jest odzwierciedlany, choć, zdaniem Arendt, niedokładnie, w innym przeciwstawieniu: mianowicie pracy produkcyjnej i nieprodukcyjnej. Jeszcze Smith czy inni klasycy ekonomii politycznej mówili, że jest oczywiście czymś zupełnie innym, jeśli ktoś buduje dom, a czymś innym, jeśli ten dom tylko sprząta[68]. Budowanie domu to jest praca produkcyjna, a sprzątanie, wykonywanie prac domowych jest pracą nieprodukcyjną. Z taką pogardą się odnosili do takich czynności. Trochę to, według Arendt, przypomina to rozróżnienie między pracą a wytwarzaniem. Jeśli praca nieprodukcyjna, zdaniem tych klasyków, służy podtrzymaniu życia, a siła robocza, którą dysponują pracujący, jest większa niż ta, którą muszą zainwestować w podtrzymanie owego życia, to pozostała część owej siły roboczej może zostać wykorzystana na pracę produkcyjną. Taka jest koncepcja: mamy nadwyżkę siły roboczej, więc ta siła jest większa niż to, czego potrzebujemy do podtrzymania pracy nieprodukcyjnej, która podtrzymuje życie biologiczne, i dzięki temu możemy tę pozostałą część siły wykorzystać na pracę produkcyjną.

Marks temu wymiarowi tej tradycji się przeciwstawia i stwierdza, że każda praca jest produkcyjna[69]. W ten sposób, mówi Arendt, ostatecznie miesza te porządki pracy i wytwarzania. Ocena Arendt jest taka: to, co tak naprawdę Marks robi, to jest redukowanie wszelkiego wytwarzania do pracy, ale to, co robi deklaratywnie w swoich pismach, to jest mówienie o pracy językiem wytwarzania[70]. Marks mówi o pracy tym językiem, uważając, że każda praca coś tworzy. Jednakże to jest jego deklaracja, gdyż de facto – mówi Arendt – to, czego Marks dokonuje, to jest wspomniane zassanie, ta redukcja wytwarzania do pracy. Wszystko zostaje zredukowane do wspólnego mianownika pracy. To, że Marks może tak zrobić, wynika, zdaniem Arendt, z tego, że wyciąga on tylko ostateczny wniosek z przekonania, że źródłem wszelkiej pracy jest owa wspomniana już i tkwiąca w ludzkim ciele siła robocza[71]. Dlatego ta siła robocza działa zawsze, w każdym rodzaju pracy, i murowany przez murarza dom jest tak samo – można powiedzieć – zatrudnieniem tej tkwiącej w nim siły roboczej, jak pisana przez jakiegoś autora książka. Marks gdzieś napisał,

[68] Por. Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*…, s. 114 (rozdz. 3, p. 14).

[69] Por. tamże, s. 98 (rozdz. 3, p. 11), a także s. 114 (rozdz. 3, p. 14).

[70] Por. tamże, s. 110 (rozdz. 3, p. 13).

[71] Por.: „Zatem nie sama praca, ale nadwyżka ludzkiej «*siły* roboczej» (*Arbeitskraft*) wyjaśnia produkcyjność pracy i właśnie dlatego wprowadzenie tej kategorii, jak słusznie zauważył Engels, stanowiło najbardziej oryginalny i rewolucyjny składnik w całym systemie Marksa" (tamże, s. 97 [rozdz. 3, p. 11]).

że Milton napisał swój *Raj utracony* z takich samych powodów, dla których jedwabnik przędzie swoją nić[72]. To jest dokładnie ta sama siła robocza zatrudniona w różnych rodzajach pracy: „na rynku pracy kupuje się i sprzedaje nie indywidualne umiejętności, lecz «siłę roboczą»"[73]. Kiedy różne rodzaje ludzkich – by tak rzec – zatrudnień zostają wywiedzione z tego samego źródła siły roboczej, wszelkie wytwarzanie zostaje tym samym sprowadzone do wspólnego mianownika pracy, mówi Arendt. Każde wytwarzanie staje się pracą. Wspólnym mianownikiem dla tych wszystkich aktywności jest podtrzymanie życia biologicznego. Tu Arendt oczywiście odwołuje się do języka potocznego. Mówiliśmy już o tym przy okazji Marksa: *what do you do for living?* Jak zarabiasz na życie?[74] Wszystko zostaje sprowadzone do tego wspólnego mianownika podtrzymywania życia. Praca tylko temu służy. Jeśli robisz coś, czym nie zarabiasz na życie, to to jest twoje hobby. Arendt bardzo nie lubi tego pojęcia: hobby – ono jest takie prywatne. Wielokrotnie pomstuje na to, że nasze czasy stały się czasami, w których jest alternatywa wyłącznie między pracą a hobby, a wszystkie inne podziały stały się nieistotne[75].

23.17 Arendt: bezświatowe społeczeństwo konsumentów, cz. 1

Jaki jest efekt tego procesu? Jak mówiłem, Marks, zdaniem Arendt, nie jest jego sprawcą, tylko raczej wybitnym analitykiem[76]. On tylko doprowadza teoretycznie i w sensie interpretacji do końca to, co rozpoczęli jego poprzednicy, i dostrzega istotną tendencję. Z perspektywy Arendt jest takim heroldem hiobowych wieści, tym, można powiedzieć, prorokiem ostatecznego uspołecznienia, które z perspektywy Marksa jest wartościowym celem, a z perspektywy Arendt całkowitą katastrofą, całkowitym zdruzgotaniem tej różnicy między tym, co polityczne, a tym, co społeczne.

[72] Dokładnie: „Milton stworzył *Raj utracony* z tych samych przyczyn, dla których jedwabnik produkuje jedwab" (Karol Marks, *Teorie wartości dodatkowej* [Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 26, cz. 1, tłum. Czesław Grabowski, Felicja Romaniukowa, Władysław Sadowski], Książka i Wiedza, Warszawa 1979, s. 464. Cyt. za: Hannah Arendt, *Kondycja ludzka…*, s. 110 [rozdz. 3, p. 13], przyp. 36).

[73] Por. Hannah Arendt, *Kondycja ludzka…*, s. 99 (rozdz. 3, p. 11).

[74] Arendt w oryginalnym tekście posługuje się podobnym sformułowaniem *making a living*, w polskim tłumaczeniu oddanym jako „zarabianie na życie" (tamże, s. 139 [rozdz. 3, p. 17]). Por. także wykład 21 z 12.05.2020, punkt 21.7.

[75] Por.: „Z punktu widzenia «zarabiania na życie» każda czynność niezwiązana z pracą staje się «hobby»" (Hannah Arendt, *Kondycja ludzka…*, s. 140–141 [rozdz. 3, p. 17]).

[76] Arendt pisze np. o Marksie, że jego „wierność i uczciwość w opisie zjawisk, tak jak przedstawiały się one z jego punktu widzenia, nie budzi wątpliwości […]" (tamże, s. 116 [rozdz. 3, p. 14]).

Co więc powstaje w ten sposób? Arendt nazywa to bezświatowym społeczeństwem konsumentów[77]. Mam nadzieję, że teraz już rozumiemy, dlaczego społeczeństwo konsumentów jest bezświatowe – bo wytwarzanie zostało zredukowane do pracy. A zatem wytwory, te trwałe produkty, które tworzyły świat ludzkich artefaktów, tę przestrzeń istniejących od nas dłużej budowli, placów, tego miasta – to wszystko upodabnia się coraz bardziej do towarów konsumpcyjnych. Wzrasta nietrwałość tych rzeczy. Ten świat się ulatnia, staje się coraz bardziej nietrwały, tak jak z natury nietrwałe są dobra konsumpcyjne. Ale to nie jest przypadek, lecz konsekwencja tego, że wytwarzanie zostało uznane także za rodzaj pracy, zostało do niej zredukowane. Świat trwałych wytworów, artefaktów, te kulisy wolnego działania – jak to sobie nazwaliśmy – ta sceneria tej dawnej wolności musi upaść, bo, mówi Arendt, z perspektywy tego kołowrotu życia jest tym, co stawia opór, tym, co zabiera część materii przyrodzie i długo jej nie oddaje: są to bowiem trwałe wytwory, a przyroda się upomina o tę materię świata, chce ją z powrotem zabrać. Skoro wytwarzanie zostało niejako wchłonięte przez pracę i okazało się tylko pewnym rodzajem pracy, to trwałe wytwory muszą się upodobnić do towarów konsumpcyjnych.

23.18 Arendt: nietrwałość współczesnych produktów

Stąd takie dwa zabawne cytaty:

> Już obecnie żyjemy w społeczeństwie, w którym bogactwo mierzy się kategoriami zarobkowania i wydatkowania siły […][78].

Wszystkie przedmioty użytkowe traktowane są

> tak, jakby były dobrami konsumpcyjnymi, toteż krzesło czy stół są obecnie konsumowane tak szybko jak sukienka [czyli zużywają się tak samo szybko jak ona – *J.K.-K.*], a sukienkę zużywa się niemal tak prędko jak pożywienie. Co więcej, ten sposób obcowania z rzeczami w świecie jest doskonale adekwatny do sposobu ich produkowania[79].

Nawet ktoś, kto nie przepada za Arendt, musi przyznać, że to jest bardzo trafne. Przecież wiemy, że rzeczy, których używamy, są wyjątkowo nietrwałe. Jak państwo porównają współcześnie używane przedmioty do używanych

[77] Por. tamże, s. 139 (rozdz. 3, p. 17). Warto zaznaczyć, że Arendt, choć analizuje zjawiska „bezświatowości" i „społeczeństwa konsumentów", nie posługuje się dosłownie określeniem „bezświatowe społeczeństwo konsumentów".

[78] Tamże, s. 137 (rozdz. 3, p. 16).

[79] Tamże.

dawniej, to pierwsza rzecz, która się rzuca w oczy, to jest właśnie ich nietrwałość. One się znacznie szybciej psują. To jest chyba tajemnica poliszynela – wszyscy wiemy, że tak jest celowo. Nikt dzisiaj tych nietrwałych przedmiotów nie naprawia, tylko kupuje nowe. To nawet jest dobrze widziane, bo napędza się w ten sposób ten kołowrót produkcji. Arendt ma rację, że te rzeczy nie tylko są tak używane – one są tak produkowane, żeby były tak używane.

Arendt przyznaje, że wytwórstwo jest wprawdzie wymagane, ale tylko

> dla opracowania i zrobienia modeli, zanim pójdą one do masowej produkcji, która również zależy od narzędzi i maszynerii. W dodatku masowa produkcja byłaby zupełnie niemożliwa bez zastąpienia wytwórców i specjalizacji pracownikami i podziałem pracy.
> Narzędzia i przyrządy sprawiają, że ból i wysiłek stają się lżejsze. Tym samym zmieniają sposoby przejawiania się naglącej konieczności zawartej nieodłącznie w pracy, niegdyś oczywistej dla wszystkich. Nie zmieniają samej konieczności; służą jedynie do ukrycia jej przed naszymi zmysłami. Nieco podobnie jest z produktami pracy, którym obfitość nie przysparza trwałości[80].

23.19 Arendt: bezświatowe społeczeństwo konsumentów, cz. 2

I jeszcze jedno:

> Ideały *homo faber*, wytwórcy świata [czyli tego ze sfery wytwarzania – *J.K.-K.*], którymi są trwałość, stabilność i stałość, zostały poświęcone na rzecz obfitości, ideału *animal laborans*. Żyjemy w społeczeństwie pracowników [*laborers*], ponieważ tylko czynność pracy, nieodłącznie nacechowana płodnością, może powodować obfitość; wytwarzanie zmieniliśmy w pracę, dopóty rozbijając je na drobne cząsteczki, dopóki dawało się dzielić, aż osiągnięty został wspólny mianownik najprostszego wykonywania [*performance*], wszystko po to, ażeby ludzkiej sile roboczej – która jest częścią przyrody, a może nawet najpotężniejszą spośród sił przyrody – usunąć z drogi przeszkodę, jaką jest „nienaturalna" i czysto światowa stabilność rzeczy wytworzonych przez człowieka[81].

Potem Arendt dodaje, że „[c]okolwiek czynimy, robimy to rzekomo ze względu na «zarabianie na życie»"[82], a to, co nie służy temu celowi, to jest

[80] Tamże.

[81] Tamże, s. 138–139 (rozdz. 3, p. 16). Oryginalne angielskie sformułowania w nawiasach kwadratowych na podstawie polskiego przekładu. Kloc-Konkołowicz pomijał je w nagraniu.

[82] Tamże, s. 139 (rozdz. 3, p. 17).

tylko nasze hobby[83]. A zatem z perspektywy Arendt można powiedzieć, że Marks słusznie przewidział społeczeństwo robotników pozbawionych ojczyzny[84] – no, u Arendt bardziej pozbawionych świata. Zapamiętajmy te dwie redukcje – najpierw zniknięcie owej możliwości działania wolnego, *praxis*, a potem też zanik tej przestrzeni, w której ta *praxis* mogła się dokonywać, czyli zniknięcie świata trwałych wytworów; i ostateczna redukcja – ograniczenie ludzkiej aktywności wyłącznie do pracy. Znika *praxis*, znika *poiesis*, zostaje *ponos*. Znika wolność, znika wytwarzanie jako produkcja owej przestrzeni dla wolności. Wszystko zostaje zredukowane do jednego mianownika pracy, a w ten sposób to, co polityczne i publiczne, ale także świat, zostaje zassane przez sferę życia biologicznego. Polityka i cały świat stają się funkcją życia biologicznego.

Jesteśmy zatem – powiada Arendt mocno – bezświatowym społeczeństwem konsumentów[85]. Jak mówiłem wcześniej, to jest taka prowokacja, że Arendt nas obraża – uważamy się za bardzo światowych ludzi, a ktoś nam mówi, że jesteśmy bezświatowym społeczeństwem konsumentów, to znaczy żyjemy tylko w przestrzeni pracy i konsumpcji biologicznego życia, nie mamy już świata, nie interesuje nas trwałość artefaktów tej przestrzeni, bo nie wiedzielibyśmy, co mamy z tej przestrzeni zrobić – gdyż, zdaniem Arendt, już nie umiemy tak manifestować tej wolności, jak robili to starożytni. Zredukowaliśmy się do egzemplarzy gatunku biologicznego. Ideał Marksa, że my mamy powrócić do naszej istoty gatunkowej, to znowu nie jest, zdaniem Arendt, żadna utopia, tak jak to zniesienie własności prywatnej, tylko to jest opis tego, co się z nami stało[86].

[83] Por. tamże, s. 139–141 (rozdz. 3, p. 17).

[84] Por. fragment *Manifestu Partii Komunistycznej* Marksa i Engelsa: „Robotnicy nie mają ojczyzny. Nie można im odebrać tego, czego nie mają. […]

Odosobnienia i przeciwieństwa narodowe między ludami zanikają coraz bardziej już z rozwojem burżuazji, wolnością handlu, rynkiem światowym, uniformizmem produkcji przemysłowej i odpowiadających jej warunków życia.

Panowanie proletariatu jeszcze bardziej spotęguje ich zanikanie" (Karol Marks, Fryderyk Engels, *Manifest Partii Komunistycznej*, b.tłum., w: ciż, *Dzieła*, t. 4, Książka i Wiedza, Warszawa 1962, s. 533).

[85] Por.: „Innymi słowy, proces gromadzenia bogactwa, taki jaki znamy, pobudzany przez proces życiowy i pobudzający z kolei życie ludzkie, jest możliwy tylko pod warunkiem złożenia w ofierze świata i samej światowości człowieka" (Hannah Arendt, *Kondycja ludzka…*, s. 277 [rozdz. 6, p. 35]).

[86] Por.: „Gdy ludzkość będzie już w pełni «uspołeczniona» i jej wyłącznym celem będzie udzielanie gościny procesowi życia – a ten ideał, przyświecający teoriom Marksa, nie jest, niestety, całkowitą utopią – różnica między pracą i wytwarzaniem zupełnie by zanikła; wszelkie wytwarzanie stałoby się pracą, ponieważ wszystkie rzeczy byłyby rozumiane nie w ich światowej, obiektywnej jakości, lecz jako rezultaty żywej siły roboczej i funkcje procesu życia" (tamże, s. 98–99 [rozdz. 3, p. 11]). Wtrącenie Kloca-Konkołowicza o utopijności zniesienia własności prywatnej odnosi się do sceptycyzmu Arendt względem tego postulatu,

My rzeczywiście powróciliśmy do naszej istoty gatunkowej w sensie redukcji aktywności ludzkich do wiecznego kołowrotu życia ludzkiego.

23.20 Arendt: krytyka kultury masowej

Co do wszystkich tych spraw, to można powiedzieć, że Marks miał rację, choć to, co jego cieszy, to Arendt martwi, i na odwrót. Natomiast iluzją Marksa było jego przekonanie, że ta droga jest drogą do odtworzenia pięknych Aten Peryklesa, o których sobie wcześniej mówiliśmy, w warunkach nowoczesności, ale tak, żeby ta piękna wolność, która tam się urzeczywistniła, nie wspierała się już na barkach niewolników[87]. Według Arendt ta iluzja tkwi w przekonaniu, że ten piękny ideał zostanie osiągnięty dzięki uwolnieniu siły roboczej, która będzie mogła zasilić wyższe kulturotwórcze czynności. Tymczasem, wbrew oczekiwaniom Marksa – mówi Arendt – zaoszczędzony czas *animal laborans* poświęca wyłącznie na dalszą konsumpcję[88].

Dlaczego miałoby być inaczej? To właśnie tutaj Hannah Arendt mówi o kulturze masowej[89]. Mówiłem o pewnych czasem pojawiających się zbieżnościach Arendt ze szkołą frankfurcką, z jej pierwszym pokoleniem – i tu akurat Arendt znowu nie odbiega tak daleko od tej krytyki kultury masowej[90]. Czas wolny, zaoszczędzony na zautomatyzowanej, uproszczonej pracy, wcale nie zasila żadnych wyższych aktywności kulturowych, lecz jest przeznaczany na dalszą konsumpcję. Tylko tym razem towarem konsumowanym nie są już te towary, które bezpośrednio podtrzymują nasze biologiczne życie i przeżycie, tylko są to na przykład dzieła kultury masowej – jako towary. To jest właśnie ten „przemysł kulturalny" – jak to nazwali autorzy *Dialektyki oświecenia*[91] – kultura masowa. Arendt mówi, że naiwnością jest sądzić, że owo zwierzę pracujące, ten pracownik, kiedy będzie miał czas wolny, to rzeczywiście przeznaczy go

któremu daje wyraz wielokrotnie w *Kondycji ludzkiej* (por. tamże, np. s. 74–75 [rozdz. 2, p. 8], s. 77–79 [rozdz. 2, p. 9] i s. 121–122 [rozdz. 3, p. 15]).

[87] Por.: „Bezklasowe i bezpaństwowe społeczeństwo Marksa nie jest utopią. […] ideały te pojmowane były przez Marksa zgodnie z demokracją ateńską, z tą różnicą, że w społeczeństwie komunistycznym przywileje wolnych obywateli miały objąć wszystkich" (tamże, s. 144 [rozdz. 3, p. 17], przyp. 82).

[88] Por.: „Wzorem przyświecającym owej nadziei Marksa były bez wątpienia Ateny Peryklesa, które w przyszłości […] stałyby się rzeczywistością dla wszystkich. W sto lat po Marksie wiemy już, jak złudne było to rozumowanie; zaoszczędzony czas *animal laborans* poświęca wyłącznie na konsumpcję, przy czym im więcej mu zostaje wolnego czasu, tym bardziej rośnie zachłanność i nienasycenie jego apetytów" (tamże, s. 147 [rozdz. 3, p. 17]).

[89] Por. tamże.

[90] Chodzi o krytykę kultury masowej zaprezentowaną przez szkołę frankfurcką.

[91] Por. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, IFiS PAN, Warszawa 1994, rozdz. „Przemysł kulturalny", s. 138–188.

na cokolwiek innego niż na jakąś inną formę konsumpcji. Tylko konsumpcja jest tym sposobem życia, który jest mu dostępny[92].

23.21 Arendt krytyka Marksa, cz. 5: dwie marksowskie aporie

Źródłami tej iluzji, tej naiwności Marksa, który sądził, że dzięki obfitości dóbr i nieustannemu potęgowaniu mocy produkcyjnej ludzi uda się odtworzyć Ateny Peryklesa dla wszystkich, są dwie aporie, o których pisze Arendt. Pierwsza trudność polega na niejasności, która się, jej zdaniem, ciągnie przez twórczość Marksa. Chodzi o pytanie: czy to praca ma zostać uwolniona, czy my mamy zostać uwolnieni od pracy?[93] Czy chodzi zatem o tę ideę młodego Marksa, aby praca była wykonywana w sposób wolny i bez przymusu? Mówiliśmy o tym[94]: to są te cytaty z *Ideologii niemieckiej*, że emancypacja pracy ma wyglądać tak, że rano łowię ryby, po obiedzie zajmuję się krytyką literacką, a wieczorem robię jeszcze coś innego[95] – że praca nie jest wykonywana z przymusu, nie jest efektem konieczności, lecz ma być wyrazem pewnej wolności. Czy zatem praca ma się stać wolna? Czy może my mamy się stać wolni od pracy? Tak to jest w *Kapitale*: królestwo wolności zaczyna się tam, gdzie kończy się królestwo konieczności, a zatem również właśnie koniecznej pracy?[96] Emancypacja pracy czy emancypacja od pracy? Jak państwo wiedzą, u Marksa rzeczywiście nie jest to do końca jasne, zmienia się, on się trochę waha.

Z tym wiąże się drugi problem, a mianowicie: gdyby rzeczywiście tym ostatecznym dictum Marksa było nie tyle uwolnienie samej pracy czy jej eman-

[92] Por.: „Przyroda widziana oczyma *animal laborans* jest wielkim dostawcą wszelkich «dóbr» […]" (Hannah Arendt, *Kondycja ludzka…*, s. 148 [rozdz. 3, p. 17]).

[93] Por. tamże, s. 115–116 (rozdz. 3, p. 14).

[94] Por. wykład 21 z 12.05.2020, punkt 21.7.

[95] Por.: „w społeczeństwie komunistycznym […] społeczeństwo reguluje ogólną produkcję i przez to właśnie umożliwia mi robienie dziś tego, a jutro owego, pozwala mi rano polować, po południu łowić ryby, wieczorem paść bydło, po jedzeniu krytykować, słowem, robić to, na co mam akurat ochotę, nie robiąc przy tym wcale ze mnie myśliwego, rybaka, pasterza czy krytyka" (Karol Marks, Fryderyk Engels, *Ideologia niemiecka. Krytyka najnowszej filozofii niemieckiej w osobach jej przedstawicieli – Feuerbacha, B. Bauera i Stirnera, tudzież niemieckiego socjalizmu w osobach różnych jego proroków*, tłum. Kazimierz Błeszyński, Salomon Filmus, w: ciż, *Dzieła*, t. 3, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 35 [t. 1, I, A, 1]).

[96] Por.: „Królestwo wolności zaczyna się faktycznie dopiero tam, gdzie kończy się praca, którą dyktuje nędza i celowość zewnętrzna […]. […] Poza jego [królestwa konieczności – *red.*] granicami rozpoczyna się rozwój sił ludzkich jako cel sam w sobie, prawdziwe królestwo wolności" (Karol Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. III, w: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 25, cz. 2, tłum. Edward Lipiński, Julian Maliniak, Książka i Wiedza, Warszawa 1984, s. 560–561 [dz. 7, rozdz. 48, III]).

cypacja, tylko raczej uwolnienie człowieka od pracy, jak można by to z kolei pogodzić z ujmowaniem przez Marksa człowieka jako istoty jednak pracującej, która przez proces pracy tworzy też sama siebie? Jeśli Marks definiuje człowieka jako *animal laborans*, jako istotę pracującą, dla której praca jest czymś istotnym, a jednocześnie chce go ostatecznie uwolnić od konieczności pracy, to co to znaczy? To znaczy, że chce uwolnić ową istotę od jej najbardziej własnej, decydującej o niej siły. Można powiedzieć: chce ją pozbawić jej istoty. To jest istotny problem. Jeszcze dodatkowo Arendt zadaje to pytanie: dlaczego pozbawiony zajęcia *animal laborans* miałby się nagle stać jakąś istotą wolną?

W tym kontekście przytoczę jeszcze jeden cytat:

> Faktem jest, że na wszystkich etapach swojej pracy [czy swojej twórczości – *J.K.-K.*] definiuje on [Marks – *J.K.-K.*] człowieka jako *animal laborans*, a następnie wiedzie go ku społeczeństwu, w którym owa najpotężniejsza i najbardziej ludzka siła przestała być konieczna. Zostaje nam dość rozpaczliwy wybór pomiędzy produktywnym niewolnictwem i bezproduktywną wolnością[97].

Produktywne niewolnictwo albo bezproduktywna wolność. Bezproduktywna, dlatego że ten moment uwolnienia człowieka od konieczności pracy wcale nie jest momentem, w którym człowiek angażuje się w to, co publiczne, odtwarza ową wolność Aten Peryklesa. Nie, on ten czas wolny nadal poświęca – mówi Arendt – na konsumpcję, bo niczego innego robić nie potrafi. Dlatego przeciwstawienie między pracą a wytwarzaniem przechodzi ostatecznie w przeciwstawienie między pracą a rozrywką, zabawą[98]. Jak nie pracujemy, to co robimy? Bawimy się. Oddajemy się rozrywce. Ale po co? Po to, żeby jeszcze lepiej pracować. Po co się wysyła pracownika na urlop? Żeby wypoczął i pracował jeszcze lepiej. Nie mówiąc o tym, że wiele osób organizuje sobie urlop i ten czas wolny tak, że… No właśnie, *zorganizować* sobie urlop, *zorganizować* sobie czas wolny – przecież wszyscy państwo to wiedzą, tysiące filmów i komedii na ten temat powstało, że *animal laborans* nawet nie potrafi odpocząć, ponieważ nawet czas wolny organizuje sobie tak, jak pracę. Jedzie na urlop, to musi pewne rzeczy wykonać, musi odhaczyć wszystkie atrakcje, bo inaczej jest w stresie.

---

[97] Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*…, s. 116 (rozdz. 3, p. 14).

[98] Por.: „Ta sama tendencja do obniżania poziomu wszelkich poważnych czynności przez nadawanie im statusu zarabiania na życie widoczna jest w obecnie powstających teoriach pracy, które niemal jednogłośnie definiują pracę jako przeciwieństwo zabawy. W rezultacie wszelkie poważne czynności, bez uwzględnienia ich owoców, zwie się pracą, a każdą czynność, która nie jest konieczna dla jednostkowego życia lub dla procesu życiowego społeczeństwa, podciąga się pod kategorię zabawy" (tamże, s. 139 [rozdz. 3, p. 17]).

W tym filozoficznym sensie jesteśmy bezświatowi, bo ani nie mamy już tej przestrzeni, czyli tych trwałych przedmiotów, artefaktów – w ogóle się o nie nie troszczymy – ani nie wiemy, co w niej robić. Staliśmy się niejako jednowymiarowi. Jesteśmy ograniczeni tylko i wyłącznie do pracy i konsumpcji. Na tym się nasza perspektywa, horyzont kończy. To właśnie znaczy, że staliśmy się bezświatowi – bo od tego wyszliśmy.

23.22 Polemika ze stanowiskiem Arendt

Podsumowanie jest chyba niepotrzebne, jako że wiemy już, jaką wizję tego odejścia od perspektywy wolności, od perspektywy światowości Arendt chciała nam przedstawić. To, co można zarzucić tej koncepcji, to przede wszystkim to, że ta koncepcja jest oparta na wglądach, które mają niezwykle dogmatyczny charakter – to są antropologiczne albo fenomenologiczne *wglądy w istotę*. To jest bardzo charakterystyczne, że Arendt pisze na przykład w taki sposób: „kondycja ludzka jest taka" i stawia dwukropek, po którym następuje objawienie; albo powiada: „wolność jest taka, a konieczność jest taka, a wolność nie może nigdy współistnieć z pracą". Tam w ogóle nie ma nawet potrzeby, aby coś wyjaśniać, ponieważ najczęściej u Arendt to jest oparte na takim – jak sądzę – poczuciu.

Jest u Arendt też powoływanie się na autorytet. Na przykład: „już Arystoteles pisze, że…". No i oczywiście: jak on tak napisał, to wiadomo, że tak jest, i to nie tylko w czasach, kiedy on pisał, ale również dzisiaj. Jeśli Arystoteles uznał, że państwo jest takie, to wiadomo, że ono takie jest – o czym tu dyskutować?

Albo jest więc powołanie się na autorytet, albo jest taki rodzaj ejdetycznego wglądu w istotę, który ma quasifenomenologiczny charakter: „wszyscy wiemy, że wolności nie da się pogodzić w żaden sposób z koniecznościami życiowymi. Przecież to jest jasne, każdy to widzi" – oczywiście w tym ejdetycznym widzeniu.

Ten dogmatyzm może irytować i prowadzi też do tego, że wszystkie te wglądy mają charakter absolutnie ahistoryczny. Jak się raz dokona takiego wglądu, to właściwie przebieg dziejów jest nieistotny. I tutaj ja mam poczucie, że to jest – niestety – u Arendt pozostałość wpływów heideggerowskich. U Heideggera też jest bardzo dużo mowy o historii, ale w gruncie rzeczy tam w ogóle nie ma historii – tam są dzieje. Tak jak u Heideggera są dzieje zapomnienia bycia[99], tak mam wrażenie, że tę koncepcję Arendt można by uznać za dzieje zapomnienia wolności. W gruncie rzeczy jej filozofia to opowieść

[99] Por. Martin Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. Bogdan Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 3, por. także Bogdan Baran, *Przedmowa*, w: tamże, s. XXV.

o dziejach zapomnienia wolności i dziejach zanikania świata. W tym sensie to ma taki heideggerowski posmak. O historii pewnie jest u Arendt więcej – oczywiście celowo trochę przerysowuję. Sam wspominałem o książce *O rewolucji*[100], Arendt jest zresztą – jak mówiłem – erudytką, przytacza mnóstwo faktów historycznych. Tu nie chodzi nawet o odniesienia do historii, tylko o to, że ta myśl filozoficzna nie jest wpleciona w proces historyczny. Chyba nawet w ogóle nie ma być w niego wpleciona, bo ten proces jest postrzegany jednak jako rodzaj degradacji kluczowych pojęć, takich jak: wolność, przestrzeń publiczna, działanie i tak dalej.

A zatem nie ma w niej miejsca także dla tych realnych procesów społecznych, czy to emancypacji pracy, czy wyłaniania się różnych form narzędziowości, automatyzacji, podnoszenia efektywności pracy. To jest bardzo ciekawy wątek. Cały ten wymiar narzędziowo-mechaniczny, wszystkie te rozważania… Jak państwo pamiętają, gdy mówiliśmy o Heglu[101], dość istotną rolę odgrywała u niego myśl o mechanizacji, automatyzacji, w ogóle ta idea maszyny, która zastępuje człowieka w pracy. Arendt w pewnym momencie odnosi się do kwestii pojawiania się maszyn, które sprawiają, że praca staje się mniej uciążliwa i człowiek jest w niej zastępowany. Ktoś mógłby powiedzieć: ojej, to jest poważny problem dla teorii, która opiera się na przekonaniu, że praca jest czymś związanym ze znojem, trudem, *ponos*, że tego się już nie da właściwie nigdy zmienić, że ona jest upokarzająca, hańbiąca i przez to nie da się jej pogodzić z wolnością – a tu nagle praca jest wykonywana za nas. A co Arendt odpowiada? – Tym gorzej, jak tak się dzieje. Dlaczego? Ponieważ właśnie dopóki praca była uciążliwa i bolesna, dopóty lepiej nam uświadamiała różnice między koniecznością a wolnością. Jak teraz przez te okropne narzędzia, mechanizmy i automaty praca stanie się mniej uciążliwa, to to nie znaczy, że my będziemy bardziej wolni. Nie, my mniej będziemy uświadamiać sobie różnicę między koniecznością a wolnością[102]. Jeśli to nie jest karkołomna próba uratowania swojej tezy za wszelką cenę, to nie wiem, co nią jest.

Z takiej perspektywy heglowsko-marksowskiej pytanie pod adresem Arendt brzmi: dlaczego ona nie bierze pod uwagę historycznych i społecznych procesów przemian, zmiany samego charakteru pracy, przesunięcia się pewnych akcentów i możliwości zmiany także relacji między wolnością, koniecznością, uznaniem, pracą – dlaczego tych wszystkich relacji nie ma? Arendt odpowiada zawsze tak samo: bo te relacje i tak nie prowadzą do niczego dobrego, bo z perspektywy – oczywiście – klasycznego modelu jest jasne, że skoro

[100] Por. wykład 22 z 19.05.2020, punkt 22.1, przyp. 4.

[101] Por. wykład 19 z 30.03.2021, uzupełnienie 19.22*; w kwestii negatywnych skutków mechanizacji pracy por. tamże, punkt 19.25.

[102] Por. Hannah Arendt, *Kondycja ludzka…*, s. 133–134 (rozdz. 3, p. 16).

jesteśmy podmiotami pracującymi, to nie możemy być wolni. Trochę można by odnieść do niej, *mutatis mutandis*, pewną uwagę. Jakiś czas temu mówiliśmy o *Dialektyce oświecenia* – tam autorzy, Horkheimer i Adorno, w pewnym momencie napisali takie zastanawiające zdanie, że to, co mają do zarzucenia oświeceniu, to jest to, że jego wynik jest z góry przesądzony[103] – to jest straszne. W przypadku filozofii Arendt jest trochę tak, że to wszystko jest bardzo ciekawe, w wielu miejscach pasjonujące, przekonujące, ale w pewnym sensie, już jak otwieramy tę książkę i czytamy pierwsze strony, to z góry wiemy, jaki będzie wynik. Jasne jest, że skoro wolność jest radykalnie przeciwstawiona koniecznościom życiowym, to my jako ludzie, którzy wszyscy żyjemy w warunkach konieczności zaspokajania tych potrzeb życiowych, nie możemy być wolni. Wszystko, co jest poza tym w tej książce, jest tylko przeprowadzeniem dowodu. Jak się na to w ten sposób spojrzy, to można być zawiedzionym, że ten wynik jest z góry znany i nic właściwie nie może nas zaskoczyć. No, ale dobrze, nie znęcajmy się tak nad tą koncepcją, bo niewątpliwie jest ona niezwykle inspirująca, także dla współczesnych rozważań – w obrębie czy filozofii polityki, czy filozofii społecznej. Z pewnością warto ją znać i rozumieć.

Tyle jeśli chodzi o Arendt. Gdy przytaczałem fragmenty z Arystotelesa, pojawił się wątek sprawiedliwości – bardzo istotny dla *polis*, dla życia politycznego człowieka. Chciałbym powiedzieć, że to bardzo dobrze, że ten wątek się pojawił, ponieważ za tydzień zaczniemy z kolei spotkanie z *Teorią sprawiedliwości* Johna Rawlsa[104]. Jak państwo wiedzą, powoli zbliżamy się już do końca tego wykładu, więc nie jest wykluczone, że koncepcja Johna Rawlsa będzie ostatnią, którą będziemy mieli okazję się zająć. Za dzisiaj państwu serdecznie dziękuję!

[103] Por.: „W pojęciu negacji określonej Hegel uwydatnił element różniący oświecenie od pozytywistycznego rozkładu – do którego sam Hegel oświecenie zaliczał. Hegel zresztą, absolutyzując świadomy rezultat całego procesu negacji – totalność systemu i dziejów – pogwałcił zakaz i sam popadł w mitologię. Los ten spotkał nie tylko heglizm jako apoteozę postępującego myślenia, ale także samo oświecenie […]. Albowiem oświecenie jest totalitarne jak każdy dowolny system. Nieprawdą oświecenia nie jest to, co odwiecznie zarzucali mu jego romantyczni wrogowie: metoda analityczna, powrót do elementów, rozkładanie rzeczywistości przez refleksję – ale to, że wynik procesu jest dlań z góry rozstrzygnięty" (Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektyka oświecenia…*, s. 40). Szerzej na temat *Dialektyki oświecenia* por. wykład 21 z 12.05.2020, punkt 21.8 i n.

[104] Por. wykłady 24 z 02.06.2020 i 25 z 09.06.2020.

wykład 24 Rawls (I) 02.06.2020

24.1 Rawls: wprowadzenie – 24.2 Rawls: cel Teorii sprawiedliwości *– 24.3 Rawls: definicja społeczeństwa – 24.4 Rawls: sprawiedliwość jako bezstronność – 24.5 Rawls: zasłona niewiedzy, cz. 1 – 24.6 Habermasa polemika z Rawlsem, cz. 1 – 24.7 Rawls: charakterystyka sytuacji pierwotnej – 24.8 Rawls: dwie zasady sprawiedliwości, cz. 1 – 24.9 Rawls: uzasadnienie zasłony niewiedzy – 24.10 Rawls: zasada refleksyjnej równowagi – 24.11 Rawls: krytyka utylitaryzmu, cz. 1 – 24.12 Rawls: teorie teleologiczne a deontologiczne, cz. 1 – 24.13 Nozicka metafora utylitarystycznego monstrum – 24.14 Rawls: teorie teleologiczne a deontologiczne, cz. 2 – 24.15 Rawls: dwie zasady sprawiedliwości, cz. 2 – 24.16 Rawls: problem zawiści – 24.17 Rawls: sprawiedliwość podstawowej struktury społeczeństwa – 24.18 Rawls: dystrybucja dóbr społecznych – 24.19 Rawls: otoczenie sprawiedliwości – 24.20 Rawls: pięć kryteriów dopuszczalnych koncepcji sprawiedliwości – 24.21 Rawls: zasłona niewiedzy, cz. 2*

Witam państwa bardzo serdecznie na kolejnym i jednym z ostatnich wykładów z filozofii społecznej w trybie online, do którego zmusiły nas niecodzienne okoliczności[1].

24.1 Rawls: wprowadzenie

Chciałbym ten i kolejny wykład poświęcić ważnej koncepcji, można powiedzieć klasyce współczesności, to znaczy teorii sprawiedliwości Johna Rawlsa. John Rawls był autorem wielu ważnych książek, takich jak *Liberalizm polityczny*

[1] Kloc-Konkołowicz odnosi się do okresu przymusowej izolacji podczas pandemii COVID-19. Jak się okazało, wykłady o Rawlsie nie były ostatnimi, które zostały wygłoszone w formie zdalnej. Por. *Przedmowa*, s. 9, 14 i n.

z roku 1993[2] czy też *Prawo ludów* z roku 1999[3]. Skupimy się jednak na opublikowanej w 1971 roku *Teorii sprawiedliwości*, dlatego że z różnych powodów jest to dzieło przełomowe. Ono ożywiło na nowo zainteresowanie filozofią polityczną, filozofią społeczną. Pojawiło się, można powiedzieć, w momencie, kiedy wydawało się, że tutaj już wszystkie karty zostały rozdane, że są już wytyczone rowy i okopy, w których wszyscy się teoretycznie okopali po obu stronach, że już mniej więcej wiadomo, jakiego rodzaju broni różne strony używają. Aż tu nagle pojawia się John Rawls, który nie zważając na całą tę zawikłaną dyskusję, wdziera się właśnie z tą swoją teorią sprawiedliwości, nawiązując bezpośrednio do koncepcji, o których wiele tutaj mówiłem, w czasie, kiedy jeszcze ten wykład nie był wykładem internetowym, tylko odbywał się normalnie w sali[4], mianowicie do tradycji umowy społecznej.

Nawiązując do tej tradycji, Rawls próbuje zbudować na podstawie pewnych intuicji, wyrażonych, jak twierdzi, właśnie w koncepcjach umowy społecznej, swoją własną teorię sprawiedliwości. To dzieło miało na tyle przełomowy i nowatorski charakter, że większość autorów, którzy w czasach Rawlsa i po nim zajmowali się filozofią polityczną czy społeczną, czuło się zobligowanych, żeby odnieść się w taki czy inny sposób do jego koncepcji. W jakiejś mierze ten fenomen podsumował Robert Nozick, który w swoim dziele *Anarchia, państwo, utopia* wiele razy krytycznie odnosi się do koncepcji Johna Rawlsa. Można powiedzieć, że czasami wręcz złośliwie wytyka mu pewne rzeczy, ale jednocześnie oczywiście chyli przed nim czoła i powiada, że wszyscy filozofowie polityki powinni teraz – czyli po ukazaniu się *Teorii sprawiedliwości* – albo pracować na gruncie tej teorii, albo uzasadnić, dlaczego tego nie robią[5]. To dość karkołomne wezwanie – że jeśli ktoś nie działa na jej gruncie, to musi uzasadnić, dlaczego. Jak sądzę, Nozick chciał w ten sposób wyrazić uznanie dla tego dzieła.

24.2 Rawls: cel *Teorii sprawiedliwości*

Jaki jest więc deklarowany przez Rawlsa cel *Teorii sprawiedliwości*? Jest to polemika z alternatywnymi koncepcjami sprawiedliwości, z koncepcjami intuicjonistycznymi, z perfekcjonizmem, ale zwłaszcza i przede wszystkim – to jest chyba

[2] John Rawls, *Liberalizm polityczny*, tłum. Adam Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

[3] John Rawls, *Prawo ludów*, tłum. Michał Kozłowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.

[4] Treść niniejszego wykładu została opracowana na podstawie nagrania z roku akademickiego 2019/20, podczas którego rozpoczęła się pandemia COVID-19.

[5] Por.: „Filozofowie polityki muszą teraz albo pracować na gruncie teorii Rawlsa, albo wyjaśnić, dlaczego tego nie robią" (Robert Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. Paweł Maciejko, Michał Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 218).

tutaj najistotniejszy wątek polemiczny – z utylitarystyczną koncepcją moralną i utylitarystyczną koncepcją społeczeństwa i państwa, oraz próba wydobycia alternatywnej wobec niej koncepcji sprawiedliwości, jaka zawiera się implicite w tradycji umowy społecznej. Ten deklarowany cel zostaje sformułowany następująco: chodzi o wydobycie cech strukturalnych „alternatywnej koncepcji sprawiedliwości, jaka zawiera się *implicite* w tradycji umowy społecznej"[6]. Sięga więc Rawls bezpośrednio do tradycji umowy społecznej, której poświęciliśmy tu sporo miejsca, i powiada, że są w niej zawarte pewne intuicje, które teraz trzeba wydobyć, przenieść na wyższy poziom abstrakcji i w ten sposób skonstruować teorię sprawiedliwości. Dlatego zresztą Rawls, który był filozofem skromnym, aczkolwiek znaczącym – może właśnie dlatego, że znaczącym, to skromnym – powiada, że tak naprawdę nie może sobie rościć pretensji do oryginalności wysuwanych tez, ponieważ są one tylko uogólnieniem właśnie owych klasycznych koncepcji umowy społecznej, zwłaszcza Locke'a, Rousseau i Kanta[7] (to jest taka święta trójca tradycji umowy społecznej, która nieustannie powraca w tej książce). Chodzi zatem o to, aby wydobyć z ich teorii pewne intuicje, wynieść je na wyższy poziom abstrakcji i w ten sposób stworzyć teorię sprawiedliwości, którą Rawls nazywa też koncepcją „sprawiedliwości jako bezstronności"[8]. Tak na polski przetłumaczono sformułowanie *justice as fairness*; wydaje mi się, że to jest dobre tłumaczenie, uchwytujące pewną istotną treść czy rdzeń tej koncepcji.

24.3 Rawls: definicja społeczeństwa

Zaraz wyjaśnimy, na czym ta sprawiedliwość jako bezstronność polega, co to jest ta bezstronność i czyja ona jest. Na razie trzeba sobie jasno powiedzieć, że Rawls chce mówić o sprawiedliwości społecznej. On zdaje sobie sprawę z tego, że sprawiedliwość to jest pewnego rodzaju cnota, która może być cnotą jednostek, indywiduów, ale może być też cnotą całych wspólnot ludzkich,

[6] John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. Maciej Panufnik, Jarosław Pasek, Adam Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 5 (*Przedmowa*). Kloc-Konkołowicz posługuje się polskim wydaniem *Teorii sprawiedliwości* z 1994 r., dla którego podstawą był tekst pierwszego wydania dzieła Rawlsa z 1971. W 1999 r. Rawls opublikował nowe wydanie (*revised edition*) *Teorii sprawiedliwości*, które różniło się od pierwotnej wersji. Polski przekład nowego wydania zawiera zarówno zmiany wprowadzone przez Rawlsa, jak i nieznacznie inną redakcję językową tłumaczenia (por. tenże, *Teoria sprawiedliwości. Wydanie nowe*, tłum. Maciej Panufnik, Jarosław Pasek, Adam Romaniuk, Sebastian Szymański, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009). W niniejszych wykładach wszystkie kolejne przywołania *Teorii sprawiedliwości* odnoszą się do wydania z 1994 r.

[7] Por. John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*…, s. 4 (*Przedmowa*).

[8] Por. tamże, s. 12 (rozdz. 1).

czyli społeczeństw, i tylko o takiej społecznej czy kolektywnej sprawiedliwości chce mówić[9]. Ponieważ odnosi się do społeczeństwa, to warto przytoczyć także jego definicję tego pojęcia, której pewne elementy będą nieustannie powracać na różnych etapach rozwijania tej koncepcji. Rawls pisze:

> Załóżmy dla uzgodnienia pojęć, że społeczeństwo jest mniej lub bardziej samowystarczalnym stowarzyszeniem osób, które we wzajemnych relacjach uznają pewne reguły postępowania za wiążące i na ogół je respektują. Przypuśćmy dalej, że reguły te wyznaczają system kooperacji, zaprojektowany z myślą o pomnożeniu dobra jego uczestników. Zatem, mimo że społeczeństwo jest zbiorowym przedsięwzięciem mającym na względzie wzajemne korzyści, jest zazwyczaj naznaczone zarówno wspólnotą interesów, jak i konfliktem. […]
> Zauważmy, że dla uznania społeczeństwa za dobrze urządzone nie wystarcza to, że służy li tylko pomnażaniu dobra swych członków; musi być ponadto efektywnie regulowane powszechną koncepcją sprawiedliwości[10].

Od razu mamy tutaj zatem różne, bardzo istotne rozstrzygnięcia. Przede wszystkim społeczeństwo jest pewnym systemem kooperacji, ale fenomen kooperacji to nie jest jedyna charakterystyczna dla niego płaszczyzna. Mamy tutaj także do czynienia z pewnym potencjałem konfliktu. Skoro jest kooperacja, to jest także potencjał konfliktu. Konflikty mogą dotyczyć zasobów, pozycji, bogactwa, wpływów, statusu społecznego, dystrybucji, redystrybucji dóbr i tak dalej. Mamy zatem kooperację, mamy potencjał konfliktu i – to jest bardzo ważne – to społeczeństwo ma być też efektywnie regulowane pewną koncepcją sprawiedliwości.

Jak rozmawialiśmy sobie o arendtowskiej koncepcji kryzysu przestrzeni publicznej i prywatnej, pozwoliłem sobie na taką małą wycieczkę w kierunku Arystotelesa[11]. To była właściwie taka dygresja tylko na marginesie, ale tam wtedy sporo mówiliśmy o ważnym elemencie koncepcji arystotelesowskiej, mianowicie o przekonaniu, że *koinonia politike*, pewna wspólnota polityczna między istotami ludzkimi, jest nie tylko stowarzyszeniem służącym pomnażaniu dóbr, potęgowaniu korzyści jednostek, które w tej wspólnocie uczestniczą, ale jest wspólnotą istot zdolnych do mówienia, a zatem także zdolnych do formułowania pewnych przekonań co do tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe[12]. Można więc powiedzieć, że to jest punkt pewnej styczności między Rawlsem

[9] Por.: „Jak prawda w systemach wiedzy, tak sprawiedliwość jest pierwszą cnotą społecznych instytucji" (tamże, s. 13 [rozdz. 1, § 1]).

[10] Tamże, s. 14–15 (rozdz. 1, § 1).

[11] Por. wykład 23 z 26.05.2020, punkt 23.2.

[12] Por. tamże, punkt 23.8.

a Arystotelesem – sięgnięcie do pewnej arystotelesowskiej intuicji, że wspólnota polityczna to nie jest tylko system kooperacji. Proszę zobaczyć, to jest bardzo ciekawe, bo są takie radykalne koncepcje, jak Nozicka[13], z takim myśleniem, że właściwie system kooperacji społecznej można wyprowadzić z działania jakichś hipotetycznych agencji ochrony, że w gruncie rzeczy chodzi tu o zaspokajanie pewnych potrzeb, jak na przykład potrzeba bezpieczeństwa, czy jakieś utylitarystyczne koncepcje, gdzie po prostu mówi się o pewnej wspólnocie ludzi dla podniesienia możliwości kooperacji, gromadzenia dóbr, potęgowania korzyści dzięki wzajemnej współpracy. Rawls natomiast wyraźnie powiada: to nie wystarczy – do zdefiniowania społeczeństwa ta wspólnota kooperacyjna nie wystarczy. Społeczeństwo jest, jego zdaniem, zawsze także wspólnotą kierowaną pewną koncepcją sprawiedliwości i tylko takie, które jest nią kierowane efektywnie, można nazwać, jak to robi Rawls, społeczeństwem dobrze urządzonym. Oczywiście powiada, że w rzeczywistości takich społeczeństw dobrze urządzonych zbyt wiele nie ma, i nie kryje także, że chodzi tu o pewien model normatywny[14]. Mamy zatem kooperację z pewnym potencjałem konfliktu w tle i koncepcję sprawiedliwości, która kieruje i tworzy normatywne ramy, umożliwiające ową kooperację między członkami społeczeństwa.

24.4 Rawls: sprawiedliwość jako bezstronność

Zdefiniowawszy społeczeństwo, próbuje Rawls wytłumaczyć, czym jest owa koncepcja sprawiedliwości jako bezstronności. Posługuje się takim porównaniem i powiada: ja, pisząc książkę, tworzę koncepcję zatytułowaną „Sprawiedliwość jako bezstronność", tak jakby ktoś napisał pracę, którą by zatytułował „Poezja jako metafora". Ten kto by napisał taką pracę, nie twierdziłby – mówi Rawls – że poezję da się do metafory zredukować czy że możemy tych pojęć używać synonimicznie, zamiennie[15]. To nie jest tak, że poezja to jest po prostu metafora, tylko ktoś, kto napisałby taką pracę, twierdziłby, że metafora jest jakimś centralnym elementem, kluczowym wymiarem wszelkiej poezji. Tak samo – mówi Rawls – ja nie chcę twierdzić, że pojęcie sprawiedliwości daje się zredukować do bezstronności, tak jak ją rozumiem, chcę tylko powiedzieć, że bezstronność jest, moim zdaniem, kluczowym wymiarem sprawiedliwości społecznej[16].

[13] Por. tamże, punkt 23.2.

[14] Por. John Rawls, *Teoria sprawiedliwości…*, s. 15 (rozdz. 1, § 1).

[15] Por. tamże, s. 25 (rozdz. 1, § 3).

[16] W notatkach do wykładu można znaleźć dodatkową uwagę w nawiasie: „To, co przedstawia Rawls, to nie jest «*The* theory of justice», tylko «*A* theory of justice»". Kloc-Konkołowicz miał zapewne na myśli, że użycie rodzajnika nieokreślonego wyrażało intencję Rawlsa, aby jego książkę traktować jedynie jako przedstawienie pewnej możliwej koncepcji sprawiedliwości.

Na czym zatem polega owa bezstronność, sprawiedliwość jako bezstronność? Otóż, jak się potem okaże, to jest bezstronność – można to tak paradoksalnie sformułować – którą konstruują strony pewnego procesu. Co to są za strony i co to jest za proces? Te strony to są racjonalni obywatele, a ten proces polega na wyborze pewnych zasad sprawiedliwości, które mają rządzić, kierować społeczeństwem. Wyboru tych zasad sprawiedliwości owi racjonalni obywatele dokonują w pierwotnej, wyjściowej sytuacji równości, która – mówi Rawls – jest w jego koncepcji odpowiednikiem tego stanu natury znanego nam z klasycznych teorii umowy społecznej. Tak jak autorzy tych koncepcji umowy społecznej wielokrotnie podkreślali, że ów stan natury nigdzie nie musiał historycznie istnieć, tak i tutaj ta sytuacja wyjściowa czy pierwotna to też jest czysto hipotetyczny twór, można powiedzieć kontrfaktyczny, służący tylko opisaniu pewnych warunków, w których dokonać można racjonalnego wyboru zasad sprawiedliwości rządzących społeczeństwem. Tak jak w tych klasycznych koncepcjach chodziło o przedstawienie istniejącego państwa tak, jakby wyłoniło się ono ze stanu natury mocą właśnie zawartej umowy, tak u Rawlsa mamy pokazać zasady sprawiedliwości efektywnie rządzące społeczeństwem tak, jakby zostały one wybrane przez owe podmioty w sytuacji pierwotnej.

Posłuchajmy, jak to sobie sam Rawls wykoncypował:

> W koncepcji sprawiedliwości jako bezstronności pierwotna sytuacja równości jest odpowiednikiem stanu natury w tradycyjnej teorii umowy społecznej. […] Rozumie się ją jako czysto hipotetyczną sytuację, skonstruowaną w celu wyprowadzenia pewnej koncepcji sprawiedliwości. Jedną z istotnych cech tej sytuacji jest to, że nikt nie zna swego miejsca w społeczeństwie, swojej pozycji ani społecznego statusu, nikt też nie wie, jakie naturalne przymioty i uzdolnienia, jak inteligencja, siła itd., przypadną mu w udziale. Przyjmę nawet, że strony umowy nie wiedzą nic o swoich koncepcjach dobra ani o swych indywidualnych predylekcjach. Zasady sprawiedliwości wybierane są za zasłoną niewiedzy. Uniemożliwia to uprzywilejowanie bądź upośledzenie kogokolwiek w wyniku działania przypadku lub wpływu społecznych okoliczności[17].

24.5 Rawls: zasłona niewiedzy, cz. 1

To jest bardzo ważny fragment, ponieważ pojawia się w nim pojęcie zasłony niewiedzy. Mamy więc wizję owej skonstruowanej sytuacji pierwotnej, podmiotów, które w tej sytuacji mają tak jakby dokonać wyboru zasad sprawiedliwości rządzących społeczeństwem, które będzie przez nie zamieszkiwane, i już w tym

[17] Tamże, s. 24 (rozdz. 1, § 3).

momencie Rawls powiada, że te zasady mają być wybierane „za zasłoną niewiedzy", czyli – jak przeczytaliśmy – przy wyłączeniu pewnych ważnych informacji dotyczących zarówno okoliczności, sytuacji społecznych, jak i samych podmiotów. Na tym polega to, że one są jednak pewnymi konstruktami: to nie są żywi ludzie, którzy już zawsze mają pewien status społeczny, znajdują się w takich, a nie innych relacjach, mają pewien status materialny, pewnego typu wykształcenie i tak dalej – tylko to są swego rodzaju konstrukty teoretyczne, które zostały właśnie ogołocone z poważnej porcji wiedzy, jaką realne podmioty społeczeństwa zawsze dysponują.

Pojęcie zasłony niewiedzy, *veil of ignorance* – takiego właśnie ogołocenia owych podejmujących decyzje ze sporej części informacji, jakimi normalnie dysponują – wywołało spore kontrowersje. To jest właśnie jeden z tych elementów teorii Rawlsa, który zawsze budził duży opór i różnego rodzaju dyskusje. Dlaczego? Bo od razu zapala nam się tutaj taka czerwona lampka. Nie tylko w jakichś teoriach czy koncepcjach, ale na co dzień uważamy, że osoba, która podejmuje decyzję, ma tym większą szansę na to, że ta decyzja jest rzeczywiście przemyślana i racjonalna, im większą ilością informacji dysponuje. Ten, kto chce podjąć decyzję, stara się zyskać jak najwięcej informacji o kontekście, w jakim ją podejmuje, na temat jej możliwych konsekwencji. Im więcej informacji mamy, tym bardziej racjonalna decyzja czy też tym większa szansa na to, że decyzja jest dobrze przemyślana i przyniesie pozytywne skutki. Tymczasem Rawls sugeruje, że decyzję – i to nie byle jaką, bo decyzję dotyczącą zasad rządzących społeczeństwem, w którym żyjemy – mamy podejmować za zasłoną niewiedzy, przy wyłączeniu bardzo wielu ważkich, istotnych informacji, nawet dotyczących nas samych. Nie wiemy, jaką pozycję zajmujemy w tym społeczeństwie, jaki jest nasz status. Nie wiemy nawet – jak się potem okazuje – jaka jest nasza koncepcja dobra. Wiemy, że jakąś posiadamy, ale nie wiemy jaką. Powstaje ważne pytanie, czy wybór za zasłoną niewiedzy jest rzeczywiście wyborem racjonalnym. Czy nie jest jednak bardziej racjonalny wybór dokonywany w świetle wszelkich dostępnych informacji?

24.6 Habermasa polemika z Rawlsem, cz. 1

Polemikę z tym elementem koncepcji Rawlsa podjął później między innymi Jürgen Habermas, który w bardzo ciekawych i toczonych przez lata polemikach[18] zarzucał Rawlsowi między innymi, że konstrukcja owego stanu

[18] Kulminacyjnym momentem dyskusji obu filozofów była ich polemika w 1995 r. na łamach „Journal of Philosophy". Przedruk argumentacji Habermasa, uzupełnionej o drugi tekst, napisany w konsekwencji lepszego zapoznania się z twórczością Rawlsa, można znaleźć w części drugiej następującej pozycji: Jürgen Habermas, *Uwzględniając Innego.*

wyjściowego jest niepotrzebna i myląca. Zgadzał się z Rawlsem co do tego, że zasady sprawiedliwości efektywnie rządzące społeczeństwem powinny być elementem pewnej debaty, ale – mówił – jest to realna debata demokratycznego społeczeństwa, w której uczestniczą podmioty zawsze już tak, a nie inaczej w tym społeczeństwie sytuowane, co nie znaczy, że niepotrafiące w ramach tej debaty odróżnić argumentów merytorycznych od swojego takiego czy innego zaangażowania, takiej czy innej perspektywy zdeterminowanej przez pewne konteksty społeczne, materialne, kulturowe i tak dalej. Niepotrzebne jest więc to konstruowanie wypranych z owej społecznej tożsamości podmiotów. Wystarczy publiczny dyskurs demokratycznego społeczeństwa. Nie rozstrzygając teraz tej kwestii, zapamiętajmy sobie, że ta zasada zasłony niewiedzy to jest taki pierwszy trudny moment. Ja zaraz jeszcze do tego wrócę, bo Rawls ma jednak ważne powody, żeby ją postulować, ale to rodzi pewnego rodzaju kwestie dość istotne i mogące stanowić pewne problemy dla tej teorii. Do tego jeszcze wrócimy.

24.7 Rawls: charakterystyka sytuacji pierwotnej

Na razie chciałbym powiedzieć, że Rawls próbuje następnie przedstawić, jakie są cechy uczestników tak naszkicowanej sytuacji pierwotnej czy wyjściowej[19]. Po pierwsze te podmioty są racjonalne, a po drugie są wzajemnie sobą niezainteresowane. W tym drugim warunku – zaznacza od razu Rawls – nie chodzi w żadnym wypadku o egoizm, lecz o pewną neutralność tych stron wobec siebie. Jakie jest tutaj uzasadnienie? Chodzi o pewne oszczędne założenia. Tak samo zresztą, jak może państwo pamiętają, było u Hobbesa[20] – mieliśmy właśnie to niepostulowanie, czy to w stanie natury, czy w tej sytuacji wyjściowej, zbyt daleko idących przesłanek dotyczących ludzkich postaw i zachowań. Oczywiście ktoś może przyjąć, że ludzie w owym stanie pierwotnym, stanie

Studia do teorii politycznej, tłum. Adam Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009. Przytoczone tutaj przez Kloca-Konkołowicza argumenty por. Jürgen Habermas, *Pojednanie przez publiczne użycie rozumu*, w: tenże, *Uwzględniając Innego…*, s. 69–71. Habermas zwraca uwagę na konstruktywistyczny charakter jednostek w teorii Rawlsa także w: Jürgen Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. Robert Marszałek, Adam Romaniuk, Scholar, Warszawa 2005, s. 73. Szczegółowe omówienie kontekstu polemiki Habermasa z Rawlsem por. James Gordon Finlayson, *The Habermas–Rawls Debate*, Columbia UP, New York 2019, s. 1–5.

[19] Termin stosowany przez Rawlsa to *original position*, w polskich przekładach oddawany jako „sytuacja pierwotna" (wyd. z 1994 r.) lub „początkowa" (wyd. z 2009 r.). Rawls jednak mówi też czasem np. o *initial situation*, co w tłumaczeniu jest oddane jako „sytuacja wyjściowa" (por. np. John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*…, s. 26 [rozdz. 1, § 3]).

[20] Por. wykład 2 z 27.10.2020, punkt 2.21.

wyjściowym czy stanie natury są życzliwi wobec siebie nawzajem czy może nawet altruistyczni, ale to jest daleko idące założenie i ten, kto je czyni, powinien wyjaśnić, uzasadnić, dlaczego to robi. Rawls stara się tutaj być oszczędny, ostrożny, nie wczytywać w podstawy tej swojej teorii zbyt mocnych przesłanek normatywnych. Powiada:

> unikać trzeba wprowadzania do niej [czyli do tej koncepcji – *J.K.-K.*] jakichkolwiek kontrowersyjnych pierwiastków etycznych. Sytuacja początkowa musi być scharakteryzowana przez postulaty powszechnie akceptowane[21].

Jednocześnie Rawls od razu mówi o tym drugim warunku, właściwie wymienionym tutaj jako pierwszy, czyli racjonalności owych podmiotów:

> racjonalność musi być interpretowana w jak najwęższym sensie [czyli tak jak tam były oszczędne założenia dotyczące tej relacji między podmiotami, tak tutaj racjonalność samych podmiotów jest ujęta w jak najwęższym sensie – *J.K.-K.*], standardowym dla teorii ekonomicznej, jako przedsiębranie środków najbardziej efektywnych do osiągnięcia zadanych celów[22].

Czyli mamy odpowiedź także na pytanie o racjonalność owych podmiotów. Jest to racjonalność w sensie ekonomicznym, czyli właśnie wybieranie najbardziej skutecznych środków do realizacji zadanych z góry celów. W tak przedstawionej sytuacji wyjściowej czy pierwotnej tak naszkicowane podmioty, racjonalne w tym wąskim, ekonomicznym sensie i wzajemnie sobą niezainteresowane w sensie pewnej neutralności, wybrałyby, zdaniem Rawlsa, nie utylitarystyczną zasadę użyteczności, która gwarantowałaby im maksymalizację uśrednionej satysfakcji, lecz dwie zasady, które Rawls następnie formułuje i proponuje. Mamy więc taką konstrukcję, w której Rawls powiada: chodzi o wybór zasad sprawiedliwości rządzących społeczeństwem dokonywany przez racjonalne podmioty. Takie właśnie podmioty, którym nie przypisujemy żadnych daleko idących postaw normatywnych, dokonałyby, kierując się ową racjonalnością, wyboru wcale nie intuicyjnie – wydawałoby się – narzucającej się zasady użyteczności społecznej, tylko proponowanych przeze mnie dwóch zasad.

24.8 Rawls: dwie zasady sprawiedliwości, cz. 1

Jakie są te dwie zasady sprawiedliwości? Rawls wstępnie je formułuje. Jak państwo widzą, nie jest to powieść detektywistyczna, w której dopiero na ostatnich

[21] John Rawls, *Teoria sprawiedliwości…*, s. 26–27 (rozdz. 1, § 3).
[22] Tamże, s. 26 (rozdz. 1, § 3).

stronach okazuje się, kto jest poszukiwanym przestępcą, tylko Rawls tak naprawdę od razu odkrywa karty. Już na pierwszych stronach mówi, jakie są owe zasady sprawiedliwości, które chce zaproponować. Ktoś może zapytać: to po co taką grubą książkę pisać? Rawls, jak powiedziałem, jest uczonym o niezwykłej dojrzałości metodologicznej, z niezwykłą ostrożnością, świadomością różnego rodzaju pułapek, mielizn, a zatem z całym sztafażem różnego rodzaju zastrzeżeń, wyjaśnień, zabezpieczania różnych frontów teoretycznych – stąd rozległość tej pracy. Jednocześnie jest to taka metoda, którą można porównać do wyostrzania szkieł. To znaczy, że od samego początku mamy naszkicowaną ową wizję sprawiedliwości jako bezstronności, mniej więcej już wiemy, o co chodzi, a potem Rawls tę mapę uszczegóławia. Pokazuje nam coraz więcej detali tego takiego pierwszego rzutu jeszcze z lotu ptaka.

Najpierw mamy ogólny ogląd, potem coraz więcej szczegółów. Tak to jest skonstruowane. Pierwsze sformułowanie owych dwóch zasad sprawiedliwości brzmi tak:

> Będę […] utrzymywał, że ludzie w sytuacji wyjściowej wybraliby […] [następujące – *J.K.-K.*] zasady: pierwsza domaga się równości w przypisywaniu podstawowych praw i obowiązków, druga zaś powiada, że nierówności społeczne i ekonomiczne, np. dotyczące bogactwa i władzy, są tylko wtedy sprawiedliwe, gdy dają w zamian korzyści wszystkim, a zwłaszcza najmniej uprzywilejowanym członkom społeczności. Zasady te wykluczają uznanie za sprawiedliwe instytucji społecznych na takiej podstawie, że niedola niektórych kompensowana jest wzrostem dobra ogółu. Może być efektywne, lecz nie jest sprawiedliwe, by jedni mieli mieć mniej, aby inni mogli prosperować. Ale nie dzieje się niesprawiedliwość, gdy większe korzyści uzyskiwane przez niewielu poprawiają sytuację osób gorzej potraktowanych przez los[23].

Mamy zatem takie pierwsze, jeszcze bardzo ogólne sformułowanie zasad sprawiedliwości. Pierwsza zasada to jest klasyczna liberalna zasada maksymalnej wolności wszystkich obywateli, równo rozdzielonych praw i obowiązków. Druga, zwana często zasadą dyferencji[24], to zasada, zgodnie z którą nierówności społeczne są dopuszczalne, ale pod warunkiem, że są z korzyścią dla wszystkich, a zatem również dla tych najmniej uprzywilejowanych, których status społeczny, materialny czy właśnie kulturalny i tak dalej skazuje na bycie na niższych szczeblach drabiny stratyfikacji społecznej.

[23] Tamże, s. 27–28 (rozdz. 1, § 3).

[24] W kwestii nazwy drugiej zasady por. przyp. 61 niżej. Dalsze omówienie zasad sprawiedliwości następuje w punkcie 24.15.

24.9 Rawls: uzasadnienie zasłony niewiedzy

Przy okazji Rawls od razu podaje ważkie argumenty za wprowadzeniem owej zasady „zasłony niewiedzy”[25]. Dlaczego wybór zasad sprawiedliwości ma się dokonywać za zasłoną niewiedzy? Bowiem – mówi – już intuicyjnie drażni nas sytuacja, w której ktoś dokonuje wyboru, wiedząc doskonale o pewnych kontekstach społecznych, pozamerytorycznych, które skłaniają go do optowania za taką czy inną strukturą owych zasad sprawiedliwości. Na przykład osoba bogata będzie być może chciała skłaniać społeczeństwo do przyjęcia systemów, w których płacone będą jak najniższe podatki, z kolei osoba niezamożna będzie optować za tym, aby podatki były jak najwyższe. Można przytoczyć mnóstwo takich przykładów. Osoba wielodzietna będzie się opowiadała za rozbudowaną polityką społeczną państwa umożliwiającą pomoc rodzicom, a osoba bezdzietna będzie optowała za jak najbardziej skromną polityką państwa w tym zakresie i tak dalej. Drażni nas, kiedy ktoś, kierując się swoją partykularną sytuacją, usiłuje przykrawać ogólne zasady do swojego położenia. Uważamy, że to jest nie fair. Żeby uniknąć takiego przykrawania zasad do takiej czy innej partykularnej sytuacji, oczywiście w ramach tej konstrukcji teoretycznej owej sytuacji pierwotnej, postuluje Rawls odcięcie ludzi od owych relewantnych informacji dotyczących ich aktualnej sytuacji materialnej, statusu społecznego, miejsca zamieszkania, stanu cywilnego i tak dalej. Po to właśnie, aby podejmowane przez nich decyzje i wysuwane przez nich racje miały status pewnej ogólności, aby nie były wyrazem partykularnych predylekcji. Stąd tej – jak mówi Rawls – naszej naturalnej intuicji odpowiada owa zasłona niewiedzy.

24.10 Rawls: zasada refleksyjnej równowagi

Przy okazji wprowadza Rawls pewne pojęcie, które z jednej strony zrobiło karierę, a z drugiej budziło liczne kontrowersje, mianowicie zasadę refleksyjnej równowagi[26]. Powiada: mamy opis stanu wyjściowego i pewien zbiór zasad, do którego chcemy dotrzeć – teraz należy uzgodnić jedno z drugim. Tu ma się wykonywać taki ruch do przodu i do tyłu. Wychodzimy od wstępnego, intuicyjnego, możliwie oszczędnego w założeniach opisu stanu wyjściowego i kierując się w stronę owego zbioru istotnych zasad, oglądamy się za siebie, czy ten zbiór daje się pogodzić ze wstępnym opisem. Jeśli nie, to możliwa jest modyfikacja tego wstępnego opisu czy jakieś uszczegółowienie owego zbioru

[25] Poniższa rekonstrukcja por. John Rawls, *Teoria sprawiedliwości…*, s. 33 (rozdz. 1, § 4).

[26] W notatkach Kloc-Konkołowicz zapisał wskazówkę, aby uzupełnić wykład o oryginalne pojęcie, tj. *reflective equilibrium*.

zasad. To jest ruch w tę i z powrotem – ruch refleksyjnej równowagi. Zobaczmy, jak to dokładnie jest sformułowane w *Teorii sprawiedliwości*:

> Poszukując wyróżnionego opisu sytuacji wyjściowej postępujemy z dwóch stron. Wychodzimy od opisu odzwierciedlającego ogólnie podzielane i możliwie słabe założenia, a następnie sprawdzamy, czy założenia te są wystarczające, by doprowadzić nas do istotnego zbioru zasad. Jeśli nie – szukamy dalszych, równie racjonalnych przesłanek; ale jeśli tak, i jeśli te zasady odpowiadają naszym rozważnym przekonaniom o sprawiedliwości – to znakomicie. Lecz zapewne pojawią się rozbieżności. W takim wypadku mamy do wyboru albo zmodyfikować opis sytuacji wyjściowej, albo zrewidować nasze poglądy […]. Poruszając się tam i z powrotem […][27].

To właśnie określa Rawls mianem refleksyjnej równowagi[28]. Ktoś nieuprzedzony, słysząc to, mógłby powiedzieć, że to nie jest rzetelne postępowanie, gdy mamy z góry dane zasady, do których chcemy dojść, i stan wyjściowy, który opisujemy, i w tym ruchu uzgadniamy jedno z drugim, żeby na końcu jednoznacznie wynikało, że owe zasady zostaną wybrane w tym stanie. Ale, proszę państwa, trochę to jest tak jak u Kanta[29], który w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* powiadał, że filozofia moralna, którą przedstawia, nie mówi podmiotom moralnym tak naprawdę niczego, czego one by już nie wiedziały. Tylko że one to wiedzą w taki niejasny sposób i zadaniem filozofii moralnej jest tak naprawdę uwyraźnienie pewnej koncepcji, którą te podmioty moralne już mają.

U Rawlsa jest podobnie. Zresztą on nie kryje, że to Kant jest dla niego głównym punktem odniesienia[30], i też powiada, że tak naprawdę teoria sprawiedliwości nie może głosić czegoś zupełnie odbiegającego od naszych intuicji. Wprawdzie Rawls przeciwstawia się *intuicjonizmowi* jako pewnej koncepcji teorii społecznej, ale nie przeciwstawia się *intuicji* jako pewnemu istotnemu elementowi filozofii praktycznej[31]. Znajdujemy się na gruncie filozofii praktycznej czy filozofii moralnej, mówi Rawls, dlatego nie możemy

[27] Tamże, s. 35 (rozdz. 1, § 4).

[28] Por. tamże, s. 36 (rozdz. 1, § 4).

[29] Por. wykład 10 z 22.12.2020, punkt 10.9.

[30] Por.: „Ponieważ sytuacji pierwotnej można dać interpretację kantowską, ta koncepcja sprawiedliwości istotnie wykazuje pewne pokrewieństwo z idealizmem. […] nasza teoria sprawiedliwości stara się przedstawić pewien naturalny odpowiednik proceduralny kantowskiej koncepcji królestwa celów oraz pojęć autonomii i imperatywu kategorycznego (§ 40). W ten sposób struktura stanowiąca podstawę doktryny kantowskiej zostaje wyjęta ze swego kontekstu metafizycznego, tak że można ją ujrzeć wyraźniej i przedstawić w sposób względnie wolny od zastrzeżeń" (John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*…, s. 363–364 [rozdz. 5, § 41]).

[31] Por. tamże, s. 51–61 (rozdz. 1, § 7). Na s. 60 Rawls zauważa, że „żadne stanowisko etyczne nie może się obejść bez odwoływania się tu i ówdzie do intuicji".

zupełnie abstrahować od powszechnych intuicji. Stąd ta zasada refleksyjnej równowagi – ostatecznie i opis sytuacji wyjściowej, i ów zbiór zasad sprawiedliwości powinien jakoś jednak odzwierciedlać nasze intuicje. To wzajemne uzgadnianie to nie jest żadne naginanie tez. Sięgając do innej tradycji, można by powiedzieć, że to jest zastosowanie do tego wymiaru społecznego takiego swoistego koła hermeneutycznego, że my jednak już zawsze uprawiamy filozofię społeczną z pewnego typu założeniami. Chodzi teraz tylko o to, aby te założenia dostatecznie wyklarować i wyjaśnić w pewnym ruchu. Dlatego Rawls mówi w tym kontekście: „Filozofia moralna ma charakter sokratejski […]"[32].

Na marginesie powiem, że jak państwo się wczytają w *Teorię sprawiedliwości*, w innym fragmencie – mnie to uderzyło, gdy przeglądałem ją przed dzisiejszym wykładem – Rawls powiada, że potem te zasady sprawiedliwości mają zostać w czysty sposób wydedukowane w tej sytuacji pierwotnej i że to ma być geometria moralna[33]. Wyczuwam tu pewną może nie sprzeczność, ale napięcie. Ktoś, kto mówi o swojej filozofii politycznej czy społecznej w kategoriach sokratejskiej filozofii moralnej, refleksyjnej równowagi, odzwierciedlenia pewnych intuicji, podkreśla, że w filozofii praktycznej tego rodzaju postępowanie nie jest niczym nagannym, ma jednak trochę inny typ spojrzenia na filozofię moralną niż mówienie o geometrii moralnej, że to są jakieś czyste dedukcje. Tu akurat wyczuwam pewną niezgodność.

24.11 Rawls: krytyka utylitaryzmu, cz. 1

Zostawmy to jednak na boku, ważne jest, abyśmy rozumieli zasadę refleksyjnej równowagi. W pewnym sensie *Teoria sprawiedliwości* jest takim ruchem między coraz bardziej szczegółowym i zgodnym z pewnymi intuicjami opisem stanu wyjściowego i coraz bardziej szczegółowym i zgodnym z pewnymi racjonalnymi sądami opisem owych dwóch zasad i wszystkiego tego, co je otacza i im towarzyszy. Jak powiedziałem, koncepcja Rawlsa w takim swoim wymiarze polemicznym jest przede wszystkim krytyką utylitaryzmu jako teorii społecznej. Punktem odniesienia czyni Rawls takie sformułowanie utylitaryzmu jako zasady społecznej, które znalazł u Henry'ego Sidgwicka, dziewiętnastowiecznego filozofa utylitarysty, nie dlatego, że uważał go za najwybitniejszego filozofa utylitarystycznego, ale dlatego, że udało mu się w sposób wyjątkowo jasny sformułować zasadę owego społecznego utylitaryzmu. Jak ona brzmi? Otóż tak:

[32] Tamże, s. 71 (rozdz. 1, § 9).

[33] Por.: „Dowodzenie ma być ostatecznie ściśle dedukcyjne. […] Powinniśmy starać się dojść do swego rodzaju geometrii moralnej, z całym rygoryzmem, jaki niesie ze sobą to określenie. Niestety, rozumowaniu, które przeprowadzę, daleko do tego, albowiem jest na wskroś intuicyjne; ważne jednak, by pamiętać o ideale, który chciałoby się osiągnąć" (tamże, s. 171 [rozdz. 3, § 20]).

porządek społeczny jest słuszny, a zatem sprawiedliwy, gdy system głównych instytucji umożliwia uzyskanie najkorzystniejszego bilansu zadowolenia jako sumy satysfakcji wszystkich członków społeczeństwa[34]. Zdaniem utylitaryzmu społecznego system instytucji społecznych powinien być tak ułożony, by umożliwiał uzyskanie najkorzystniejszego bilansu zadowolenia rozumianego jako suma satysfakcji wszystkich członków społeczeństwa.

Rawls powiada – i to jest zresztą kolejny dowód jego uczciwości metodologicznej, której nie sposób mu odmówić – że tak naprawdę utylitaryzm społeczny jest bardzo pociągającym stanowiskiem, gdyż jest bardzo intuicyjny i wiele przemawia na jego korzyść[35]. Co takiego mianowicie? Otóż bardzo łatwo dojść do owej zasady utylitaryzmu społecznego, przenosząc na społeczeństwo zasadę racjonalnego wyboru, zazwyczaj stosowaną przez jednostki. Zdaniem Rawlsa jednostki całkiem nieźle radzą sobie w bilansowaniu zysków i strat, w rozładowywaniu, w prognozowaniu i takim zarządzaniu swoją satysfakcją. Jeśli zaś jednostki nieźle sobie z tym radzą, to dlaczego nie mielibyśmy przenieść tego na całe społeczeństwo? Co to znaczy, że jednostki sobie z tym nieźle radzą? Na przykład mogą poświęcić część dnia na ciężką pracę, zmniejszając poziom swojego zadowolenia czy satysfakcji po to, żeby potem ta satysfakcja była tym większa.

Umiejętność bilansowania strat i korzyści czy też pewnego poświęcenia i późniejszej satysfakcji, pewnych zysków jest synonimem owej racjonalności w najprostszym tego słowa znaczeniu. Ale – mówi Rawls – jest to pewnego rodzaju mielizna teoretyczna, ponieważ operacja przeniesienia owej zasady racjonalnego wyboru z poziomu indywidualnego na poziom społeczny de facto wywołuje stopienie jednostek w jednorodną całość – w dwojakim sensie. Po pierwsze, w punkcie wyjścia, bo owo postępowanie każe sobie wyobrazić pewien zbiór osób, jak gdyby to była jedna osoba[36]. Ale też w momencie, kiedy następuje operacjonalizacja tej zasady wyboru, okazuje się, że nieistotne jest, jak owe korzyści rozdysponowane są między jednostkami. O co chodzi? Rawls powiada: tak jak w przypadku jednostki natężenie satysfakcji w różnych momentach czasu – można powiedzieć: czasu życia owej jednostki – nie jest istotne, tak nie jest istotne rozłożenie owych poziomów natężenia satysfakcji pomiędzy osoby w społeczeństwie.

[34] Kloc-Konkołowicz cytuje z notatek do wykładu, gdzie ma zaznaczone to sformułowanie, będące w istocie parafrazą, jako cytat dosłowny ze s. 38. Dokładne brzmienie cytatu to: „porządek społeczny jest słuszny, a tym samym sprawiedliwy, gdy główne instytucje społeczne są tak zaprojektowane, by umożliwić uzyskanie najkorzystniejszego bilansu zadowolenia, jako sumy satysfakcji wszystkich członków danego społeczeństwa" (John Rawls, *Teoria sprawiedliwości…*, s. 38 [rozdz. 1, § 5]).

[35] Poniższa rekonstrukcja por. tamże, s. 38–39 (rozdz. 1, § 5).

[36] Por.: „Zasadę wyboru dla stowarzyszenia ludzi interpretuje się jako rozszerzenie zasady dla pojedynczego człowieka" (tamże, s. 39 [rozdz. 1, § 5]).

Co to znaczy? Możemy sobie wyobrazić taką jednostkę, która wygłasza wykład i wtedy odczuwa niesłychanie silną satysfakcję, poziom natężenia satysfakcji u wykładowcy bardzo wzrasta, powiedzmy do poziomu 80, a następnie spada do 20, już po wygłoszeniu tego wykładu, bo pojawia się pewien smutek, że wykład się już zakończył, a potem nieco wzrasta, bo na przykład wykładowca zje dobry posiłek i znowu jest 40 jednostek satysfakcji. Wychodzi 140. Inna osoba ten bilans jednostek natężenia satysfakcji może rozłożyć sobie zupełnie inaczej. Może na przykład przez cały dzień utrzymywać się na poziomie 20. Jak sobie to wszystko zliczymy[37], to też wyjdzie 140. Nie ma znaczenia tak naprawdę, jak rozkładają się te poziomy satysfakcji w różnych momentach czasowych między różnymi jednostkami, jeżeli bilans jest taki sam. Na to zwraca się uwagę w owej zasadzie utylitarnej.

Jeżeli teraz przeniesiemy to na poziom społeczny, to tu z kolei okaże się, że nie ma znaczenia z perspektywy zasady *uśrednionej* satysfakcji, jak owe poziomy satysfakcji, jej natężenie, rozkładają się między różnymi jednostkami. To znaczy możemy sobie równie dobrze wyobrazić, że jedna jednostka ma 50 jednostek satysfakcji, inna 100, a jeszcze inna 150, a możemy sobie wyobrazić, że jedna ma 0, druga 100, a trzecia 200. Nie ma tak naprawdę różnicy z perspektywy utylitaryzmu, jak owa satysfakcja czy użyteczność rozkłada się między jednostkami[38].

---

[37] Przykład ten jest uproszczeniem: w pierwszym przypadku zakłada pomiar w trzech punktach w czasie, w drugim – jak się wydaje, choć nie zostaje to wypowiedziane – w siedmiu takich punktach w ciągu dnia.

[38] Powyższy wywód dotyczący stapiania jednostek w jednorodną całość staje się bardziej zrozumiały dzięki zachowanym notatkom do wykładu, gdzie owe dwa wymiary przeniesienia zasady racjonalnego wyboru na poziom społeczny opisane są następująco:

1) „w punkcie wyjścia → bo sama zasada [utylitaryzmu – *red.*] każe nam sobie wyobrazić zbiór osób *jako* jedną osobę";
2) „w operacjonalizacji zasady wyboru: tak jak dla wyliczenia bilansu korzyści jednostki różnica między «umiejscowieniem» odcinków czasu o różnym natężeniu satysfakcji nie gra roli, tak → nieistotne jest, jak suma korzyści rozdysponowana jest między jednostkami".

Drugi wymiar stapiania jednostek w całość poprzedzony jest stopieniem samej jednostki w pewną jednolitą całość, pomijającym to, że satysfakcja jednostki ludzkiej może być różna w różnych momentach w czasie. Rozszerzenie takiego modelu jednostki na społeczeństwo zostaje następnie przedstawione w notatkach w formie tabel:

Jednostka						
	T1	T2	T3	T1	T2	T3
Natężenie satysfakcji	20	40	60	100	20	0
		śr. 40			śr. 40	
Społeczeństwo						
	Os1	Os2	Os3	Os1	Os2	Os3
Natężenie satysfakcji	50	100	150	0	50	250
		śr. 100			śr. 100	

Proszę posłuchać, jak to jest sformułowane u samego Rawlsa:

> Uderzającą cechą utylitarystycznego poglądu na sprawiedliwość jest to, że nieistotne jest, przynajmniej wprost, jak owa suma korzyści jest rozdzielana pomiędzy jednostki – tak samo jak nie ma bezpośrednio znaczenia, w jaki sposób jeden człowiek rozkłada swą satysfakcję w czasie[39].

Tak jak podałem państwu przykład szczęśliwego wykładowcy podczas wykładu i potem nieco mniej szczęśliwego oraz tego innego człowieka, który jest przez cały dzień tak samo usatysfakcjonowany – jeżeli bilans jest taki sam w przypadku tych dwóch jednostek, z perspektywy zasady użyteczności nie ma istotnej różnicy; tak samo w przypadku całego społeczeństwa nie ma tak naprawdę różnicy, nie jest istotne, jak suma korzyści rozdzielana jest między poszczególne jednostki:

> W obu przypadkach prawidłowy rozdział to taki, który daje maksymalne spełnienie. Na ile to możliwe, społeczeństwo musi więc tak przydzielać posiadane środki służące zadowoleniu jednostek – prawa i obowiązki, możliwości i przywileje, wreszcie różne formy bogactwa – by je maksymalizować. Lecz żaden sposób dystrybucji zadowolenia nie jest sam przez się lepszy od innego […][40].

Dlatego że tak jest – powiada Rawls – w koncepcjach utylitarystycznych bardzo częstą, popularną i wydaje się wręcz niezbędną konstrukcją jest tak zwany bezstronny obserwator. Ten bezstronny obserwator zachowuje się tak, jakby miał za zadanie najlepszą alokację zasobów w tym społeczeństwie. Taką, dzięki której jest możliwa maksymalizacja średniej satysfakcji.

Istotnie, w koncepcjach utylitarystycznych częstą konstrukcją jest taki bezstronny czy życzliwy obserwator. Co ten obserwator ma zrobić? On ma według Rawlsa:

> dokonać stosownego zorganizowania pragnień wszystkich osób w jeden spójny system; taka właśnie konstrukcja spaja wiele osób w jedno. […] Szacując nasilenie tych pragnień i przypisując im odpowiednią wagę w jednolitym systemie, ów idealny legislator próbuje zmaksymalizować ich zaspokojenie, dopasowując odpowiednio reguły społecznego systemu. W takiej koncepcji społeczeństwa poszczególne osoby traktowane są jak rubryki, w których zapisuje się ich prawa i obowiązki oraz umieszcza dane o przydziale ograniczonych środków służących zaspokajaniu potrzeb – zgodnie

[39] John Rawls, *Teoria sprawiedliwości…*, s. 41 (rozdz. 1, § 5).
[40] Tamże.

> z regułami dającymi największe spełnienie pragnień. Sposób decydowania takiego właśnie idealnego obserwatora nie różni się w swej istocie od sposobu, w jaki podejmuje decyzję przedsiębiorca, który postanawia zmaksymalizować swój zysk poprzez wytwarzanie takiego czy innego produktu, czy konsument decydujący o maksymalizacji swego zadowolenia poprzez zakup takich czy innych dóbr. […] Ten sposób widzenia kooperacji społecznej jest konsekwencją rozszerzenia zasady wyboru dokonywanego przez jednostkę na społeczeństwo, a następnie, by rozszerzenie to mogło działać, złączenia wielu osób w jedną – aktem wyobraźni wczuwającego się w innych bezstronnego obserwatora. Utylitaryzm nie bierze poważnie różnic pomiędzy poszczególnymi osobami[41].

To jest ciężki zarzut: utylitaryzm nie bierze poważnie różnic między osobami, bo stapia je w jedno – przenosząc zasadę racjonalnego wyboru z jednostki na całe społeczeństwo, wyobraża sobie społeczeństwo jak jednostkę, więc już w pierwszym sensie stapia owe jednostki w jedno. Ale stapia też w innym sensie. Tak jak w przypadku jednostki nie ma znaczenia rozkład satysfakcji w różnych odcinkach czasowych, tak w przypadku członków społeczeństwa nie ma z perspektywy utylitaryzmu różnicy między różnymi rozkładami satysfakcji między różnymi jednostkami, o ile bilans jest taki sam. Ten bezstronny, życzliwy obserwator utylitarystyczny ma się mocą jakiejś empatii wczuć, postawić na miejscu każdego członka tego społeczeństwa, przebiec wszystkie te pozycje, a następnie zbilansować ów brak satysfakcji i satysfakcję. Jeżeli bilans wychodzi na plus, to tak naprawdę to, że były jednostki, które tej satysfakcji miały zero albo nawet poniżej, nie ma znaczenia. Nie ma tak naprawdę dobrego argumentu – chce powiedzieć Rawls – z perspektywy klasycznego utylitaryzmu, aby preferować raczej taki rozkład satysfakcji, a nie inny, o ile bilans w obu przypadkach jest taki sam. To trzeba tutaj zrozumieć i uchwycić. Stąd ten bezstronny czy życzliwy obserwator, który przemieszcza się między tymi osobami jak między rubrykami, w które się wpisuje jednostki i natężenie satysfakcji.

Decyzja sprowadza się tu w gruncie rzeczy do problemu sprawnego zarządzania. To jest taki zarzut, że ta utylitarystyczna koncepcja traktuje społeczeństwo bezpośrednio tak, jakby było przedsiębiorstwem zarządzanym przez sprawnego menedżera, który, można powiedzieć, ma wycisnąć jak najwięcej zysku z tego przedsiębiorstwa, odpowiednio alokując zasoby – stąd wizja jednostek jako rubryk i stąd to mocne stwierdzenie, że utylitaryzm „nie bierze poważnie różnic pomiędzy poszczególnymi osobami". To jest ciężki zarzut, ponieważ utylitaryzm sam siebie percypował nieustannie jako stanowisko

[41] Tamże, s. 43 (rozdz. 1, § 5).

indywidualistyczne, związane z indywidualizmem, a tutaj okazuje się, że nie traktuje różnic między jednostkami poważnie[42]. Utylitaryzm może rozwinąć argumentację za tym, aby ten rozkład satysfakcji w społeczeństwie był w miarę równy, ale Rawls próbuje nam powiedzieć coś takiego: to, że utylitaryzm może mieć inne powody, dla których ten rozkład satysfakcji powinien być równy, nie znaczy, że ma zasadniczy powód, że ma zasadniczą rację, aby z góry wykluczyć skrajnie nierówny rozkład owej satysfakcji[43]. To trzeba tutaj zrozumieć: chodzi nie o to, że utylitaryzm może zwrócić uwagę na to, iż empirycznie okazuje się, że bezpieczniej jest na przykład, kiedy rozwarstwienie społeczne nie jest zbyt duże. To jest argument z empirii. Jednak co do zasad – mówi Rawls – nie ma dobrego powodu, dla którego jeden rozkład satysfakcji społecznej miałby być lepszy od innego, pod warunkiem że oba prowadzą do tego samego bilansu. To jest tutaj kluczowe.

24.12 Rawls: teorie teleologiczne a deontologiczne, cz. 1

Rawls wprowadza w swojej teorii fundamentalne rozróżnienie. Powiada, że punkt widzenia utylitaryzmu jest teleologiczny[44], czyli związany z pojęciem celu. Żeby wyjaśnić różnicę między takim właśnie teleologicznym a deontologicznym punktem widzenia, wprowadza jeszcze dwa istotne pojęcia, mianowicie dobra i słuszności. Mówi, że to są podstawowe pojęcia każdej filozofii moralnej[45] i kluczowe dla filozofii moralnej jest to, jak te pojęcia są ze sobą łączone. Można powiedzieć, że nie tylko dla filozofii moralnej, lecz także dla teorii politycznej i społecznej. Powiem na marginesie, że wielu krytyków, z Habermasem[46] na czele, miało potem Rawlsowi za złe, że tutaj nie widać wyraźnie owych rozgraniczeń między perspektywą filozofii moralnej, filozofii polityki i filozofii społecznej, o których mówiliśmy przy okazji Kanta[47]

[42] Por.: „Możemy tu dostrzec osobliwą anomalię. Utylitaryzm zwykło się traktować, nie bez podstaw, jako stanowisko indywidualistyczne; utylitaryści byli zdecydowanymi obrońcami wolności i swobody myśli i utrzymywali, że na dobro społeczeństwa składają się korzyści będące udziałem jednostek. Lecz jeśli podejść do niego bez uprzedzeń, utylitaryzm zatraca swój indywidualizm przez to, że stosując do społeczeństwa zasadę wyboru jednostki, dokonuje stopienia [*conflating* – *red*.] wszystkich systemów pragnień" (tamże, s. 46 [rozdz. 1, § 6]).

[43] Por. tamże, s. 41–42 (rozdz. 1, § 5).

[44] Por. tamże, s. 46 (rozdz. 1, § 6).

[45] Por.: „Słuszność i dobro to dwa naczelne pojęcia etyki […]. Struktura teorii etycznej jest więc w znacznym stopniu wyznaczona przez sposób, w jaki definiuje ona i łączy te dwa pojęcia podstawowe" (tamże, s. 39 [rozdz. 1, § 5]).

[46] Por. np. Jürgen Habermas, *Pojednanie…*, s. 79–81.

[47] Por. wykład 10 z 22.12.2020, punkt 10.8; wykład 12 z 19.01.2021, punkty 12.9–12.11, 12.15.

czy potem bardzo silnie u Hegla[48]. Rawls tak trochę po kantowsku zdaje się zakładać, że rozstrzygnięcia filozofii moralnej są zarazem rozstrzygnięciami filozofii polityki – to ważne, aby to tutaj dostrzegać.

Wróćmy do samego Rawlsa. Pojawiło się wiele pojęć – spróbujmy je połączyć w relacje, żeby pokazać, o co tutaj chodzi. Co robią teorie teleologiczne? Wszelkie teorie teleologiczne – powiada Rawls[49] – najpierw identyfikują czy definiują dobro, a następnie definiują słuszność jako maksymalizację tego dobra. Racjonalność, mówi Rawls, w ogóle jest maksymalizacją czegoś, a racjonalność społeczna pewnie jest – taka może być intuicja – maksymalizacją dobra społecznego. Jeśli to dobro zdefiniuje się na przykład jako doskonałość, to teoria teleologiczna będzie głosiła, że słuszne jest maksymalizowanie doskonałości. Otrzymujemy perfekcjonizm jako pewną doktrynę społeczną, która, jak zatem widać, jest teorią teleologiczną. Najpierw identyfikuje czy definiuje dobro, a następnie definiuje słuszność jako maksymalizację tego dobra. Jeśli na przykład zdefiniujemy dobro jako przyjemność, to będziemy mieli maksymalizację przyjemności, czyli jakiś taki hedonizm społeczny.

Czym są w takim razie teorie deontologiczne? To są wszystkie teorie nieteleologiczne. Proszę zwrócić uwagę, że Rawls nie powiada, że teorie deontologiczne to są teorie oparte na pojęciu obowiązku czy też takie, które na przykład ignorowały kwestię konsekwencji podejmowanych działań, tylko to są teorie, które nie są teleologiczne[50]. W tym sensie Rawls mówi o swojej teorii, że ona ma charakter deontologiczny. Co to znaczy? Że ona nie określa dobra niezależnie od słuszności, nie definiuje najpierw dobra, żeby potem zdefiniować słuszność jako maksymalizację tego dobra. W mojej teorii – mówi Rawls – zasady maksymalizacji w ogóle się nie stosuje[51]. Zamiast określać najpierw dobro, a potem je maksymalizować i w ten sposób rozumieć słuszność, teoria deontologiczna ma najpierw – dodaje – zdefiniować zasady słuszności, a potem zobaczyć, które koncepcje dobra dają się z tymi zasadami pogodzić. Najpierw definiujemy zasady słuszności, a potem sprawdzamy, które koncepcje dobra są dopuszczalne, możliwe do pogodzenia z nimi.

---

[48] Por. wykład 20 z 05.05.2020, punkt 20.6.

[49] Poniższa rekonstrukcja por. John Rawls, *Teoria sprawiedliwości…*, s. 39–41 (rozdz. 1, § 5).

[50] Por.: „należy zwrócić uwagę, że teorie deontologiczne definiujemy tu jako teorie nieteleologiczne, a nie jako takie, w których słuszność uczynków i prawowitość instytucji określa się niezależnie od ich konsekwencji; wszelkie doktryny etyczne warte naszej uwagi uwzględniają konsekwencje w ocenie słuszności; ktoś, kto czyniłby inaczej, zachowałby się irracjonalnie, jak szaleniec […]" (tamże, s. 47 [rozdz. 1, § 6]).

[51] Por.: „Kwestia osiągnięcia najkorzystniejszego bilansu satysfakcji nigdy nie pojawia się w koncepcji sprawiedliwości jako bezstronności; zasady maksymalizacji w ogóle się tu nie stosuje" (tamże).

24.13 Nozicka metafora utylitarystycznego monstrum

Dobrym przykładem, żeby zejść z tego diapazonu teoretycznego do konkretu, jest eksperyment myślowy zaproponowany akurat nie przez Rawlsa, tylko przez Roberta Nozicka. Ale akurat jeśli chodzi o krytykę utylitaryzmu, w tych rozgrywkach Rawls i Nozick to dwie gwiazdy, które grają w jednej drużynie. Myślę, że Rawls też by chętnie użył takiego przykładu. Chodzi mianowicie o tak zwane utylitarne monstrum[52]. Możemy je sobie wyobrazić jako straszną istotę, która z cierpienia każdej jednostki czerpie satysfakcję o wiele większą, niż wynosi strata satysfakcji odczuwana po stronie cierpiącego. Dlaczego to jest problem dla wszelkich teorii utylitarystycznych? Ponieważ teorie utylitarystyczne nie mają nic innego do roboty – mówi Nozick, a Rawls mógłby to za nim powtórzyć – niż przyklasnąć takiemu utylitarnemu monstrum i właściwie tak skonstruować społeczeństwo, żeby to monstrum maksymalizowało poziom swojej satysfakcji. Złośliwie mówiąc, gdyby bezstronny obserwator spojrzał na tę sytuację, to musiałby stwierdzić, że bilans wychodzi na plus. Wprawdzie te cierpiące osoby tracą satysfakcję, ale utylitarne monstrum, dzięki temu cierpieniu, generuje tej satysfakcji tyle, że bilansuje straty. Utylitarne monstrum bilansuje wszelkie straty satysfakcji, bo czerpie o wiele więcej satysfakcji z cierpienia, niż cierpiący tej satysfakcji traci. Problem polega na tym, że koncepcje utylitarystyczne nie mają dobrego powodu, żeby powiedzieć, że utylitarne monstrum nie powinno być centralnym obiektem zabiegów społeczeństwa skonstruowanego według utylitarystycznych zasad. Społeczeństwo skonstruowane wedle utylitarystycznych zasad powinno właściwie poświęcić się temu molochowi. On powinien wszystkie jednostki pożreć, ponieważ generuje najwięcej satysfakcji, a – jak powiedzieliśmy wcześniej – jak satysfakcja jest rozłożona między jednostki, to z punktu widzenia utylitaryzmu, o ile bilans się zgadza, nie ma większego znaczenia. Utylitaryzm musi po prostu zaakceptować istnienie takiego monstrum i postulować maksymalizację jego satysfakcji. Natomiast w świecie teorii deontologicznych, w których najpierw określamy zasady słuszności, a zatem na przykład zakaz wyrządzania komuś krzywdy, to utylitarne monstrum już nie będzie miało tak łatwego życia, to znaczy będzie musiało zaprzestać czerpania satysfakcji w tak opisany sposób. Musiałoby się nauczyć czerpać satysfakcję z czegoś innego, choć mogłoby to być trudne.

[52] Por. Robert Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. Paweł Maciejko, Michał Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 60. Podobny argument u Rawlsa por. John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*…, s. 47–48 (rozdz. 1, § 6).

24.14 Rawls: teorie teleologiczne a deontologiczne, cz. 2

Można powiedzieć, że teoria deontologiczna nie kłania się danym z góry skłonnościom, sposobom czerpania satysfakcji i korzyści. Nie traktuje ich jako jakiejś ostatecznej, niepodważalnej danej. W pewnym sensie u Rawlsa cały czas słychać w tle lekturę Kanta. Pamiętamy: filozofia moralna Kanta także powiadała, że zasady moralne, które mają być określone a priori, czyli niezależnie od doświadczenia, nie mają nic wspólnego ze sposobem – by tak rzec – gromadzenia, zapewniania sobie szczęśliwości[53]. Tu jest to podobna konstrukcja. Teorie deontologiczne nie kłaniają się w pas przed zastanymi skłonnościami, takimi czy innymi przyjemnościami, taką czy inną satysfakcją, taką czy inną użytecznością. Można to też ująć w ten sposób, że w teoriach deontologicznych słuszność ma pierwszeństwo wobec dobra. Słuszność ma pewien prymat nad dobrem. Ale proszę zwrócić uwagę, że to znaczy, iż koncepcje dobra stają się koncepcjami indywidualnymi, które muszą zostać porównane z zasadami słuszności[54]. Oczywiście u Rawlsa mogą istnieć także ponadjednostkowe koncepcje dobra, w które my wierzymy, a zatem nie tylko indywidualne. Chodzi tylko o to, że bez względu na to, czy indywidualne, czy zbiorowe, one nigdy nie są absolutne. Zawsze jako pierwsze formułowane są zasady słuszności: tego, co wolno, a czego nie wolno czynić. Dopiero do tak sformułowanych zasad słuszności przykładane są koncepcje dobra, aby sprawdzić, które dadzą się z nimi pogodzić, a które nie.

Zobaczmy, jak to jest u samego Rawlsa:

> w teorii sprawiedliwości jako bezstronności nie bierze się ludzkich popędów i skłonności, jakiekolwiek by były, za dane, by następnie szukać najlepszego sposobu ich zaspokojenia: przeciwnie – ludzkie pragnienia i aspiracje są już na samym początku ograniczone przez zasady sprawiedliwości, które wyznaczają granice, jakich system celów żadnego człowieka przekroczyć nie może. Możemy to wyrazić w ten sposób, że w teorii sprawiedliwości jako bezstronności pojęcie słuszności jest nadrzędne wobec pojęcia dobra[55].

[53] Por. wykład 11 z 12.01.2021, punkt 11.15.

[54] Zdanie to zawiera pewną trudność interpretacyjną w związku z twierdzeniem, że koncepcje dobra *stają się* koncepcjami indywidualnymi. Kloc-Konkołowicz zdaje się tutaj sugerować, że z perspektywy teorii deontologicznych zdefiniowanie dobra jest wtórne wobec zdefiniowania słuszności, a kwestia ustalenia, co jest dobrem, zostaje przeniesiona na poziom jednostki, która samodzielnie dokonuje porównania zasady swojego czynu z koncepcją słuszności, czyli – mówiąc po kantowsku – porównuje zgodność maksymy działania z imperatywem kategorycznym (por. tamże, punkt 11.2 i n.).

[55] John Rawls, *Teoria sprawiedliwości…*, s. 48 (rozdz. 1, § 6).

Warto to zapamiętać – to też jest często dyskutowane zagadnienie: pierwszeństwo zasad słuszności wobec dobra.

Przeprowadzoną przez siebie polemikę z utylitaryzmem chyba najlepiej podsumowuje sam Rawls, mówiąc, że różnica między proponowaną przez niego deontologiczną koncepcją sprawiedliwości a utylitarystyczną koncepcją sprawiedliwości jest taka, jak różnica między kooperacją międzyludzką kierowaną zasadami a czymś, co można by określić efektywnym administrowaniem zasobami społecznymi[56]. Tak ironicznie, ale chyba dość plastycznie opisuje utylitarystyczną koncepcję społeczeństwa: że ona się sprowadza do efektywnego administrowania zasobami społecznymi. Nie traktując owych podmiotów i różnic między jednostkami serio – ona zarządza z góry, tak jak się zapisuje rubryki[57]. Temu przeciwstawna deontologiczna koncepcja sprawiedliwości jednak mówi o kooperacji regulowanej przez zasady sprawiedliwości.

24.15 Rawls:
dwie zasady sprawiedliwości, cz. 2

Po polemice z utylitaryzmem wraca Rawls do ponownego, już bardziej precyzyjnego, sformułowania owych dwóch zasad sprawiedliwości, które, jego zdaniem, te racjonalne podmioty w sytuacji pierwotnej by wybrały. Pierwsza zasada brzmi tak:

> każda osoba ma mieć równe prawo do jak najszerszej podstawowej wolności możliwej do pogodzenia z podobną wolnością dla innych[58].

Druga:

> nierówności społeczne i ekonomiczne mają być tak ułożone, by (a) można się było rozsądnie spodziewać, że będzie to z korzyścią dla każdego, i (b) wiązały się z pozycjami i urzędami na równi dla wszystkich otwartymi[59].

Pierwsza zasada – jak już sugerowałem – to jest znana nam dobrze liberalna definicja wolności, wzajemne ograniczenie przestrzeni wolności, możliwie największa wolność dla każdego, ograniczona wolnością innych osób. Ta druga zasada jednak modyfikuje to klasyczne liberalne stanowisko. To jest właśnie moment pewnej społecznej wrażliwości, takiego liberalizmu społecznie wrażliwego, bowiem ona stwierdza, że nierówności społeczne i ekonomiczne mają być tak ułożone, aby było to z korzyścią dla każdego i by – to jest ważne

[56] Por. tamże, s. 51 (rozdz. 1, § 6).
[57] Por. przyp. 36 i 38 w niniejszym wykładzie.
[58] John Rawls, *Teoria sprawiedliwości…*, s. 87 (rozdz. 2, § 11).
[59] Tamże. Punktacja uzupełniona przez red. na podstawie oryginału.

doprecyzowanie i uzupełnienie – wiązały się z pozycjami i urzędami na równi dla wszystkich otwartymi. Nawet jeśli jest stratyfikacja tych udziałów społecznych, to żeby jednak możliwe było przemieszczanie się po tych drabinach, żeby nawet lepiej sytuowane pozycje były dostępne dla wszystkich w sposób równy. Jednakże – i to też jest bardzo ważny element – Rawls wprowadza także pewien, jak to nazywa, hierarchiczny porządek linearny, który ma ustawić w pewnej kolejności te zasady. Otóż powiada tak:

> Zasady te mają być ujęte w hierarchiczny porządek linearny, tak by pierwsza zasada miała pierwszeństwo przed drugą. Uporządkowanie to oznacza, że odstępstw od instytucji równej wolności, wymaganej przez pierwszą zasadę, nie można usprawiedliwić ani skompensować zwiększeniem społecznych i ekonomicznych korzyści[60].

Respektowanie tej drugiej zasady, tej zasady dyferencji[61], nie może się więc nigdy odbywać kosztem pierwszej zasady. Należy zapamiętać, że teoria Rawlsa to nie są tylko dwie zasady sprawiedliwości, ale też dwie zasady sprawiedliwości uporządkowane w pewien sposób; że pierwsza zasada równej wolności ma pierwszeństwo wobec drugiej, co ma znaczyć tyle, że ta druga, zasada dyferencji, takiego ułożenia nierówności społecznych, by były one z korzyścią dla wszystkich, nie może być nigdy realizowana kosztem tej pierwszej – zasady równej wolności dla wszystkich obywateli.

24.16 Rawls: problem zawiści

Ten zarys teorii sprawiedliwości, którą jeszcze będziemy za Rawlsem doprecyzowywać, on sam już tutaj podsumowuje w bardzo ciekawym, łatwym do zapamiętania sformułowaniu, w którym trochę przez negatywne pojęcia próbuje nam pokazać, na czym w gruncie rzeczy ta teoria polega. Powiada tak: „Niesprawiedliwość to zatem po prostu nierówności, które nie są z korzyścią dla wszystkich”[62]. Co to znaczy? Po pierwsze, że niesprawiedliwość to nie

[60] Tamże, s. 88 (rozdz. 2, § 11).

[61] Przez pojęcie „zasady dyferencji” rozumie się zazwyczaj pierwszy człon (a) „drugiej zasady”, w literaturze przedmiotu przywoływany najczęściej na podstawie wprowadzonej przez Rawlsa doprecyzowującej interpretacji (por. tamże, s. 438 [rozdz. 5, § 49], a także wykład 25 z 09.06.2020, punkt 25.11), podkreślającej, że dopuszczalne nierówności muszą przynosić największe możliwe korzyści najgorzej sytuowanym (por. m.in. Chandran Kukathas, Philip Pettit, *Rawls. A Theory of Justice and its Critics*, Stanford UP, Stanford 1990, s. 43–44; Rex Martin, *Rawls and Rights*, University Press of Kansas, Lawrence, KS 1985, s. 43, 87 i n.). W niektórych kontekstach Rawls wydaje się jednak posługiwać pojęciem „zasady dyferencji” jako synonimem dla całej „drugiej zasady”.

[62] John Rawls, *Teoria sprawiedliwości…*, s. 89 (rozdz. 2, § 11).

po prostu nierówność, a zatem – odwracając – sprawiedliwość to nie jest po prostu równość. Niesprawiedliwość to są takie nierówności, które nie są z korzyścią dla wszystkich. Rawls powiada, że osoby żyjące w sprawiedliwym społeczeństwie powinny być zatem wolne od „klasowej zawiści"[63]. To jest założenie, które teoria sprawiedliwości tutaj czyni: skoro w sprawiedliwym społeczeństwie akceptuje się nierówności pod tym właśnie istotnym warunkiem, że są z korzyścią dla wszystkich, również dla tych najmniej uprzywilejowanych, to drugą stroną medalu jest to, że trzeba wykluczyć postawę zawiści klasowej. To znaczy, że jednostki nie powinny odczuwać złości wobec innych, że im się lepiej powodzi. Rawls powiada: wykluczam z tej teorii takie jednostki, które są nieracjonalne w tym sensie, że są gotowe zaakceptować własną stratę tylko pod warunkiem, że inny także taką stratę poniesie[64].

To jest trochę zabawne, bo nie wiem, czy właśnie w ten sposób Rawls nie wykluczył nas z tej teorii. My, jak wiadomo, w naszym kraju mamy taką tendencję właśnie do czerpania satysfakcji ze strat innych jednostek, najlepiej wyrażoną w klasycznej polskiej komedii, w której jeden z bohaterów powiada: „Sąsiadowi konia ukradli, szkoda! Taki był piękny"[65]. Tego rodzaju irracjonalną postawę – która bywa nazywana z niemieckiego *Schadenfreude* (to słowo jest chyba częściej używane po polsku niż w samych Niemczech), radość z czyjejś straty, uczucie zawiści – Rawls wyklucza ze swojej teorii, bo my mamy być gotowi do akceptacji samych różnic społecznych, tego, że niektórym powodzi się lepiej, innym gorzej. Natomiast czego teoria sprawiedliwości oczekiwać nie powinna – mówi Rawls – to tego, że będziemy gotowi akceptować te różnice w momencie, gdy ci najgorzej sytuowani, najmniej uprzywilejowani nie będą mieli żadnych korzyści z tej kooperacji społecznej. Dopóki mają korzyści i te korzyści rosną – może nie tak szybko, nie w takim stopniu, jak te korzyści

[63] Choć zwrot ten jest w notatkach do wykładu ujęty w cudzysłów, brak doń odnośnika i pojęcie to najwyraźniej nie pojawia się dokładnie w tym brzmieniu w tekście. Jednak w *Teorii sprawiedliwości* Rawls istotnie mówi: „Owo specjalne założenie, które czynię, powiada, że racjonalna jednostka jest wolna od zawiści" (tamże, s. 199 [rozdz. 3, § 25]). Dalej zaś doprecyzowuje to w sposób nasuwający na myśl pojęcie „zawiści klasowej": „Zawiść odczuwana przez osoby, którym powodzi się gorzej, jest z reguły zawiścią ogólną, w tym sensie, że zazdroszczą one lepiej sytuowanym rodzaju posiadanych dóbr, nie zaś konkretnych przedmiotów. Wyższym klasom zazdrości się, powiedzmy, bogactwa czy większych możliwości; ci, którzy zazdroszczą, chcieliby mieć podobne możliwości" (tamże, s. 718–719 [rozdz. 9, § 80]). W kwestii interpretacji zazdrości ogólnej jako zazdrości klasowej por. James S. Pearson, *Warding off the Evil Eye. Peer Envy in Rawls's Just Society*, „Archiv für Geschichte der Philosophie" 2024, t. 106, nr 2, s. 351.

[64] Por. John Rawls, *Teoria sprawiedliwości…*, s. 199 (rozdz. 3, § 25).

[65] Dokładnie: „Naszemu sąsiadowi ogiera ukradli. A taki był ładny, amerykański. Szkoda", por. Sylwester Chęciński (reż.), *Sami swoi* (film), Wytwórnia Filmów Fabularnych we Wrocławiu, 1967.

najlepiej sytuowanych, ale jednak w ślad za nimi rosną – dopóty te jednostki mają być gotowe do akceptacji tego społeczeństwa jako społeczeństwa sprawiedliwego. Powiada zresztą Rawls, że tak jak z jednej strony należy wykluczyć jako irracjonalną bezinteresowną zawiść (tak to się ładnie nazywa po polsku: bezinteresowna zawiść – ja nie zyskuję, ale inny traci i to mi daje dużo satysfakcji, więc to jest bezinteresowna zawiść), tak racjonalne jest oczekiwanie wobec podmiotów takiego społeczeństwa, że będą akceptowały różnice społeczne, ale pod warunkiem, że są one z korzyścią dla wszystkich. W takim razie – powiada Rawls – nie można z kolei konstruować takiej teorii społecznej, która będzie oczekiwać od gorzej sytuowanych, mniej uprzywilejowanych osób, jednostek czy całych warstw społecznych, że będą akceptować warunki kooperacji społecznej w momencie, kiedy nie będą widzieć, że one również, choć może nie tak bardzo jak ci najlepiej sytuowani czy najbardziej uprzywilejowani, na niej zyskują. Oczekiwanie od nich, że będą gotowe zaakceptować społeczeństwo, gdzie są nierówności i gdzie jedni ogromnie zyskują, a inni nie zyskują wcale, a nawet tracą, jest nieracjonalne, nierealistyczne[66].

Rawls będzie mówił, że jednym z atutów jego teorii jest to, że jeśli praktyka społeczna jest zgodna z sugerowanymi przez niego zasadami, to takie społeczeństwo rozwija się tak, że sprzyja temu, aby postawy zawiści, niechęci jednych obywateli wobec drugich się nie wyłaniały, żeby nie powstawały[67]. W społeczeństwie zorganizowanym według zasad sprawiedliwości, jakie proponuję – mówi Rawls – łatwiej jest mieć szacunek do samego siebie, poczucie własnej godności oraz szacunek do innych uczestników życia społecznego. To jest jedna z zalet tej teorii. Do tego jeszcze wrócimy.

24.17 Rawls: sprawiedliwość podstawowej struktury społeczeństwa

Warto też powiedzieć, że Rawls znowu czyni pewne zastrzeżenie metodologiczne, mówiąc, że jego teoria odnosi się do podstawowej struktury społeczeństwa, którą jest pewne ułożenie podstawowych instytucji społeczeństwa w jeden system współdziałania[68]. Kiedy Rawls mówi o dystrybucji dóbr, to znowu jest pewien eksperyment myślowy – mamy sobie wyobrazić, że owa podstawowa struktura społeczeństwa dokonuje takiej właśnie dystrybucji dóbr. Można

[66] Por. John Rawls, *Teoria sprawiedliwości…*, s. 93 (rozdz. 2, § 11).

[67] Por.: „spróbuję pokazać, że w wyniku wdrożenia przyjętych zasad w praktykę powstają układy społeczne, w których występowanie zawiści i innych destrukcyjnych uczuć w znacznym natężeniu jest mało prawdopodobne" (tamże, s. 200 [rozdz. 3, § 25]).

[68] Por.: „Zasadniczym przedmiotem, do którego stosują się zasady społecznej sprawiedliwości, jest podstawowa struktura społeczeństwa – ułożenie głównych instytucji społecznych w jednolity system współdziałania" (tamże, s. 78–79 [rozdz. 2, § 10]).

powiedzieć, że według Rawlsa trzeba odróżnić sprawiedliwość tej podstawowej struktury społecznej, a zatem całego systemu instytucji, od sprawiedliwości bądź niesprawiedliwości poszczególnych instytucji składających się na ten system, a także na przykład sprawiedliwość czy niesprawiedliwość jakiejś instytucji od sprawiedliwości czy niesprawiedliwości takiej czy innej reguły, która rządzi tą instytucją, albo takiej czy innej realizacji tej reguły[69]. Proszę zobaczyć, że Rawls jest tutaj bardzo precyzyjny. To znaczy że na przykład błędne, niesprawiedliwe zastosowanie jakiejś reguły przez jakąś instytucję nie znaczy jeszcze, że ta instytucja jest niesprawiedliwa. Z kolei to, że jakaś instytucja jest niesprawiedliwa, nie znaczy, że cały system społeczny złożony z takich instytucji jest niesprawiedliwy, i na odwrót. Może być taka sytuacja – to jest bardzo trafne i ciekawe – że wszystkie instytucje z osobna są sprawiedliwe, a podstawowa struktura społeczeństwa jako złożenie tych instytucji w jedną całość jest jednak niesprawiedliwa[70]. Tutaj trzeba bardzo ostrożnie. Rawls powiada: ja mam na myśli dystrybucję dóbr przez ową podstawową strukturę społeczeństwa[71].

24.18 Rawls: dystrybucja dóbr społecznych

Jakie dobra Rawls ma na myśli? Powiada o dobrach pierwotnych rozdzielanych przez strukturę społeczeństwa, które dzieli na naturalne i społeczne. Za naturalne uznaje zdrowie, wigor, inteligencję czy wyobraźnię i powiada: wiem, że struktura społeczna ma wpływ na posiadanie tych dóbr, ale ich w pełni nie kontroluje[72]. Co to znaczy? Wiadomo, że zdrowie jako pewne dobro zależy od pozycji społecznej, od zasobów materialnych, więc w tym sensie struktura społeczna ma wpływ na dystrybucję tego dobra, ale go w pełni nie kontroluje. Natomiast dystrybucja dóbr społecznych jest w pełni kontrolowana przez podstawową strukturę społeczeństwa. Co to są za dobra społeczne? To są prawa, wolności, władza, możliwości społeczne, możliwości kariery czy awansu społecznego, dochód i bogactwo[73]. Teoria sprawiedliwości odnosi się, jak się państwo domyślają, do tego drugiego rodzaju dóbr pierwotnych, do społecznych dóbr pierwotnych i do sposobu ich dystrybucji. O tym też musimy

[69] Por.: „Możemy również odróżnić pojedynczą regułę (czy grupę reguł) od instytucji (bądź jej zasadniczej części) i dalej – od podstawowej struktury systemu społecznego jako całości. Przemawia za tym rozróżnieniem spostrzeżenie, że niesprawiedliwość jednej czy kilku reguł pewnego układu niekoniecznie pociąga za sobą niesprawiedliwość instytucji. I na odwrót: system społeczny jako całość może być sprawiedliwy, zaś jakaś instytucja przezeń wyznaczana – nie" (tamże, s. 82 [rozdz. 2, § 10]).

[70] Por.: „Co więcej, możemy sobie wyobrazić, że system społeczny może być niesprawiedliwy, mimo że nie jest taka żadna z jego instytucji wziętych z osobna […]" (tamże).

[71] Por. tamże, s. 89 (rozdz. 2, § 11).

[72] Por. tamże.

[73] Por. tamże.

pamiętać i nie powinniśmy popełniać błędu odnoszenia się do konkretnych sytuacji czy do szczegółowych dyskusji, na przykład na poziomie pensji menedżerskich – to byłoby wbrew literze i duchowi tej koncepcji. Rawls bardzo ostrożnie powiada: ja odnoszę się do wyobrażonego, hipotetycznego podziału podstawowych dóbr, i to tylko tych dóbr społecznych, przez tak zwaną podstawową strukturę społeczeństwa.

24.19 Rawls: otoczenie sprawiedliwości

No i teraz wracamy znów do sytuacji pierwotnej zgodnie z zasadą ruchu refleksyjnej równowagi. Rawls w tym kontekście wprowadza pojęcie otoczenia sprawiedliwości. Wybór zasad sprawiedliwości w hipotetycznej sytuacji pierwotnej – jak pamiętamy – za zasłoną niewiedzy musi się dokonać, ponieważ istnieje coś takiego, jak otoczenie sprawiedliwości. Rawls definiuje je jako „normalne warunki, w których ludzka współpraca jest zarazem możliwa i konieczna”[74]. Dokładnie chodzi o opis społeczeństwa jako przedsięwzięcia kooperacyjnego – o tym już wspominaliśmy[75] – w którym występuje zarówno fenomen współpracy, jak i konflikt interesów. Żeby to wytłumaczyć, Rawls powiada: w społeczeństwie świętych nie byłoby otoczenia sprawiedliwości, ponieważ tam byłaby tylko współpraca. Wystarczyłoby przypomnieć owym jednostkom o łączącym je celu i one nie potrzebowałyby już zasad sprawiedliwości, które by regulowały ich kooperację, bo wszyscy działaliby zgodnie w kierunku realizacji tego celu. Dlatego tylko wobec otoczenia sprawiedliwości, a zatem faktu istnienia i kooperacji społecznej, i tego potencjału konfliktu konieczne jest wypracowanie ogólnych i uniwersalnych zasad, którymi społeczeństwo powinno się kierować[76].

24.20 Rawls: pięć kryteriów dopuszczalnych koncepcji sprawiedliwości

Tu pojawiają się kolejne wymogi, które Rawls chce postawić wszelkim teoriom czy koncepcjom sprawiedliwości, które mają być w ogóle dane do wyboru

[74] Tamże, s. 178 (rozdz. 3, § 22).

[75] Por. punkt 24.3 wyżej.

[76] Por.: „W stowarzyszeniu świętych, zgadzających się co do wspólnego ideału, nie pojawiłyby się dysputy o sprawiedliwości. Każdy pracowałby bezinteresownie dla jednego celu wyznaczonego przez wspólną religię, i odwołanie się do tego celu (przy założeniu, że byłby on jasno zdefiniowany) rozstrzygałoby o słuszności w każdej sprawie. Ale ludzką społeczność charakteryzuje otoczenie sprawiedliwości. Wyliczenie jego warunków nie angażuje żadnej konkretnej teorii ludzkiej motywacji; ma za to na celu włączenie do opisu sytuacji pierwotnej stosunków wzajemnych między jednostkami, zestawiających scenę problematyki sprawiedliwości” (John Rawls, *Teoria sprawiedliwości…*, s. 183 [rozdz. 2, § 22]).

owym jednostkom w sytuacji wyjściowej czy pierwotnej. Dwa pierwsze wymogi już sobie wymieniliśmy – to jest ogólność i uniwersalność. Nie należy ich mylić: ogólność zasad znaczy tyle, że w ich sformułowaniu nie ma żadnych nazw czy imion własnych[77], natomiast uniwersalność oznacza, że wszyscy mają się do tego stosować[78]. Więc na przykład zasada, że blondyni mają obowiązek sprzątać, jest zasadą ogólną, ale nie uniwersalną – nie ma tu wprawdzie imion własnych, ale nie odnosi się to do wszystkich. A to jest dobry przykład: wszyscy mają obowiązek realizować potrzeby Peryklesa. To jest zasada uniwersalna, ale nie ogólna, bo pojawia się w niej Perykles. Rawls dodaje na marginesie, że taka zasada czasem nie musiałaby być zła, w zależności od tego, czyje potrzeby mielibyśmy realizować[79]. Jak na przykład mamy do czynienia z jakimś oświeconym władcą, takim jak Perykles, to może nawet wszyscy by na tym dobrze wyszli, ale tutaj nie zostaje spełniony wymóg ogólności. Rawls formułuje wstępne kryteria do odróżnienia koncepcji sprawiedliwości, które w ogóle mogą zostać rozważone przez te racjonalne jednostki w stanie wyjściowym, od takich koncepcji, które się po prostu do tego nie nadają.

Trzecim warunkiem jest warunek publiczności zasad[80]. Zasady koncepcji sprawiedliwości muszą być znane publicznie. Publiczny charakter zasad – moglibyśmy to tak raczej nazwać. Koncepcja sprawiedliwości ma też wprowadzać uporządkowanie roszczeń konfliktowych[81] – to jest czwarty warunek – no i, po piąte, musi być ostateczną instancją odwoławczą[82].

A więc, powiada Rawls, różne wersje egoizmu, koncepcji egoistycznych, choć nie są nieracjonalne – przeciwnie, koncepcje egoistyczne są racjonalne – to nie spełniają za każdym razem któregoś z tych warunków[83]. Na przykład ta wersja egoizmu, że wszyscy mają służyć moim – tu się pojawia jakiś XY, imię i nazwisko – interesom, nie spełnia właśnie zasady ogólności. Tak zwana koncepcja gapowicza, o której mówiliśmy w kontekście Kanta[84] (to znaczy wszyscy mają stosować się do pewnych reguł z wyjątkiem mnie, a ja dla siebie zrobię wyjątek), nie spełnia z kolei zasady uniwersalności, a koncepcja ogólnego egoizmu, czyli niech każdy robi to, co uważa za stosowne, i dba tylko o siebie – Kant też uważał, że koncepcja ogólnego egoizmu nie jest niespójna logicznie, tylko powiadał: my nie moglibyśmy chcieć istnienia takiego świata,

[77] Por. tamże, s. 184 (rozdz. 3, § 23).
[78] Por. tamże, s. 185–186 (rozdz. 3, § 23).
[79] Por. tamże, s. 186 (rozdz. 3, § 23).
[80] Por. tamże, s. 186–187 (rozdz. 3, § 23).
[81] Por. tamże, s. 187 (rozdz. 3, § 23).
[82] Por. tamże, s. 188 (rozdz. 3, § 23).
[83] Por. tamże, s. 189 (rozdz. 3, § 23).
[84] Por. wykład 11 z 12.01.2021, punkt 11.3.

w którym taki ogólny egoizm by panował[85] – nie wypada tutaj z gry dlatego, że nie spełnia kryterium ogólności czy uniwersalności, ale dlatego że nie spełnia kryterium uporządkowania konfliktowych roszczeń. A wiadomo, że jak przyjmiemy ogólny egoizm, to tych konfliktowych roszczeń będzie bardzo wiele i taka koncepcja nie potrafi ich w żaden sposób uporządkować. Rawls podsumowuje to w ten sposób:

> Razem wzięte, warunki nakładane na koncepcję słuszności sprowadzają się więc do następującego sformułowania: koncepcja taka [czyli chodzi o to, które koncepcje w ogóle mogą zostać przedstawione owym podmiotom w sytuacji pierwotnej i jakie muszą spełniać kryteria – *J.K.-K.*] jest zbiorem zasad, ogólnych w formie i uniwersalnych w zastosowaniu, który ma być uznawany publicznie jako ostateczny trybunał apelacyjny w porządkowaniu kolidujących roszczeń osób moralnych. […] Otóż te pięć warunków samo przez się nie wyklucza żadnej z tradycyjnych koncepcji sprawiedliwości. Powinniśmy jednak zwrócić uwagę, że dyskwalifikują one wymienione warianty egoizmu[86].

O tym już mówiłem. A zatem można powiedzieć: zarówno utylitaryzm, jak i owe dwie zasady sprawiedliwości[87] spełniają te pięć warunków i teraz powstaje pytanie, która z tych koncepcji z pewnych ważkich powodów zostanie wybrana przez te racjonalne podmioty.

---

[85] Kant pisze: „Wszystkie skłonności łącznie (które dają się też łatwo ująć w jaki taki system i których zaspokajanie nazywa się wtedy własną szczęśliwością) stanowią egocentryzm [*Selbstsucht* – tłumaczone także jako „egoizm" – *red.*] (*solipsismus*). Ten zaś jest egocentryzmem albo miłości samego siebie, sprzyjania ponad wszystko samemu sobie (*philautia*), albo egocentryzmem upodobania w samym sobie (*arrogantia*). Tamto nazywa się szczególnie miłością własną, a to zarozumiałością. Czysty rozum praktyczny zadaje miłości własnej jedynie [pewien – *tłum.*] uszczerbek, ograniczając ją, jako naturalną i jeszcze przed prawem moralnym ujawniającą się w nas skłonność, tylko warunkiem zgodności z tym prawem; i wtedy zwie się ona rozumną miłością samego siebie. Ale zarozumiałość niweczy on zupełnie, ponieważ wszystkie pretensje do cenienia samego siebie, poprzedzające zgodność z prawem moralnym, są próżne i całkiem bezprawne, gdyż właśnie pewność intencji zgadzającej się z tym prawem jest pierwszym warunkiem wszelkiej wartości osoby (jak to wkrótce bliżej wyjaśnimy), a wszelkie uroszczenie, które poprzedza tę pewność, jest fałszywe i sprzeczne z prawem" (Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu,* tłum. Jerzy Gałecki, PWN, Warszawa 1984, s. 121–122 [V 73]). Warto dodać, że Kant dostrzegał istnienie w człowieku pobudek egoistycznych, lecz odrzucał traktowanie ich jako jedynego fundamentu systemu społecznego. Por. wykład 3 z 03.11.2020, punkt 3.13.

[86] John Rawls, *Teoria sprawiedliwości…*, s. 189 (rozdz. 3, § 23).

[87] Chodzi o zasady sprawiedliwości sformułowane przez Rawlsa, składające się na jedną teorię, por. punkty 24.8, 24.15 wyżej.

24.21 Rawls: zasłona niewiedzy, cz. 2

Teraz na koniec wraca nam ten problem zasłony niewiedzy. Rawls bardziej szczegółowo pisze, czego nie wiedzą, a co wiedzą owe podmioty, które mają teraz dokonać wyboru jednej z tych koncepcji sprawiedliwości – z koncepcji, które się zakwalifikowały, bo spełniły opisane pięć kryteriów. Otóż nie mają wiedzy o pewnego rodzaju faktach szczegółowych za zasłoną niewiedzy. Przede wszystkim jednostki te

> nie znają swojego miejsca w społeczeństwie, swej pozycji klasowej czy statusu społecznego; nie wiedzą też, jakimi naturalnymi dyspozycjami i uzdolnieniami obdarzył je los – inteligencją, siłą itp. Żadna z nich nie zna też swojej koncepcji dobra, szczegółów swego planu życiowego, ani nawet specyficznych cech własnej psychiki, takich jak niechęć do ryzyka czy skłonność do optymizmu albo pesymizmu. Co więcej – zakładam, że stronom nie są znane szczegóły dotyczące ich własnego społeczeństwa; nie znają więc jego determinant ekonomicznych czy politycznych, ani poziomu kultury i cywilizacji, jaki zdołało osiągnąć. Osoby w sytuacji pierwotnej nie posiadają informacji co do tego, do jakiej generacji należą[88].

Tu jest bardzo dużo ciekawych elementów. Proszę posłuchać uważnie: „nie znają swojego miejsca w społeczeństwie, swojej pozycji klasowej czy statusu społecznego" – pamiętamy, żeby nie przykrawać zasad do tych różnych sytuacji; „nie wiedzą […], jakimi naturalnymi dyspozycjami obdarzył […] je los"; „Żadna z nich nie zna […] swojej koncepcji dobra" – to jest ciekawe, bo ten pierwszy punkt mógłby być podważony. Na przykład ktoś taki, jak Marks czy jego zwolennicy, powiedziałby: co to znaczy, że podmiot nie zna swojej pozycji klasowej? Cokolwiek te podmioty robią, wynika z ich pozycji klasowych – tak by powiedzieli marksiści. Z kolei kiedy Rawls pisze, że te podmioty nie znają swojej koncepcji dobra, to komunitaryści powiedzieliby: jak to nie znają swojej koncepcji dobra? Przecież cokolwiek robimy, wypływa z naszej koncepcji dobra. Jak można sobie wyobrazić racjonalny podmiot, który niby działa, coś ocenia, coś wybiera, ale nie wie, jaką ma koncepcję dobra? Proszę zobaczyć, to jest niesłychanie kontrowersyjne. Albo mówi Rawls: strona „nie zna specyficznych cech własnej psychiki", takich jak skłonność do optymizmu albo pesymizmu czy skłonność do ryzyka. Dlaczego? Bowiem skłonny do ryzyka optymista – a znamy takich: hazardzista jest skłonnym do ryzyka optymistą – powie sobie: wybieram taki model sprawiedliwości, w którym będzie bardzo silne rozwarstwienie; najbogatsi będą bardzo bogaci,

[88] John Rawls, *Teoria sprawiedliwości…*, s. 191 (rozdz. 3, § 24).

najgorzej sytuowani będą bardzo biedni; pewnie mi się uda i trafię do tej pierwszej grupy.

Rawls mówi – wszystkie takie postawy trzeba wyciąć i dodaje: „Co więcej – zakładam, że stronom nie są znane szczegóły dotyczące ich własnego społeczeństwa; nie znają jego determinant ekonomicznych czy politycznych ani poziomu kultury i cywilizacji […]". Dlaczego nie mają znać poziomu kultury i cywilizacji? Wyobrażamy sobie, że zapadła kurtyna, ta zasłona, i nie wiemy, jakie jest nasze społeczeństwo. Jak ta kurtyna znowu się podniesie, to okaże się, w jakim społeczeństwie żyjemy. Jakbyśmy natomiast przy dokonywaniu wyboru zasad sprawiedliwości wiedzieli na przykład, że nasze społeczeństwo jest bardzo zaawansowane cywilizacyjnie i kulturowo i częste są tam postawy altruistyczne, to bylibyśmy bardziej skłonni ryzykować, licząc, że nawet jak się znajdziemy w trudnej sytuacji, to ktoś nam pomoże. Dlatego to trzeba wyciąć. Albo na przykład to: „Osoby w sytuacji pierwotnej nie posiadają informacji co do tego, do jakiej generacji należą". Dlaczego? Dlatego że – to Rawls rozważa w innym fragmencie[89] – gdyby wiedziały, do jakiej generacji należą, to mogłyby się zachowywać na zasadzie: my to zorganizujemy tak, że obciążymy na przykład kolejne, przyszłe pokolenia naszymi długami. Tak się właśnie zresztą stało! Nie będziemy dbać o kwestie ekologiczne i niech się tym martwią kolejne pokolenia. Niemcy mają takie powiedzenie: jedź taksówką, a twoje wnuki będą chodzić piechotą.

Proszę zobaczyć, jaki wysiłek podejmuje Rawls w ramach tej procedury refleksyjnej równowagi, żeby wykluczyć z owej sytuacji pierwotnej wszystkie elementy, które mogłyby skłaniać podmioty do dokonania innych wyborów niż wybór dwóch zasad sprawiedliwości. Jednak tak przykrawa tę sytuację pierwotną za zasłoną niewiedzy, takie elementy wiedzy wycina, żeby okazało się, że podmioty za zasłoną niewiedzy dokonają wyboru dwóch zasad sprawiedliwości, bo będą się kierować, jak się dowiemy w przyszłym tygodniu[90], zasadą maksyminu. Wybór dwóch zasad sprawiedliwości jest wyborem maksyminowym. To znaczy, że wybiorą z różnych możliwych alternatywnych rozwiązań takie, w którym najgorsza pozycja będzie lepsza niż najgorsza pozycja w alternatywnym rozwiązaniu. Proszę zobaczyć: to jest preferowanie bardzo defensywnej strategii – można powiedzieć – minimalizowania potencjalnych strat. Wybieram taki model, taką koncepcję sprawiedliwości, która wygeneruje taki model społeczny, w którym nawet jeśli znajdę się w najmniej uprzywilejowanej pozycji, to będę i tak w lepszym położeniu niż przy wyborach alternatywnych.

Do tej zasady maksyminu i tego, w jakim sensie ten wybór zasad sprawiedliwości Rawlsa jest maksyminowy, wrócimy sobie za tydzień. Powiem też

[89] Por. tamże, s. 391 i n. (rozdz. 5, § 44).

[90] Por. wykład 25 z 09.06.2020, punkt 25.5.

o tym, gdzie tu są elementy tego, o czym sobie sporo tutaj mówiliśmy – mianowicie takiej wpisanej nawet między wierszami teorii wzajemnego uznania, gdzie Rawls jednak przyznaje czy powołuje się na to, że ta jego koncepcja sprawiedliwości ma właśnie wzmacniać poczucie własnej wartości i szacunek dla innych. Tu ta intersubiektywność gdzieś się jednak nagle pojawia. Choć jak państwo widzą, Rawls dwoi się i troi, żeby ją wyciąć z samych warunków wyjściowych konstruowania tej teorii, ona jednak potem mimo wszystko wraca, co zresztą rodzi pytanie: dlaczego zjawia się jako argument empiryczny, a nie ma jej w ogóle w podwalinach tej teorii? Czy to się da tak rzeczywiście uratować, czy to jest spójne czy nie? Trochę sobie o tym powiemy, o takiej możliwej krytyce pod adresem tego stanowiska Rawlsa. W przyszłym tygodniu będziemy już musieli zrobić sobie w ogóle podsumowanie tego całorocznego wykładu. Za tydzień jest nasze ostatnie w tym roku spotkanie. Dziękuję bardzo!

wykład 25 Rawls (II) 09.06.2020

25.1 Rawls: zasłona niewiedzy, cz. 3 – 25.2 Rawls: racjonalność stron za zasłoną niewiedzy, cz. 1 – 25.3 Arbitralność założeń Rawlsa – 25.4 Rawls: racjonalność stron za zasłoną niewiedzy, cz. 2 – 25.5 Rawls: wybór maksyminowy – 25.6 Rawls: stabilizujący charakter koncepcji sprawiedliwości – 25.7 Rawls: ciężary sądu – 25.8 Rawls: wysiłek zaangażowania – 25.9 Rawls: krytyka utylitaryzmu, cz. 2 – 25.10 Rawls a zasada wzajemnego uznania – 25.11 Rawls: źródła solidarności społecznej – 25.12 Rawls: krytyka utylitaryzmu, cz. 3 – 25.13 Teoria Rawlsa a kantowski imperatyw praktyczny – 25.14 Teoria Rawlsa jako liberalizm wrażliwy społecznie – 25.15 Polemika z Rawlsem, cz. 1: konstruktywizm – 25.16 Polemika z Rawlsem, cz. 2: błąd naturalistyczny – 25.17 Polemika z Rawlsem, cz. 3: ontologia jednostek – 25.18 Nozicka polemika z Rawlsem – 25.19 Polemika z Rawlsem, cz. 4: podobieństwo do utylitaryzmu – 25.20 Habermasa polemika z Rawlsem, cz. 2

Witam państwa bardzo serdecznie na kolejnym i zarazem ostatnim już wykładzie z filozofii społecznej w tym roku akademickim[1]. Dwa ostatnie wykłady poświęcamy teorii sprawiedliwości Johna Rawlsa. W zeszłym tygodniu[2] już sobie trochę na temat tej teorii rozmawialiśmy i zatrzymaliśmy się w tym miejscu, w którym Rawls dokładnie opisuje, jakie elementy wiedzy muszą zostać wyłączone u podmiotów w sytuacji wyjściowej – w tym stanie pierwotnym – aby mogły one w pełni racjonalnie i możliwie bezstronnie, kierując się możliwie ogólnymi racjami i zasadami, dokonać wyboru koncepcji sprawiedliwości, jaka będzie rządzić społeczeństwem, w którym będą potem ze sobą kooperować już

[1] W kwestii kolejności wygłoszenia wykładów por. *Nota edytorska*, s. 25–28; *Tabela chronologii nagrań*, s. 55–56.

[2] Por. wykład 24 z 02.06.2020.

jako realne podmioty, a nie konstrukty teoretyczne. Zatrzymaliśmy się w tym miejscu, gdzie Rawls wyłuszczał racje, dla których musi wykluczyć z tego zakresu wiedzy owych podmiotów, z jednej strony, postawę, którą nazwaliśmy sobie bezinteresowną zawiścią[3], a z drugiej strony, na przykład skłonność do ryzyka czy też wiedzę o tym, czy ma się skłonność do ryzyka, czy takiej skłonności się nie ma, a zatem to, co Rawls nazwał potocznie optymizmem lub pesymizmem[4].

25.1 Rawls: zasłona niewiedzy, cz. 3

To jest tak, że te strony podejmujące owe decyzje dotyczące koncepcji sprawiedliwości za zasłoną niewiedzy pewnych rzeczy nie wiedzą, ale są z kolei inne rzeczy, które te strony wiedzą. Nie są one zupełnie pozbawione wiedzy. Byłaby to dziwna konstrukcja, gdyby ktoś miał podejmować decyzje – i to dosyć istotne – przy zupełnym braku jakiejkolwiek wiedzy. Więc teraz przeczytajmy, cóż takiego te strony z kolei *wiedzą*:

> Jak dalece to więc możliwe, jedynymi konkretnymi faktami znanymi stronom winno być to, że w ich społeczeństwie występuje otoczenie sprawiedliwości, wraz z wszelkimi tego implikacjami. Zakłada się jednak również, że znane im są ogólne fakty dotyczące ludzkiej społeczności. Rozumieją więc sprawy polityki i zasady ekonomii […][5].

Przyznają państwo, że to jest znowu dosyć wygórowane oczekiwanie, sformułowane niespodziewanie. Zrozumienie zasad ekonomii – ja nie wiem, czy nawet te realne podmioty występujące w naszym społeczeństwie czy w innych społeczeństwach rzeczywiście rozumieją zasady ekonomii, ale zostawmy to. Rawls następnie dodaje oczekiwanie, że „znają podstawy społecznej organizacji i prawa psychologii człowieka"[6].

A zatem, jak państwo widzą, pewną wiedzę, jak słyszymy, bardzo ogólną[7], dotyczącą psychologii człowieka, ekonomii i polityki, te podmioty, ukryte za zasłoną niewiedzy, jednak posiadają. Ale najważniejsze jest to, powiada Rawls, że one pamiętają o tym, co on nazwał otoczeniem sprawiedliwości[8], czyli o tym, że społeczeństwo jest nie tylko systemem kooperacji, współpracy, ale także miejscem, gdzie czają się potencjalne konflikty, potencjalne spory.

[3] Por. tamże, punkt 24.16.

[4] Por. tamże, punkt 24.21.

[5] John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. Maciej Panufnik, Jarosław Pasek, Adam Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 191 (rozdz. 3, § 24).

[6] Tamże.

[7] Por.: „W gruncie rzeczy przyjmuje się, że strony posiadają wiedzę o wszelkich faktach ogólnych, które mają wpływ na wybór zasad sprawiedliwości" (tamże, s. 192 [rozdz. 3, § 24]).

[8] Por. wykład 24 z 02.06.2020, punkt 24.19.

To jest właśnie to otoczenie sprawiedliwości, które sprawia, że konieczna jest koncepcja sprawiedliwości, że konieczne są zasady sprawiedliwości, które będą porządkować pewne roszczenia podmiotów względem siebie. Jak pamiętamy, społeczeństwo świętych nie potrzebowałoby w ogóle koncepcji sprawiedliwości, bo, mówi Rawls, tam nie byłoby otoczenia sprawiedliwości. Byłaby tylko kooperacja i nie byłoby potencjalnego konfliktu.

25.2 Rawls: racjonalność stron za zasłoną niewiedzy, cz. 1

Teraz jeszcze raz wraca Rawls do znaczenia racjonalności podmiotów za zasłoną niewiedzy. Już wcześniej[9] określił tę racjonalność jako racjonalność ekonomiczną, jako zdolność dobierania najlepszych środków do realizacji zadanych celów. Teraz jeszcze precyzuje, że najprostsza definicja racjonalności tych podmiotów jest taka, że chcą one raczej więcej, a nie mniej dóbr podstawowych[10]. Mówiliśmy w zeszłym tygodniu o dobrach podstawowych[11], tych, które Rawls sobie każe wyobrazić, jakby były dystrybuowane, rozdzielane przez ową podstawową strukturę społeczeństwa. Teraz założenie jest takie, że racjonalna jednostka chce tych dóbr raczej więcej, a nie mniej.

Oczywiście ktoś mógłby od razu – Rawls bierze to pod uwagę – zarzucić, że tu się coś przesądza: że są przecież jednostki, które zachowują się w sposób altruistyczny, są skłonne rezygnować z własnych dóbr na rzecz innych, przekazywać je innym. Ale Rawls powiada: ja nie twierdzę, że takie postawy są niemożliwe[12]. One są jak najbardziej możliwe, wartościowe, godne praktykowania w realnym społeczeństwie, ale my na razie mówimy o sytuacji wyjściowej, sytuacji pierwotnej, o konstrukcie teoretycznym. Tutaj, jak pamiętamy, intencją jest, aby nie wpisywać zbyt mocnych założeń[13] – na przykład założenia o altruizmie, bo według Rawlsa nie jest on powszechny, lecz jest raczej postawą wyróżniającą jednostki, które moglibyśmy nazwać szlachetnymi. To nie byłoby odpowiedzialne działanie teoretyka, by taką postawę, raczej rzadką, choć cenną, przypisywać wszystkim podmiotom. Więc przypiszmy im postawę, która wydaje się bardziej powszechna, mianowicie pragnienie, aby posiadać raczej więcej tych dóbr podstawowych niż mniej.

W tym kontekście powiada Rawls – odnosząc się jeszcze do wycięcia tej postawy bezinteresownej zawiści, o czym już wspominałem – że argumentem

[9] Por. tamże, punkt 24.7.

[10] Por.: „postuluję, iż strony […] wolałyby raczej więcej, aniżeli mniej, podstawowych dóbr społecznych" (John Rawls, *Teoria sprawiedliwości…*, s. 198 [rozdz. 3, § 25]).

[11] Por. wykład 24 z 02.06.2020, punkt 24.18.

[12] Por. John Rawls, *Teoria sprawiedliwości…*, s. 198–199 (rozdz. 3, § 25).

[13] Por. wykład 24 z 02.06.2020, punkt 24.7.

czy faktem świadczącym na korzyść jego koncepcji jest także i to, że ta koncepcja jest „sama przez się stabilna”[14]. Co to znaczy? To znaczy, że gdy w danym społeczeństwie te proponowane przez Rawlsa czy analogiczne do nich zasady sprawiedliwości zostaną zaakceptowane i będą przestrzegane, zmniejszać się w nim będzie skłonność czy potencjał do kształtowania się owych postaw zawistnych. Czemu tak jest? Bowiem sytuacja korzyści czy nierówności niesłużących wszystkim prowadzi do silnego rozwarstwienia. To właśnie wywołuje poczucie braku perspektyw i powstającą społeczną zawiść, niechęć. Natomiast, mówi Rawls, zaakceptowanie owej koncepcji sprawiedliwości, tak jak on ją tutaj przedstawia, będzie się przyczyniało do stabilizacji tych wzajemnych postaw, do większej życzliwości.

25.3 Arbitralność założeń Rawlsa

Podsumowując wątek owej zasłony niewiedzy, która wzbudziła liczne kontrowersje, choć jak państwo widzą, to jest kluczowy element tej teorii: chociaż Rawls stara się opisywać na różne sposoby podmioty w sytuacji pierwotnej – między innymi w jednym miejscu mówi, że możemy sobie je wyobrazić jako głowy rodzin, które w imieniu tych rodzin ze sobą negocjują i się układają[15] – to jednak widać wyraźnie, że to są konstrukty teoretyczne. A przy tworzeniu tych teoretycznych, abstrakcyjnych konstruktów powstają wszelkiego typu kontrowersje i problemy. Kiedy bowiem zaczynamy dociekać, dlaczego pewne elementy wiedzy tym podmiotom pozostawiono, a innych nie, wtedy – można powiedzieć – ujawnia się cała arbitralność tej rawlsowskiej konstrukcji. Dlaczego właśnie na przykład wiedza na temat swojej skłonności do ryzyka, wiedza na temat swojej sytuacji społecznej, wiedza na temat swojej własnej koncepcji dobra ma zostać wyłączona, ale na przykład już wiedza dotycząca pewnych faktów psychologicznych, polityki i ekonomii ma zostać pozostawiona? Oczywiście dla każdej takiej operacji Rawls znajduje dobre wytłumaczenie, ale nie sposób oprzeć się wrażeniu pewnej arbitralności dokonywanych wyborów czy też może nie tyle arbitralności, ile orientowania się z góry na założony wynik.

Teraz państwo widzą, dlaczego poświęciłem trochę miejsca tej zasadzie refleksyjnej równowagi[16]. Zasłona niewiedzy ma nas bronić przed przykrawaniem zasad sprawiedliwości do naszej sytuacji, ale na wyższym poziomie można by Rawlsowi zarzucić przykrawanie opisu sytuacji wyjściowej do tego kompletu dwóch zasad sprawiedliwości. I właśnie przed tym uprzedzająco

[14] John Rawls, *Teoria sprawiedliwości…*, s. 200 (rozdz. 3, § 25).

[15] Por.: „Możemy na przykład myśleć o stronach jako o głowach rodzin, które pragną zapewnić pomyślność swym bezpośrednim potomkom” (tamże, s. 181 [rozdz. 3, § 22]).

[16] Por. wykład 24 z 02.06.2020, punkt 24.10.

Rawls się broni, wysuwając ową metodologiczną zasadę refleksyjnej równowagi, czyli – jak państwo pamiętają – ruchu w tę i z powrotem między opisem sytuacji wyjściowej a owymi dwiema zasadami sprawiedliwości, do których mamy dojść.

Ale jak mówię, oczywiście ktoś złośliwy mógłby Rawlsowi zarzucić, że niezależnie od wyrafinowania metodologicznego, jakie on prezentuje, jak się to ogołoci z pięknych sformułowań, zostaje taka konstrukcja podmiotów w tym stanie wyjściowym, aby one były takimi, które dokonają wyboru tych właśnie zasad sprawiedliwości, jakie on przedstawia. Zostawiam to państwu do rozważenia, na ile Rawls broni się przed zarzutem arbitralności konstrukcji swoich podmiotów czy uposażenia swoich podmiotów w sytuacji wyjściowej.

25.4 Rawls: racjonalność stron za zasłoną niewiedzy, cz. 2

Teraz, zostawiając to już, można zadać pytanie, dlaczego te tak, a nie inaczej skonstruowane podmioty racjonalne wybrałyby owe dwie zasady sprawiedliwości. Pamiętamy ten inny zarzut, który sam Rawls przywołał, kiedy opisywał koncepcję zasłony niewiedzy, mianowicie że dokonywanie wyboru w sytuacji braku wystarczającej ilości informacji może być przez kogoś ocenione jako postępowanie nieracjonalne – że jeśli brakuje wystarczającej ilości informacji, to podejmowane decyzje nie są racjonalne[17].

Teraz właśnie Rawls się do tego potencjalnego zarzutu odnosi i powiada, że brak informacji nie jest dezinformacją[18]. To jest taki jego sposób obrony. Mówi, że problem byłby wtedy, gdyby tym podmiotom zasugerować pewne kwestie, które są nieprawdziwe, które są fałszywe, gdyby nimi jakoś manipulować, jakoś je dezinformować. Dopóki one po prostu tylko pewnych rzeczy nie wiedzą, dopóki zostają odcięte od pewnej wiedzy, to nie znaczy per se, że dokonywane przez nie wybory mają irracjonalny charakter, zwłaszcza że, podkreśla Rawls, pewne elementy wiedzy umożliwiające podejmowanie decyzji jednak one mają: właśnie ową ogólną wiedzę na temat praw psychologii.

A dlaczego na przykład na temat praw psychologii? To jest potrzebne choćby po to, żeby te podmioty, które podejmują decyzję, pamiętały o tym, co potem Rawls nazwie wysiłkiem zaangażowania[19]. Rawls powiada, że to tak należy sobie wyobrazić, iż te strony ze sobą się układające dokonują decyzji raz na zawsze, „po wsze czasy"[20]. Więc te strony, które taką decyzję podejmują

[17] Por. tamże, punkt 24.5. Sam Rawls przywołuje ten zarzut w: tenże, *Teoria sprawiedliwości…*, s. 194 (rozdz. 3, § 24).

[18] Por. John Rawls, *Teoria sprawiedliwości…*, s. 212 (rozdz. 3, § 26).

[19] Poniższa rekonstrukcja por. tamże, s. 243–244 (rozdz. 3, § 29).

[20] Tamże, s. 243 (rozdz. 3, § 29).

i decydują się na taką, a nie inną koncepcję sprawiedliwości, muszą być gotowe dotrzymywać zobowiązań, które z niej wynikają, i to nawet gdyby znalazły się już w realnym społeczeństwie, nie w najlepszej sytuacji i nie na najlepszej pozycji. Rawlsowi chodzi o to, że my musimy mieć świadomość tego, iż psychologicznie jednostki – już te realne, działające w realnych społeczeństwach – są gotowe akceptować swoją może nie najlepszą pozycję pod warunkiem, że ich położenie także się poprawia. Ten element, dość istotny z perspektywy tej koncepcji, wynika właśnie z wiedzy dotyczącej podstawowych praw psychologii człowieka. Dlatego musi ona być dostępna stronom w sytuacji wyjściowej.

25.5 Rawls: wybór maksyminowy

Powiedziałem już państwu w zeszłym tygodniu, że dokonywany przez te podmioty racjonalny wybór, jeśli jest wyborem owych dwóch zasad sprawiedliwości, ma charakter maksyminowy[21]. Co to znaczy maksyminowy? Ta zasada maksyminu to jest skrót od łacińskich słów *maximum minimorum*[22]. Co to dokładnie znaczy? Pisze Rawls w ten sposób:

> Reguła maksyminu każe nam oceniać wybory alternatywne wedle ich najgorszych możliwych konsekwencji: mamy opowiedzieć się za wyborem, którego najgorsze konsekwencje są lepsze niż najgorsze konsekwencje pozostałych[23].

Żeby podać jakiś przykład, pomyślmy sobie, że są trzy osoby, między którymi ma być rozlosowana pewna kwota pieniędzy. Żebyśmy nie dostali zawrotów głowy, powiedzmy, że to jest 120 zł[24]. Więc te 120 zł ma zostać rozlosowane między trzema osobami i te trzy osoby wiedzą, że to losowanie może się odbyć na dwa sposoby. To znaczy, że z góry będzie określone, na jakie trzy kwoty kwota globalna – 120 zł – zostanie podzielona. W jednym wypadku zostanie ona podzielona na trzy kupki, gdzie jedna to będzie 80 zł, druga to będzie 40 zł, a trzecia pozycja to będzie 0 zł. Czyli będzie tak, że jedna z tych trzech osób – jeszcze nie wiemy która – otrzyma w wyniku losowania 80 zł, druga osoba otrzyma 40 zł, a trzecia osoba nie otrzyma nic. To jest jeden rozkład wyników losowania.

Drugi sposób losowania będzie przewidywał rozkład na 60, 40 i 20 zł. Też będziemy mieli w sumie 120, ale to będzie tak, że któraś z tych osób wtedy wylosuje pozycję, na której będzie kwota 60 zł, któraś osoba otrzyma 40 zł, a ta

[21] Por. wykład 24 z 02.06.2020, punkt 24.21.
[22] Por. tamże; John Rawls, *Teoria sprawiedliwości…*, s. 213 (rozdz. 3, § 26).
[23] Tamże, s. 212 (rozdz. 3, § 26).
[24] Por. także przykład podany przez Rawlsa, tamże s. 213 (rozdz. 3, § 26).

trzecia osoba otrzyma wtedy 20 zł. Jak mówię: żadna z tych trzech osób nie wie, na której pozycji się znajdzie, wie tylko, jak te pozycje wyglądają w tych dwóch losowaniach.

I teraz mówi Rawls: te trzy osoby mają się zdecydować na to, który typ losowania wybierają. Jeśli te osoby będą się kierować zasadami maksyminu, to wybiorą oczywiście losowanie drugie. W losowaniu drugim bowiem wprawdzie osoba, której najbardziej się poszczęści, otrzyma tylko 60 zł, a nie 80, ale za to osoba, której się najmniej poszczęści, otrzyma mimo wszystko 20 zł, na otarcie łez, żeby sobie mogła kupić kawę i ciastko. A w tym pierwszym losowaniu jedna z osób wyjdzie z niczym. A więc ci, którzy kierują się zasadą maksyminu, wybiorą taki rozkład możliwych wyników losowania, podziału czy też dystrybucji pewnego dobra, w którym najgorsza z wyszczególnionych pozycji będzie lepsza niż najgorsze wyniki w innych typach losowania, podziału, dystrybucji i tak dalej.

To właśnie jest zasada maksyminu i – jak się państwo domyślają – Rawls mówi, że wybór dwóch zasad sprawiedliwości, a nie zasady użyteczności społecznej[25], jako zasady organizującej kooperację społeczną jest właśnie wyborem o charakterze maksyminowym. Przy czym od razu podkreśla, że w przeciwieństwie do typowego wyboru o charakterze maksyminowym tu nie chodzi o to, że my wiemy z góry, jak uposażone będą te pozycje społeczne[26]. Społeczeństwo nie działa na zasadzie podziału pewnej gotowej, globalnej, możliwej do wyliczenia kwoty. To się tak nie odbywa. Więc mówi Rawls: tu proszę o pewną ostrożność, ja dlatego nie mówię, że proponuję zastosowanie po prostu zasady maksyminu, lecz mówię tylko, że racjonalność przy wyborze zasad sprawiedliwości przypomina racjonalność wyboru o charakterze maksyminowym. Taki jest dokładnie tok rozumowania.

Sam Rawls jeszcze bardziej obrazowo próbuje nam uzmysłowić, dlaczego jego zdaniem ten wybór dwóch zasad sprawiedliwości, tej jego koncepcji sprawiedliwości – czy też każdej analogicznej do jego koncepcji – jest wyborem racjonalnym, każąc nam sobie wyobrazić, że po podniesieniu tej kurtyny, po zdjęciu zasłony niewiedzy nasze miejsce w tym realnym już społeczeństwie byłoby wybierane przez naszego wroga[27]. Wyobraźmy sobie, że osoba nam nieprzychylna, która nie życzy nam dobrze, miałaby wskazać nam miejsce w społeczeństwie. Jeślibyśmy mieli ten rodzaj wiedzy, jakbyśmy sobie wyobrazili, że po podniesieniu tej kurtyny tak się z nami stanie, to staralibyśmy

[25] Chodzi tu o utylitaryzm, por. tamże, s. 208 (rozdz. 3, § 26).

[26] Por. tamże, s. 215–216 (rozdz. 3, § 26).

[27] Por.: „dwie zasady sprawiedliwości to zasady, jakie ktoś wybrałby dla projektu społeczeństwa, w którym jego wróg miałby mu wyznaczać jego miejsce" (tamże, s. 212 [rozdz. 3, § 26]).

się tak zaplanować to społeczeństwo, przyjąć takie zasady rządzące tym społeczeństwem, żebyśmy nawet przy takim czarnym scenariuszu – przy takim fatalnym miejscu społecznym wskazanym nam przez naszego wroga, przez naszego przeciwnika – i tak jeszcze byli w sytuacji w miarę znośnej, a nie w jakiejś zupełnie opłakanej.

Oczywiście Rawls tutaj też zastrzega, że to jest tylko pewna metafora, która ma nam pomóc zrozumieć, dlaczego ten wybór jest wyborem racjonalnym, ale oczywiście to nie jest tak, a przynajmniej nie zawsze jest tak, że nasi wrogowie wskazują nam miejsca, które zajmujemy w społeczeństwie. Nie należy więc tego traktować jako zasady metodologicznej, tylko jako rodzaj wspornika – to jest eksperyment myślowy, który my mamy wykonać i który ma nas przekonać do tego, że wybór o charakterze maksyminowym jest wyborem racjonalnym i że osoba kierująca się regułą maksyminu wybrałaby proponowany przez Rawlsa model[28]. Albowiem gdyby wybrała model oparty na utylitaryzmie społecznym, tej zasadzie uśrednionej użyteczności, a jej miejsce w społeczeństwie potem wybierałby jej wróg czy – mówiąc innymi słowami – to losowanie wyznaczyłoby jej najgorszą z możliwych pozycji, mogłoby się okazać, że jest osobą, której już nie stać nawet na kawę i ciastko, bo dostała 0 zł, jak w tym naszym przykładzie; mogłaby się okazać po prostu osobą osiągającą zerowy wynik tej satysfakcji czy korzyści albo nawet ujemny. Trzeba tutaj bowiem wziąć i taką możliwość pod uwagę, że ta osoba może nawet tracić w tym modelu. Jak pamiętamy, tym, co interesuje utylitaryzm w jego wymiarze społecznym, jest bilans[29] – uśredniona użyteczność – a nie to, czy wszystkie osoby znajdują się na skali powyżej zera. Mogłoby się więc okazać, że jej satysfakcja nie tyle nie rośnie czy nie utrzymuje się na tym samym poziomie, ale nawet systematycznie maleje. Przy wyborze zasad sprawiedliwości, jakie proponuje nam Rawls, najgorsze, co może się nam przytrafić, to uzyskiwanie stosunkowo niewielkich profitów, stosunkowo niewielka poprawa, systematyczna, ale może nie tak znacząca poprawa naszej sytuacji; to zwiększanie naszych profitów jako pochodnej profitów zwiększanych przez owe osoby najlepiej sytuowane. Takie nawet stopniowe, nawet niewielkie poprawianie swojej sytuacji czy losu jest, mówi Rawls, lepsze oczywiście od zupełnego braku perspektyw czy też nawet systematycznego spadku naszych korzyści czy pogarszania się naszego losu.

[28] Por.: „Osoby w sytuacji pierwotnej nie zakładają, rzecz jasna, że o ich początkowym miejscu w społeczeństwie decyduje niechętny im oponent […] Lecz to, że dwie zasady sprawiedliwości byłyby wybrane, gdyby strony zmuszone były chronić się przed takimi okolicznościami, wyjaśnia sens, w jakim koncepcja ta jest rozwiązaniem maksyminowym" (tamże).

[29] Por. wykład 24 z 02.06.2020, punkt 24.11.

25.6 Rawls: stabilizujący charakter koncepcji sprawiedliwości

Właśnie dlatego Rawls może twierdzić, że jego koncepcja ma charakter stabilizujący[30]. Ona stabilizująco wpływa na społeczeństwo, taki model społeczny jest godzien akceptacji i – co bardzo ważne – obywatel, a zatem już nie ten podmiot racjonalny, wyobrażony, skonstruowany w sytuacji pierwotnej, tylko już realny obywatel, który potem ma żyć w społeczeństwie rządzącym się owymi regułami, może się z takim społeczeństwem utożsamiać, identyfikować. To jest niezwykle ważne, ta kwestia możliwości identyfikacji ze społeczeństwem jest kluczowa. Dobra koncepcja sprawiedliwości, mówi Rawls, powinna umożliwiać, już na poziomie praktyki społecznej, utożsamianie się ze społeczeństwem rządzonym przez taką właśnie teorię sprawiedliwości. Chodzi zatem o to, o czym wspominałem już wcześniej, że w przypadku wyboru koncepcji rawlsowskiej – albo analogicznej do niej – będzie łatwiej wszystkim podmiotom dotrzymać związanych z nią zobowiązań, trwać przy tym wyborze. To jest kwestia nie tylko dokonania wyboru, ale też tego, czy ten wybór sprawia, że pojawią się warunki, przy których my będziemy mogli nadal przy nim trwać, nadal go afirmować. Chodzi zatem nie tylko o to, by móc zawrzeć umowę, ale także by móc ją honorować w każdych, nawet najtrudniejszych warunkach. Ten właśnie wymóg nazywa Rawls braniem pod uwagę wysiłku zaangażowania.

25.7 Rawls: ciężary sądu

Ten wysiłek zaangażowania to jest jedno z moich ulubionych pojęć rawlsowskich, na równi z też bardzo ładnym jego pojęciem ciężarów sądu[31]. To tak na marginesie mówię: wydaje mi się, że w wielu sporach, jakie toczymy, nie tylko w naszym kraju, ale myślę o całym świecie, często zapominamy o tym, co Rawls nazywa ciężarami sądu. Warto to sobie uświadomić. To jest może

[30] Por.: „Odwołam się tu do kwestii psychologicznej stabilności. […] mocno przemawia za jakąś koncepcją sprawiedliwości to, iż generuje ona wsparcie dla samej siebie. Gdy jest rzeczą publicznie wiadomą, że podstawowa struktura społeczeństwa przez dłuższy czas czyni zadość zasadom owej koncepcji, wówczas ludzie poddani tym uregulowaniom skłonni są wykształcić w sobie pragnienie działania w zgodzie z jej zasadami i czynić, co do nich należy w ramach instytucji, które je egzemplifikują. Koncepcja sprawiedliwości jest stabilna, gdy publiczne uznanie jej realizowania przez system społeczny prowadzi do wytworzenia odpowiedniego poczucia sprawiedliwości" (John Rawls, *Teoria sprawiedliwości…*, s. 245 [rozdz. 3, § 29]). Szczegółowe omówienie kwestii stabilizacji koncepcji sprawiedliwości por. tamże, s. 675–683 (rozdz. 8, § 76).

[31] Pojęcie ciężarów sądu nie pojawia się w samej *Teorii sprawiedliwości.* Jego omówienie zob. John Rawls, *Liberalizm polityczny,* tłum. Adam Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 97–102 (rozdz. 2, § 2).

mniej filozoficzne, a bardziej psychologiczne stwierdzenie: musimy pamiętać, że sądy wszystkich racjonalnych istot kształtowane są w specyficznych okolicznościach, które sprawiają, iż te sądy bardzo często zależą od osobistych doświadczeń, od różnego rodzaju doznanych przykrych sytuacji, zachowań innych osób, od pewnych lęków, kompleksów, przesądów, zahamowań i tak dalej. Wszystkie sądy kształtowane są w sytuacji, gdy mamy dostępną zawsze tylko pewną porcję informacji, a pewnych rzeczy nie wiemy. To są wszystko właśnie ciężary sądów. Nasze sądy, nasze rozsądne poglądy, które mamy i które stanowią nasz kościec intelektualny, nie kształtują się w idealnych warunkach, w idealnej atmosferze, wszystkie są w taki czy inny sposób obciążone. Powinniśmy o tym w naszych sporach pamiętać: że i sądy naszych adwersarzy, i nasze własne w ten sposób się kształtują. To jest właśnie uwzględnianie ciężarów sądu. To takie ładne i jak sądzę, pamiętanie o tym pomogłoby w wielu dyskusjach.

25.8 Rawls: wysiłek zaangażowania

Ale wracam do innego pojęcia, mianowicie do brania pod uwagę wysiłku zaangażowania. Działając w społeczeństwie i kooperując z innymi, musimy podjąć pewien wysiłek zaangażowania, a także wysiłek przestrzegania norm sprawiedliwości. Dlatego, gdy dokonujemy wyboru koncepcji sprawiedliwości, musimy pamiętać o tym, że potem jeszcze wiele wysiłku będzie trzeba włożyć w to, by tych norm przestrzegać. Dlatego Rawls pisze:

> Raz na zawsze obiera się standardy, które mają decydować o naszych perspektywach życiowych. [To jest ta wyobrażona sytuacja: wybieramy te standardy raz na zawsze – *J.K.-K.*] Co więcej, przystępując do umowy, musimy być w stanie ją honorować, nawet gdyby miało się okazać, że urzeczywistniłyby się najgorsze możliwości[32] [że urzeczywistni się ów najgorszy scenariusz – *J.K.-K.*].

25.9 Rawls: krytyka utylitaryzmu, cz. 2

W tym kontekście, kiedy Rawls mówi o tym uwzględnianiu wysiłku zaangażowania, po raz kolejny wraca do swojej polemiki z utylitaryzmem. Powiada, że tutaj nasuwa się ciekawa refleksja na temat utylitaryzmu jako doktryny społecznej. Otóż często mówi się, że utylitaryzm jest mocnym stanowiskiem między innymi dlatego, że opiera się na pewnych powszechnych intuicjach moralnych. Mówiliśmy o tym wcześniej[33], że na przykład to przenoszenie

[32] John Rawls, *Teoria sprawiedliwości…*, s. 243 (rozdz. 3, § 29).
[33] Por. wykład 24 z 02.06.2020, punkt 24.11.

jednostkowej zasady bilansowania zysków, strat, przyjemności, przykrości, pracy i satysfakcji z jednostki na całe społeczeństwo wydaje się zabiegiem dość oczywistym, mało kontrowersyjnym. Rawls powiada sam: co takiego znowu dziwnego jest w myśleniu, że społeczeństwo po prostu służy maksymalizacji korzyści jednostek? Przecież to jest dość racjonalne. Ale zaraz dodaje Rawls: kiedy się temu dokładnie przyjrzeć, to właśnie w tym miejscu, gdzie mówimy o owym wysiłku zaangażowania, utylitaryzm oczekuje zbyt wiele od jednostek. Czego mianowicie? Tego, że będą się silnie identyfikować z interesami innych, że będą akceptować nawet własną, pożałowania godną sytuację i odczuwać satysfakcję z tego, że inni, ci lepiej sytuowani, ci w lepszym położeniu, odnoszą sukcesy, bogacą się i są coraz szczęśliwsi.

Oczekiwanie tego od podmiotów jest nieracjonalne, mówi Rawls. To jest dziwne, niebywałe wręcz i sprzeczne z naszymi intuicjami, żeby oczekiwać tego rodzaju postawy od ludzi. Takie postawy może czasem się zdarzają, na przykład u kogoś, kto rzeczywiście jest gotów nie zważać na własną opłakaną sytuację i cieszyć się – bo ja wiem – wzrostem PKB. Ale to są postawy rzadkie, więc nie możemy tego oczekiwać od większości osób czy w ogóle od ludzi jako takich. Rawls mówi: moje zasady sprawiedliwości wcale tego od jednostek nie oczekują.

W tym kontekście przytoczę państwu dość ważny cytat. Mianowicie mówi Rawls tak – to jest to, czego od nas oczekuje utylitaryzm:

> Mamy akceptować większe korzyści innych jako wystarczający powód niższego poziomu oczekiwań w ciągu całego naszego życia. Jest to bez wątpienia niezwykłe żądanie. W gruncie rzeczy, jeśli pojmuje się społeczeństwo jako system kooperacji, mający na celu promowanie dobra jego uczestników, to czymś zupełnie niewiarygodnym [w sensie: niezwykłym – *J.K.-K.*] jest oczekiwać ze strony niektórych obywateli zaakceptowania, na podstawie zasad politycznych, gorszych perspektyw życiowych – dla dobra innych. Nic więc dziwnego, że utylitaryści tak podkreślają rolę sympatii[34] w kształceniu moralnym oraz centralne miejsce życzliwości wśród moralnych cnót. Ich koncepcja sprawiedliwości zagrożona jest brakiem stabilności, jeśli sympatia i życzliwość nie mogą być szeroko i usilnie kultywowane[35].

[34] W późniejszym polskim wydaniu *Teorii sprawiedliwości* słowo „sympatii" zastąpiono sformułowaniem „oddźwięku uczuciowego (*sympathy*)". W kolejnym zdaniu jednak także w późniejszym wydaniu pozostawiono słowo „sympatia" (por. John Rawls, *Teoria sprawiedliwości. Wydanie nowe*, przeł. Maciej Panufnik, Jarosław Pasek, Adam Romaniuk, Sebastian Szymański, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 265–266 [rozdz. 3, § 29]). W dalszej części wykładu, podobnie jak wyżej, cytaty z *Teorii sprawiedliwości* przywoływane są na podstawie wydania z 1994 r. W kwestii różnic między oboma wydaniami por. wykład 24 z 02.06.2020, przyp. 6.

[35] John Rawls, *Teoria sprawiedliwości…*, s. 246 (rozdz. 3, § 29).

Rawls odkrywa powód, dla którego w koncepcjach utylitarystycznych tak wiele mówi się o życzliwości i sympatii. Ponieważ bez nich, bez założenia, że jednostki mają w sobie owe pokłady życzliwości i sympatii i że one są kultywowane w społeczeństwie, trudno byłoby oczekiwać od tych jednostek silnej identyfikacji z powodzeniem innych osób w warunkach własnego niepowodzenia, braku perspektyw, pomyślności i szans na większe korzyści, zyski czy na poprawienie swojego położenia społecznego.

Więc tak jak nieracjonalna jest postawa bezinteresownej zawiści, tak nieracjonalne jest też założenie, że jednostki będą się kierować postawą bezinteresownego identyfikowania się z interesami innych osób[36]. To są dwie skrajności i obie te skrajności są równie irracjonalne. I postawa bezinteresownej zawiści, i oczekiwanie, że ludzie z kolei będą zupełnie zapominać o własnej opłakanej sytuacji i czerpać satysfakcję z powodzenia innych osób dla dobra całego społeczeństwa. Tego racjonalna, godna akceptacji koncepcja sprawiedliwości nie powinna od jednostek oczekiwać i Rawls mówi: moja koncepcja tego wcale nie oczekuje.

25.10 Rawls a zasada wzajemnego uznania

W tym też kontekście używa Rawls także i tego argumentu, że akceptacja jego teorii sprawiedliwości i jej zasad wzmaga u jednostek poczucie szacunku wobec samych siebie[37]. Mówiąc w uproszczeniu, w takim rawlsowskim społeczeństwie łatwiej jest wyrobić w sobie poczucie szacunku do samego siebie. Właśnie dlatego że ta nasza sytuacja nie jest opłakana, że nikt nie uznaje nas za osoby przegrane. Nawet jeśli nie znajdujemy się w tak korzystnej sytuacji jak ci, którzy są najlepiej sytuowani, najbardziej uprzywilejowani, to nadal jednak realizujemy nasze cele, nadal mamy perspektywę realizacji własnego dążenia do szczęścia, powiększania własnej pomyślności. Można więc powiedzieć, że nikt nie patrzy na nas z góry i nieprzychylnie, nikt z nas nie drwi, a zatem także my sami możemy odnosić się do siebie w sposób afirmatywny.

To jest w tym miejscu iście heglowski wątek: że tu już nie chodzi tylko o ten wymiar ekonomiczny owej biedy czy niedostatku, lecz o wymiar stricte społeczny, o zapewnienie jednostkom możliwości samoafirmacji – pozytywnego odniesienia do samego siebie – i też uznania wobec innych i ich uznania wobec

[36] Por.: „Patrząc na tę kwestię z punktu widzenia sytuacji pierwotnej, strony uznają, że byłoby wielce nierozsądne, jeśli nie irracjonalne, wybierać zasady, które mogą mieć konsekwencje tak radykalne, że byłyby nie do przyjęcia w praktyce" (tamże).

[37] Por.: „Ponadto publiczne uznanie dwóch zasad mocniej wspiera ludzkie poczucie szacunku do samego siebie […]" (tamże, s. 247 [rozdz. 3, § 29]).

nas. Proszę zobaczyć, mówiliśmy u Fichtego[38], potem u Hegla[39], jakie to ma kolosalne znaczenie dla kształtowania się nie tylko więzi społecznych, ale całych struktur społeczeństwa: właśnie owo zapośredniczenie szacunku wobec samego siebie przez uznanie innych. A Rawls powiada: w mojej koncepcji jest to zagwarantowane[40], jest to bardziej prawdopodobne niż w koncepcji utylitarystycznej[41].

Chodzi zatem o możliwość utożsamienia się z całym systemem społecznym, o to, czy jednostki będą gotowe identyfikować się ze swoim społeczeństwem. Będą gotowe, mówi Rawls, jeśli tym społeczeństwem rządzić będą takie zasady sprawiedliwości, które nikomu nie odbierają nie tylko szansy, ale i realnej możliwości systematycznego poprawiania swojego losu, zwiększania własnej pomyślności.

To poczucie własnej godności, zapośredniczone przez uznanie ze strony innych, zapobiega także powstawaniu pewnych destrukcyjnych postaw i tendencji – dodaje – a zatem owego przez nas wcześniej wspominanego uczucia zawiści wobec innych[42]. Zresztą akurat, jak sądzę, Rawls znalazłby potwierdzenie tego w wielu teoriach socjologicznych, które w badaniach empirycznych dowodzą związku braku perspektyw życiowych, dziedziczonej biedy, strukturalnego bezrobocia z wytwarzaniem się pewnych destrukcyjnych społecznie postaw i przede wszystkim z negacją społeczeństwa jako całego porządku; a także z brakiem identyfikacji z rolami społecznymi i też po prostu ze społeczeństwem jako pewną całością, z jego negacją, odrzuceniem, a nawet z destrukcyjnymi i autodestrukcyjnymi postawami u jednostek. Dlatego mówi Rawls: moja koncepcja postuluje dzielenie się szansami z innymi. Tylko dzieląc się szansami z innymi, umożliwiamy im wytworzenie poczucia ich własnej godności, a zatem szacunku do samych siebie, i tylko od takich osób możemy też oczekiwać szacunku do nas samych.

Jak państwo widzą, zasada wzajemnego uznania, o której tyle mówiliśmy wcześniej – związek tej zasady wzajemnego uznania z możliwością budowania

[38] Por. m.in. wykład 14 z 23.02.2021, punkty 14.8, 14.24; a także wykład 15 z 02.03.2021, punkt 15.11.

[39] Por. m.in. wykład 20 z 05.05.2020, punkt 20.6; a także wykład 16 z 09.03.2021, punkt 16.12.

[40] Por.: „Zatem pożądaną cechą koncepcji sprawiedliwości jest to, by publicznie dawała wyraz szacunkowi wobec ludzi do siebie wzajem. Otóż dwie zasady sprawiedliwości osiągają ten cel […]" (John Rawls, *Teoria sprawiedliwości…*, s. 247–248 [rozdz. 3, § 29]).

[41] Por.: „W publicznym społeczeństwie utylitariańskim trudniej jest człowiekowi utrzymać przeświadczenie o własnej wartości" (tamże, s. 250–251 [rozdz. 3, § 29]).

[42] Por.: „Ponadto można założyć, że ci, którzy mają szacunek dla samego siebie, będą bardziej skłonni odnosić się z szacunkiem do innych we wzajemnych kontaktach, i odwrotnie. Pogarda dla samego siebie prowadzi do gardzenia innymi i zagraża ich dobru tak samo jak zawiść. Poczucie godności własnej, poprzez wzajemność, samo się wspiera" (tamże, s. 247 [rozdz. 3, § 29]).

własnej tożsamości i też zakorzenienie czy zapośredniczenie tej zasady uznania, tutaj może nie tyle przez pracę, ile przez możliwość realizacji własnych celów, podnoszenia własnego standardu życia i tak dalej – choć nienazwana wprost i trochę przedstawiona między wierszami, to jednak tutaj też działa.

25.11 Rawls: źródła solidarności społecznej

Ważne jest to, że ta niniejszym odkryta przez Rawlsa, choć nienazwana, zasada wzajemnego uznania nie bierze się znikąd. Tu także można widzieć pewną daleką analogię z Heglem. Mówiłem, że Hegel od najwcześniejszych lat próbował pokazać, skąd bierze się oczekiwanie wzajemnego uznania – że to nie są jakieś wymysły teoretyka, one nie spadają z nieba, tylko są efektem pewnych realnych procesów społecznych[43]. Podobnie Rawls próbuje tutaj pokazać, że owa wzajemność, wzajemny szacunek, jak on to nazywa, też nie bierze się znikąd, tylko wytwarza się dzięki owym warunkom brzegowym, które tworzy określona koncepcja sprawiedliwości i związana z tym zasada redystrybucji dóbr. Trzeba stworzyć warunki, w których zasada wzajemnego uznania – czy też, jak kto woli, zasada wzajemnego szacunku i szacunku do samego siebie – będzie miała realistyczną szansę na ukonstytuowanie się i realne utrzymywanie się w takim społeczeństwie.

Solidarność społeczna, mówiąc innymi słowy, konieczna do zapewnienia spójności tego społeczeństwa, nie jest jakimś darem niebios, lecz potrzebuje określonych warunków ekonomicznych i normatywnych. Albowiem koncepcja sprawiedliwości nie jest koncepcją ekonomiczną – jest koncepcją normatywną, w której element ekonomiczny odgrywa istotną rolę. Potrzebuje więc takiej koncepcji ekonomicznej i potrzebuje odpowiednich regulacji, by mogła się w ogóle wyłonić i w takim społeczeństwie utrzymać, trwale oddziaływać.

Tu pozwolę sobie odczytać jeszcze jeden fragment:

> Dwie zasady sprawiedliwości są, jak już zauważyłem, równoważne postanowieniu, by traktować rozkład naturalnych talentów i możliwości jako zasoby wspólne, tak by szczodrzej obdarzeni przez los mieli odnosić korzyści jedynie w taki sposób, by wspomagało to gorzej przez los potraktowanych. Nie mówię, że strony pociąga etyczna treść tej idei; mają jednak powody, by przyjąć tę zasadę. Bo przez ułożenie nierówności tak, by służyło to wzajemnej korzyści, oraz powstrzymanie się od wykorzystania akcydentalnych walorów naturalnych i związanych z okolicznościami społecznymi, w ramach równej wolności, jednostki wyrażają swój wzajemny szacunek w samej

[43] Por. m.in. wykład 15 z 02.03.2021, punkt 15.17 i n.

konstytucji swojej społeczności. W ten sposób zapewniają sobie poczucie godności własnej, co jest racjonalne z ich punktu widzenia[44].

To jest ciekawy i ważny wątek: Rawls podkreśla, że to nie wynika z jakiejś aprobaty moralnej dla takiego stanu rzeczy, tylko że wybór takiego stanu rzeczy jest racjonalny. Jeszcze wrócę do tej kwestii, że Rawls próbuje pokazać, iż koncepcja *polityczna* skłania do takiego wyboru, a nie koncepcja *moralna*. To nie jest tak, że nam się moralnie bardziej podoba postrzeganie na przykład wszystkich ludzkich talentów, umiejętności, możliwości jako wspólnego rezerwuaru, który powinien przyczyniać się do dobra wszystkich; lecz tak, że to jest racjonalne, by tak to postrzegać, racjonalne dla każdego, by żyć w społeczeństwie, w którym te zasoby są w ten sposób traktowane. To jest ważny wątek, który jeszcze powróci.

A zatem można powiedzieć, że koncepcja Rawlsa próbuje wyprowadzić więzy solidarności społecznej z określonych warunków brzegowych. To jest tutaj bardzo ważne i widać, że to społeczeństwo rawlsowskie to nie jest tylko system kooperacji, lecz jednak system kooperacji, którego podmioty są spojone owymi więzami solidarności. Te więzy zaś nie powstają, jak powiedziałem, z niczego.

25.12 Rawls: krytyka utylitaryzmu, cz. 3

Tymczasem utylitaryzm, mówi Rawls, musi taką – jak ją nazwaliśmy: solidarnościową – postawę przypisać ludziom z góry, niejako wpisać ją w naturę ludzką. To jest właśnie ta różnica. Rawls mówi: utylitaryści jako moi adwersarze powiadają, że na ich korzyść przemawia to, że ich koncepcja jest bardziej zgodna z naszymi intuicjami. Otóż nie, dlatego że wbrew pozorom utylitaryści dokonują karkołomnych założeń. Takim karkołomnym założeniem jest wpisanie w naturę ludzką życzliwości, a następnie próba przekonania, że społeczna solidarność właśnie z owej naturalnej ludzkiej życzliwości wypływa[45]. Tymczasem ja nic takiego nie robię, nie wpisuję w naturę owych podmiotów, w ich uposażenie w sytuacji wyjściowej życzliwości, empatii, sympatii i tak dalej wobec innych. Ja potrafię pokazać, że racjonalne i niezainteresowane sobą podmioty wybrałyby taką koncepcję sprawiedliwości, która sprzyjałaby kształtowaniu się solidarnych postaw między jednostkami. Ja potrafię, mówi Rawls, wyprowadzić solidarność społeczną, to niezbędne spoiwo społeczne,

[44] John Rawls, *Teoria sprawiedliwości…*, s. 248 (rozdz. 3, § 29).

[45] Por. tamże, s. 258 (rozdz. 3, § 30). Rawls mówi o założeniu przez utylitaryzm, „iż naturalna zdolność ludzi do życzliwości dostarcza jedynej perspektywy, z której ich sądy moralne możliwe są do uzgodnienia".

z pewnych istotnych założeń, a nie tylnymi czy kuchennymi drzwiami wprowadzić tę solidarność, wpisując ją z góry niejako w ludzką naturę, co czyni, moim zdaniem, utylitaryzm.

Dlatego, jak już powiedziałem, według Rawlsa klasyczny utylitaryzm tak wielką rolę przypisuje życzliwości i stąd też bierze się owa figura racjonalnego i bezstronnego obserwatora. Tutaj jeszcze raz pozwolę sobie sięgnąć do oryginału. Powiada Rawls w ten sposób:

> Racjonalny i bezstronny życzliwy obserwator jest osobą, która przyjmuje ogólny punkt widzenia: […]. […] Zatem wyobraża sobie siebie na miejscu każdej z kolei osoby, a gdy to w odniesieniu do wszystkich uczyni, natężenie jego aprobaty określa bilans satysfakcji, na które empatycznie reagował. Gdy obiegnie, by tak rzec, wszystkie te osoby, jego aprobata wyraża rezultat sumaryczny. Empatycznie wyobrażone cierpienia przekreślają [czy też „są przekreślane przez" tu raczej powinno być – *J.K.-K.*] empatycznie wyobrażone przyjemności, i ostateczna intensywność aprobaty odpowiada sumie netto odczucia pozytywnego.
>
> Warto zwrócić uwagę na kontrast między charakterystyką życzliwego obserwatora [tej figury typowej dla utylitaryzmu – *J.K.-K.*] a warunkami definiującymi sytuację pierwotną [czyli moją, mówi Rawls – *J.K.-K.*]. […] W sytuacji pierwotnej [w mojej teorii – *J.K.-K.*], przeciwnie, strony są raczej sobą wzajemnie niezainteresowane, aniżeli życzliwe; lecz pozbawione wiedzy o swym naturalnym uposażeniu i pozycji społecznej, zmuszone są spoglądać na swe układy w sposób ogólny. W pierwszym przypadku doskonała wiedza i życzliwa identyfikacja dają w rezultacie poprawną ocenę sumy satysfakcji netto, w drugim – wzajemne niezainteresowanie, poddane zasłonie niewiedzy, prowadzi do dwóch zasad sprawiedliwości[46].

Więc jeszcze raz: utylitaryzm z góry wpisuje życzliwość w uposażenie podmiotów ludzkich i konstruuje owego życzliwego, obiektywnego obserwatora, który empatycznie przebiega te wszystkie jednostki i bilansuje ich cierpienia i poziom satysfakcji. Natomiast koncepcja Rawlsa potrafi według niego samego wyprowadzić życzliwość i solidarność jako pewne spoiwo społeczne z określonych warunków brzegowych. Urealnia je. Potrafi pokazać, jak one się wyłaniają, jak mają szansę się wyłonić.

Rawls puentuje to w ten sposób: klasyczny utylitaryzm za jedyną metodę osiągnięcia bezstronności uznaje bezosobowość. Bezstronny obserwator jest, można powiedzieć, każdym i nikim. On jest nikim, jest bezosobowy. Wcześniej już Rawls mówił – to ciężki zarzut – że utylitaryzm nie bierze poważnie

[46] Tamże, s. 257–258 (rozdz. 3, § 30).

różnic między osobami[47]. Ten przebiegający wszystkie osoby, bilansujący całą społeczną satysfakcję bezstronny obserwator jest nikim, nie jest żadną z tych osób. Bezstronność jako bezosobowość: klasyczny utylitaryzm za jedyną metodę osiągnięcia bezstronności uznaje bezosobowość, to znaczy „stopienie wszystkich pragnień w jeden system pragnienia"[48]. Ten bezstronny, życzliwy obserwator uosabia jeden system pragnienia społecznego właśnie jako istota bezosobowa.

Natomiast teoria Rawlsa pokazuje, jak same strony mogą wypracować warunki, w których możliwa jest bezstronność. Czyli bezstronność przedstawiona jest nie jako abstrakcyjna konstrukcja, nie jako coś, co wynika z jakichś karkołomnych założeń dotyczących życzliwości, empatii i tak dalej, tylko jako efekt racjonalnie wytworzonych warunków i procesów. Bezstronność jest wyprowadzona z określonej procedury, z przyjętych zasad.

25.13 Teoria Rawlsa a kantowski imperatyw praktyczny

W tym miejscu powołuje się Rawls na znaną nam formułę imperatywu kategorycznego Kanta. Kant nazywa imperatywem praktycznym: pamiętaj, abyś człowieczeństwo tak w swojej osobie, jak i w osobie każdego innego traktował zawsze także jako cel, nigdy tylko jako środek[49]. Rawls tę formułę kantowską przywołuje[50]. Tak na marginesie: państwo się już zdążyli zorientować, że teoria Rawlsa ma charakter deontologiczny. Ta krytyka utylitaryzmu, twierdzenie o pierwszeństwie słuszności wobec dobra – wszystko to ma mocno kantowski charakter. Dlatego Rawls jako skromny filozof powiada: to w gruncie rzeczy nie są moje idee. To są idee między innymi i zwłaszcza Immanuela Kanta[51]. Można by nawet, trochę wyostrzając, powiedzieć, że rawlsowska koncepcja społeczna, przynajmniej ta wyłożona w *Teorii sprawiedliwości*, jest takim kantyzmem społecznym. To jest, można powiedzieć, kantowsko inspirowana koncepcja sprawiedliwości, kantowsko inspirowana koncepcja polityczna i społeczna.

W tym miejscu Rawls niejako to przyznaje, przywołując właśnie tę bardzo ważną w filozofii moralnej Kanta formułę imperatywu kategorycznego.

[47] Por.: „Jak już wspomniałem w pierwszym rozdziale, w pewnym sensie klasyczny utylitaryzm nie jest w stanie brać na serio rozróżnień między osobami" (tamże, s. 258 [rozdz. 3, § 30]).

[48] Tamże, s. 259 (rozdz. 3, § 30).

[49] Por. wykład 11 z 12.01.2021, punkt 11.10.

[50] Por.: „Można to ująć w inny sposób, powiadając, że zasady sprawiedliwości są odbiciem w strukturze podstawowej ludzkiego pragnienia, by traktować się wzajem nie jako środki tylko, ale jako cele w sobie" (John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*…, s. 248 [rozdz. 3, § 29]).

[51] Por. wykład 24 z 02.06.2021, punkt 24.10.

Ale Rawls nawet powiada, że jego koncepcja sprawiedliwości wręcz przelicytowuje Kanta. Koncepcja sprawiedliwości Rawlsa jest jeszcze bardziej kantowska niż sam Kant. W jakim sensie? Otóż, zdaniem Rawlsa, w pewnym sensie już utylitaryzm stosuje się do tego wymogu imperatywu praktycznego. Dlaczego się stosuje? Bowiem, mówi Rawls, utylitaryzm traktuje jednostki zarówno jako cele, jak i jako środki. Dlaczego traktuje je jako cele? Bo satysfakcja każdej jednostki waży tyle samo. W tym bilansie satysfakcja każdej jednostki jest warta tyle samo. Tutaj utylitaryzm nie dyskryminuje żadnych z tych jednostek, kiedy mierzy ową uśrednioną satysfakcję. Natomiast ów utylitaryzm traktuje też te jednostki jako środki dlatego, że jest gotów poświęcić poziom satysfakcji jednej jednostki czy też poziom satysfakcji całej grupy jednostek na rzecz poziomu satysfakcji innych jednostek. Natomiast koncepcja Rawlsa, zdaniem jej autora, traktuje ludzi wyłącznie jako cele, a nigdy jako środki[52].

Więc zobaczmy, Kant mówi: nigdy *tylko* jako środek, ale zawsze *także* jako cel. Natomiast Rawls powiada: moja koncepcja jest jeszcze bardziej kantowska niż sam Kant, ponieważ traktuje ludzi *wyłącznie* jako cele, a *nigdy* jako środki. Bowiem tu się nigdy nie stosuje, tak jak mówił wcześniej Rawls, zasady maksymalizacji. Tu nigdy nie można poświęcić jednej jednostki, jej perspektyw i korzyści na rzecz innej. A zatem istoty ludzkie traktowane są wyłącznie jako cele.

Na marginesie, to też zostawiam państwu do namysłu i ewentualnej dyskusji, czy to jest do utrzymania, czy to jest realistyczne, czy jednak Kant z tą swoją formułą nie okazuje się tutaj bliższy pewnej praktyce społecznej. Jak państwo wiedzą, nie tylko Kant, lecz także ci późniejsi autorzy, o których sobie opowiadaliśmy, i Fichte, i Hegel, mówią, że jednak życie społeczne niesie ze sobą nieuchronny wymiar instrumentalny, a zatem także wzajemnej instrumentalizacji jednostek. My się traktujemy też nawzajem jako środki do osiągania pewnych celów. Można powiedzieć, że Kant i ci inni autorzy w jakiejś mierze to akceptują, ale opatrują ważnym zastrzeżeniem – że żadnej jednostki nie wolno nigdy traktować wyłącznie jako środka, że w każdym działaniu musi być ona uwzględniona także jako cel tego działania. To już i tak jest bardzo poważne zastrzeżenie, to już i tak nakłada dość istotny normatywny wymóg na relacje społeczne. Czy Rawls, idący tutaj, przynajmniej w swoich deklaracjach, jeszcze

[52] Por.: „Zasada użyteczności […] traktuje osoby zarazem jako cele i jako środki. Jako cele – przypisując tę samą (dodatnią) wagę pomyślności każdej z nich; jako środki – pozwalając na lepsze perspektywy jednych, by przeważyć gorsze widoki życiowe drugich, i tak już mniej korzystnie sytuowanych. Dwie zasady sprawiedliwości dostarczają silniejszej i wyrazistszej interpretacji idei Kanta; wykluczają nawet tendencję, by traktować ludzi jako środki do uzyskiwania wzajemnej pomyślności. W projekcie systemu społecznego musimy traktować osoby wyłącznie jako cele, a nigdy w żaden sposób jako środki" (John Rawls, *Teoria sprawiedliwości…*, s. 252–253 [rozdz. 3, § 29]).

dalej i mówiący, że tu w ogóle nie ma wymiaru instrumentalizacji jednostek, że nigdy inne jednostki nie są dla nas środkiem do osiągnięcia jakichś celów, lecz zawsze są wyłącznie celami, i że to jest właśnie społeczeństwo rawlsowskie – to już zostawiam państwu do zastanowienia, czy to wciąż jeszcze jest realistyczna koncepcja.

25.14 Teoria Rawlsa jako liberalizm wrażliwy społecznie

Podsumowując te wszystkie wątki: widzimy zatem sytuację pierwotną, zasłonę niewiedzy, dwie zasady sprawiedliwości. Mamy pierwszą zasadę największej możliwej wolności dla każdego, możliwej do pogodzenia z wolnością innych, ale także takich samych praw – to klasyczna zasada liberalizmu. Plus zasada dyferencji, czyli powiązania korzyści jednostek najbardziej uprzywilejowanych z jednak pewnym wzrostem pomyślności i korzyści jednostek gorzej czy wręcz najgorzej sytuowanych w społeczeństwie[53]. Widzimy, jak ta konstrukcja mniej więcej się prezentuje.

Gdybyśmy mieli teraz spojrzeć na to bardziej globalnie, z lotu ptaka, to moglibyśmy powiedzieć tak: to jest pewna, jednak znacząco zmodyfikowana, wersja liberalizmu. Te zasady są linearnie czy leksykalnie, jak to mówi Rawls, uporządkowane, czyli ta pierwsza zawsze ma pierwszeństwo czy, inaczej, zasada dyferencji nigdy nie może być realizowana kosztem tej pierwszej. Czyli na przykład ta koordynacja zysków czy korzyści w wymiarze ekonomicznym nie może się nigdy odbywać kosztem wolności i praw jednostek. To jest ważne zastrzeżenie. O ile ta pierwsza zasada jest zasadą nawiązującą do klasycznych form liberalizmu, to w tej drugiej owo odniesienie do innych nie ma już charakteru negatywnego – nie chodzi tutaj o wyznaczenie, jak to mieliśmy w klasycznych wersjach liberalizmu, sfer wolnych działań odgraniczonych od sfer wolnych działań innych osób normami prawnymi – tylko staje się pozytywne: moje korzyści mają być skorelowane z twoimi, moja pomyślność ma być skorelowana z pomyślnością innych członków społeczeństwa.

W tym sensie można mówić o tym, że ten liberalizm w wersji rawlsowskiej jest bardziej społeczny, prospołeczny czy wrażliwy społecznie – jak państwo wolą; że tutaj jest obecny ten element wrażliwości socjalnej i przekonania, że uspołecznienie bazuje nie tylko na kooperacji pomyślanej mniej czy bardziej w ekonomiczny sposób, że tu jest konieczny ten budulec, ta więź w postaci solidarności społecznej i że ta solidarność społeczna musi zostać zagwarantowana przez reguły sprawiedliwości.

[53] Por. wykład 24 z 02.06.2021, punkt 24.8 oraz przyp. 61.

25.15 Polemika z Rawlsem, cz. 1: konstruktywizm

Teraz chciałbym zwrócić uwagę na drugą charakterystyczną cechę tej koncepcji, którą widać z pewnego oddalenia, dystansu. To jest kwestia konstruktywistycznego charakteru tej teorii – to jest konstruktywizm.

W jakim sensie? W takim, że ta koncepcja próbuje wyjaśnić pewne istotne wymiary życia politycznego czy społecznego przez eksperyment myślowy rekonstrukcji społeczeństwa. Tak jak właśnie w tych klasycznych koncepcjach umowy społecznej, do których Rawls otwarcie sięga, to nie był żaden historyczny wywód – jak państwo pamiętają[54]. To był pewien eksperyment myślowy, jak byśmy dzisiaj mogli to nazwać, przedstawienie pewnej kontrfaktycznej sytuacji owego stanu natury i wyprowadzenie stamtąd instytucji i regulacji życia politycznego i społecznego, *tak jakby* one się wzięły z owej zawartej umowy.

Tak samo jest tutaj. Tutaj też oczywiście Rawls nie ma pretensji do twierdzenia, że miałby nastąpić rodzaj negocjacji, że te strony tak wypreparowane usiądą i zaczną ze sobą negocjować, wybierać jakieś koncepcje sprawiedliwości – nic takiego tu nie ma miejsca. To nie jest tak, że my przychodzimy i mówimy: okej, urodziliśmy się w jakimś społeczeństwie, ale teraz zostawmy to, spotkajmy się i zastanówmy się, jak my chcemy stworzyć społeczeństwo i jakie zasady sprawiedliwości dla tego społeczeństwa przyjąć. Nie: tu chodzi oczywiście o kontrfaktyczną rekonstrukcję, jak mogłyby się wyłonić pewne istotne reguły sprawiedliwości społecznej, wychodząc z owej sytuacji pierwotnej, z tej sytuacji wyjściowej, i to sytuacji wyjściowej oddzielonej od realnego świata społecznego zasłoną niewiedzy.

Takiego właśnie eksperymentu myślowego dokonuje się nie tak sobie, dla zabicia czasu, tylko służy to wypracowaniu pewnych istotnych kryteriów, które mają nam pomóc odróżnić to, co sprawiedliwe, od tego, co niesprawiedliwe, sprawiedliwe urządzenia społeczne od niesprawiedliwych, dobrze urządzone społeczeństwo od źle urządzonego społeczeństwa i tak dalej. Odbywa się to tak, jak w klasycznych koncepcjach umowy społecznej, bo tam też chodziło o wypracowanie kryteriów służących na przykład określeniu prerogatyw władzy, obowiązków i praw obywatela i tego typu rzeczom.

Jednak koncepcje konstruktywistyczne, choć mają pewne istotne zalety, to każda łączy się też z pewnym niebezpieczeństwem, mianowicie niebezpieczeństwem arbitralności. Widzieliśmy to u Rawlsa, zwłaszcza w przypadku konstrukcji owych podmiotów w tej sytuacji pierwotnej. Mówiliśmy sobie, że nie jest do końca jasne, dlaczego pewne elementy wiedzy zostają im odebrane, a inne z kolei dodane czy też po prostu pozostawione[55].

[54] Por. wykład 2 z 27.10.2020, punkty 2.12, 2.18.

[55] Por. wykład 24 z 02.06.2020, punkt 24.21.

Zadawaliśmy sobie pytanie, czy rzeczywiście można wyłączyć z owego uposażenia racjonalnego podmiotu jego wiedzę dotyczącą miejsca zajmowanego w społeczeństwie, statusu społecznego, zasobów materialnych, przynależności do określonej klasy społecznej, koncepcji dobra, jaką ta jednostka posiada, i tak dalej.

To nie jest pytanie, czy można w sensie eksperymentu. W eksperymencie myślowym można wszystko. Pytanie jest raczej takie: czy przy wyłączeniu tych elementów wiedzy nadal są to racjonalne podmioty dokonujące racjonalnych wyborów? To oczywiście byłby niewygodny zarzut dla tej teorii, gdyby w pewnym momencie ta linia została przekroczona.

Czy też, mówiąc jeszcze dokładniej – tak też można ten zarzut ująć – chodzi tu o to, że to, co Rawls nazywa elementami pewnej wiedzy tych podmiotów, to nie są tylko elementy ich wiedzy, lecz istotne wymiary ich konstytucji jako podmiotów. To właśnie miałem na myśli, mówiąc o tym, że marksiści w odniesieniu do przynależności do określonej klasy społecznej czy jacyś komunitaryści w odniesieniu do koncepcji dobra nie uważają tylko, że to jest jakaś wiedza, że to ma charakter tylko kognitywny, że to jest jakaś część wiedzy, którą mogę wyłączyć[56]. Nie, ta wiedza mnie w istotny sposób konstytuuje. To nie jest *tylko* wiedza.

Więc pierwsze pytanie brzmi: czy to w ogóle można nazwać wiedzą i w tym sensie w ramach tego eksperymentu tę część wiedzy – gdyby to była część wiedzy – można wyłączyć? I drugie: czy po takim ogołoceniu podmiotu nadal możemy mówić, że to jest podmiot działający i podejmujący decyzje w racjonalny sposób? To jest pewnego rodzaju problem. Ale każda teoria konstruktywistyczna wiąże się z takimi problemami.

25.16 Polemika z Rawlsem, cz. 2: błąd naturalistyczny

Tutaj jeszcze dwie perspektywy, o których warto sobie powiedzieć. Zaraz jeszcze spróbuję je tutaj rozszerzyć w ramach pewnej krytyki pod adresem Rawlsa, którą już wcześniej sygnalizowałem.

Normatywne konsekwencje, jakie ta teoria niewątpliwie ma, wyprowadzane są z nienormatywnych założeń. Rawls dokłada wszelkich starań, jak państwu wielokrotnie mówiłem, żeby nie wpisywać w stan wyjściowy czy sytuację pierwotną, w uposażenie owych podmiotów w tej sytuacji pierwotnej żadnych, jak to nazywa, kontrowersyjnych przesłanek o charakterze normatywnym. A jednocześnie punkt dojścia jest normatywny. Ta wizja uspołecznienia, jak sobie powiedzieliśmy, właśnie tym się charakteryzuje. Społeczeństwo rawlsowskie nie jest tylko systemem kooperacji o charakterze ekonomicznym, lecz

[56] Por. tamże.

jest to społeczeństwo rządzone pewną koncepcją sprawiedliwości – a zatem koncepcją normatywną.

Można powiedzieć – wszyscy filozofowie już wiedzą, do czego zmierzam – że jak się normatywne wnioski wyprowadza z nienormatywnych przesłanek, to gdzieś po drodze wkradł się tak zwany błąd naturalistyczny, jak go jako pierwszy opisał Hume[57]. Czytam cały czas zdania, że coś *jest* jakieś, ciągle *jest*, *jest*, a nagle pojawia się *powinno*. Skąd się to wzięło? Tutaj trochę jest ten problem, zwłaszcza że, jak mówię, Rawls bardzo usilnie pokazuje, że te jego przesłanki, ten punkt wyjścia, te założenia mają nienormatywny status.

25.17 Polemika z Rawlsem, cz. 3: ontologia jednostek

Ktoś złośliwy mógłby powiedzieć: w rawlsowskiej teorii racjonalni egoiści wybierają kantyzm. Trochę oczywiście przerysowałem, ale coś tu jest na rzeczy. Oczywiście Rawls by się oburzył, że te podmioty to nie są żadni egoiści. Pamiętamy, one są tylko sobą niezainteresowane, ale to jeszcze nie znaczy, że to są egoiści. One wybierają nie tyle kantyzm, ile pewną deontologiczną – w rawlsowskim rozumieniu – koncepcję sprawiedliwości. Ale oczywiście w tym przesadzonym zarzucie coś jest na rzeczy. Jeszcze zaraz do tego wrócę.

I wreszcie ostatnia kwestia, o której też już wspominałem, to jest kwestia uwzględniania owej społecznej natury jednostek. Jak państwo widzieli, tam gdzie jest mowa o tym, jak teoria sprawiedliwości wpływa stabilizująco na społeczeństwo, które jest nią rządzone, Rawls bardzo wiele miejsca poświęca takiemu właśnie społecznemu, afirmatywnemu odniesieniu do innych jednostek. Natomiast przy opisie stanu wyjściowego stara się raczej podkreślać ów wyizolowany charakter tych jednostek. Tę, jak to mówił Hegel, atomistykę na początku[58]. Więc powstaje pytanie, jak pogodzić to wyłączenie społecznego zakorzenienia czy uwikłania człowieka w punkcie wyjścia przy jednoczesnej

[57] Chodzi tutaj o tzw. gilotynę Hume'a. Opis stanowiący jej podstawę można znaleźć w: David Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 2, tłum. Czesław Znamierowski, PWN, Warszawa 1963, s. 258–260.

[58] Por. m.in.: „Nowożytna atomistyka – a fizyka wciąż jeszcze trzyma się tej zasady – zrezygnowała z atomów o tyle, że operuje pojęciem małych cząsteczek, molekuł. Tym samym zbliżyła się ona do zmysłowego wyobrażenia, ale odstąpiła od określenia myślowego. […] W czasach nowożytnych pogląd atomistyczny stał się czymś jeszcze ważniejszym w dziedzinie *politycznej* niż w dziedzinie fizycznej. Zgodnie z tym poglądem zasadą państwa jest wola *jednostek* jako takich, czynnikiem przyciągającym jest partykularność potrzeb, skłonności, a to, co ogólne, państwo samo, jest zewnętrznym stosunkiem umowy" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Światosław Florian Nowicki, PWN, Warszawa 1990, s. 156 [§ 98], a także Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, tłum. Janusz Grabowski, Adam Landman, PWN, Warszawa 1958, s. 127; a w kwestii omawianych tu związków liberalizmu z filozofią atomistyczną także: tamże, t. 2, s. 35).

afirmacji tego właśnie społecznego wymiaru życia jednostek w społeczeństwie w punkcie dojścia. Czy tutaj jest jakaś niespójność, która byłaby pewnym analogonem tego wspomnianego domniemanego błędu naturalistycznego?

25.18 Nozicka polemika z Rawlsem

Jak mówiłem, teoria Rawlsa jest dość istotna dla współczesnej filozofii polityki, filozofii społecznej. Pojawiło się wiele polemik z Rawlsem, jak zwykle się dzieje przy ważnych koncepcjach. Nie mam czasu, aby wszystkie państwu przedstawiać i rekonstruować. Ciekawy zarzut, choć mnie on nie przekonuje do końca, wysunął Robert Nozick pod adresem koncepcji redystrybucji Rawlsa. Posługuje się zabawnym skądinąd przykładem grupy studentów[59], która spotyka się, wiedząc, że zostały już wystawione oceny z jakiegoś egzaminu. Ci studenci zaczynają ze sobą negocjować, bo im dano takie prawo, jakie chcą przyjąć zasady oceniania, jaką dystrybucję ocen – nie wiedząc jeszcze, kto jaką ocenę otrzymał. Nozick mówi: tacy rawlsowscy studenci albo by przyjęli, że wszyscy najlepiej niech dostaną taką samą ocenę, albo by przyjęli, że ci, którzy gorzej wypadli na tym egzaminie, są gotowi zaakceptować piątki tych, co wypadli lepiej, pod warunkiem, że sami będą mieli trójki. Albo na przykład, że oni są gotowi zaakceptować te trójki pod warunkiem, że tamci zejdą z piątki do czwórki.

Różnie można sobie ten przykład konstruować, ale istotą tego zarzutu Nozicka jest coś, co on zresztą potem explicite formułuje, czyli pytanie, dlaczego tu się patrzy tylko z perspektywy tych gorzej uprzywilejowanych wobec tych lepiej i ci gorzej uprzywilejowani mówią tym lepiej uprzywilejowanym: będziemy gotowi z wami kooperować tylko pod warunkiem, że… Natomiast perspektywy tych lepiej uprzywilejowanych już się nie przyjmuje, a nawet, mówi Nozick, Rawls uznałby za rodzaj bezczelności, gdyby to ci lepiej uprzywilejowani powiedzieli tym gorzej uprzywilejowanym: będziemy z wami kooperować pod warunkiem, że wy to i to[60]. No bo tu trzeba założyć, mówi Nozick, że jednak kooperacja społeczna, nawet przy tym rozwarstwieniu, przynosi wszystkim jakieś korzyści[61].

[59] Kloc-Konkołowicz nieco modyfikuje przykład Nozicka (por. Robert Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. Paweł Maciejko, Michał Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 235–238).

[60] Por. tamże, s. 231.

[61] Por.: „Nie ma wątpliwości, że zasada dyferencji proponuje warunki, na których gorzej sytuowani będą chętni do współpracy. (Jakie *lepsze* dla siebie warunki mogliby sami zaproponować?) Ale czy jest to uczciwa ugoda, na mocy której ci *gorzej* sytuowani mogliby oczekiwać *chętnej* współpracy innych? Jeśli chodzi o korzyści ze współpracy społecznej, sytuacja jest symetryczna. Lepiej uposażeni zyskują na współpracy z gorzej uposażonymi

Jak mówię, mnie ta krytyka Nozicka jakoś niespecjalnie przekonuje, ale rozumiem jej intencje i ten przykład ze studentami, którzy mają dokonać dystrybucji nieznanych sobie jeszcze ocen z egzaminu, jest dosyć zabawny i jest to jakaś szpileczka złośliwości wbita w koncepcję Rawlsa.

25.19 Polemika z Rawlsem, cz. 4: podobieństwo do utylitaryzmu

Z kolei, wracając do kwestii, jak to nazwałem, wyboru kantyzmu przez egoistów: kiedy Hegel czy Marks krytycznie odnosili się do tradycji umowy społecznej[62], to twierdzili, tak można by to sobie podsumować w ogromnym uproszczeniu, że ci teoretycy, którzy wychodzą w swoich koncepcjach społecznych od egoistycznych założeń, zawsze dochodzą do egoistycznych konsekwencji, że to jest jakieś nieuchronne fatum. I czy ten zarzut nie odnosi się też trochę do Rawlsa? Albo inaczej go formułując: czy nie jest tak, że przy całej tej złożonej, rozbudowanej polemice z utylitaryzmem koncepcja Rawlsa sama jest pewną wersją utylitaryzmu, tylko bardzo wyrafinowanego utylitaryzmu? Mianowicie byłby to defensywny utylitaryzm, którego zasadę można by sformułować następująco: zamiast maksymalizować uśrednioną satysfakcję, minimalizujemy uśrednione straty. To można dobrze pokazać przy zasadzie maksyminu. Zamiast maksymalizować uśrednioną satysfakcję, minimalizujemy uśrednione straty. Albo inaczej formułując, Rawls powiada: u mnie się nigdy nie stosuje zasady maksymalizacji. Ale ktoś mógłby złośliwie powiedzieć: ale się w bardzo istotny sposób stosuje zasadę minimalizacji – minimalizacji możliwych strat.

Na poziomie samego rdzenia tej argumentacji, tego momentu wyboru zasad za zasłoną niewiedzy – czy tam jednak nie wybieramy tego, co nam się najbardziej opłaca? Czy zatem to właśnie nie jest trochę tak, że Rawls nam próbuje powiedzieć: kantyzm się nam opłaci?[63] Państwo może pamiętają, w pismach Schopenhauera pojawia się taki zarzut wobec Kanta. Schopenhauer mówi: a Kant sam tak naprawdę jest utylitarystą[64]. Tak naprawdę, jak się przyjrzymy

oraz gorzej uposażeni zyskują na współpracy z lepiej uposażonymi. Lecz zasada dyferencji nie jest neutralna w stosunku do gorzej i lepiej uposażonych" (tamże, s. 228).

[62] W kwestii heglowskiej krytyki kontraktualizmu por. wykład 17 z 16.03.2021, punkt 17.18; w wykładach poświęconych Marksowi kwestia ta pojawiła się przy rekonstrukcji marksowskiej krytyki ekonomii politycznej. Por. wykład 21 z 12.05.2020, punkty 21.2–21.4.

[63] W notatkach do wykładu Kloc-Konkołowicz opatrzył to zdanie dopiskiem „(sic!)", aby podkreślić paradoksalność tego stwierdzenia. Etyka Kanta bowiem zazwyczaj nie jest kojarzona z postępowaniem opłacalnym.

[64] Kloc-Konkołowicz rekonstruuje ten zarzut za pomocą własnej pojęciowości. Sam Schopenhauer nie mówi o utylitaryzmie, lecz zwraca uwagę, że podstawą pierwszego

konstrukcji imperatywu kategorycznego, to się okaże, że tam chodzi o to, czy pewnego typu postępowanie będzie akceptowane przez wszystkich, czy nie – czy wszyscy by się zgodzili na pewną zasadę, czy ona by się zatem wszystkim opłacała. Czyli coś jest nie tak: niby Kant jest polemistą utylitaryzmu, ale tak naprawdę ten imperatyw kategoryczny w gruncie rzeczy pokazuje pewną korzyść społeczną, ogólną. I trochę mutatis mutandis można by ten zarzut Schopenhauera wobec Kanta odnieść do Rawlsa i powiedzieć – czy to nie jest jednak tak, że Rawls próbuje nam powiedzieć: to ja jestem tym prawdziwym utylitarystą, bo to ja wam mówię, co na dłuższą metę się wszystkim opłaci. Na krótszą to się może opłaci większe rozwarstwienie, ryzykowanie, że trafimy do bardziej uprzywilejowanej grupy, ale na dłuższą metę opłaci się wam kantyzm społeczny.

Znowu trochę przerysowuję, ale to ma oczywiście związek z tym punktem wyjścia, w którym Rawls się upiera, żeby wykluczyć kontrowersyjne przesłanki normatywne. Jak mówiliśmy o Hobbesie[65], to tam też był taki problem, że konstruował on stan natury w zupełnie pozanormatywny sposób, a potem się okazało, że jednak żeby przejść jakoś do tego mimo wszystko normatywnego życia społecznego, to musiał przemycić owe zasady pod postacią prawa naturalnego.

25.20 Habermasa polemika z Rawlsem, cz. 2

Abstrahując od tego możliwego błędu naturalistycznego czy tych nienormatywnych założeń normatywnych konsekwencji, od pytania, czy to jest polemika z utylitaryzmem, czy raczej przedstawienie najlepszej wersji utylitaryzmu, choć trochę defensywnej, to krytyce można też poddać samą procedurę, którą proponuje Rawls. Taką właśnie mniej więcej krytykę tego punktu przeprowadzał Jürgen Habermas. Otóż powiada on: znakomitą ideą Rawlsa jest przekonanie, że to same strony powinny wynegocjować warunki bezstronności, a nie jakiś bezosobowy życzliwy obserwator-utylitarysta. To jest świetne i ukazuje

sformułowania imperatywu kategorycznego jest egoizm, por.: „Wskazówka, zawarta w pierwszym prawidle Kanta i rzekomo prowadząca do odszukania właściwej zasady moralności, opiera się mianowicie na milczącym przypuszczeniu, że mogę chcieć tylko tego, na czym sam najlepiej bym wychodził. Ustanawiając jakąś zasadę ogólnej doniosłości, muszę niezbędnie rozważać siebie nie zawsze tylko jako stronę czynną, lecz ewentualnie czasami także i b i e r n ą; z tego punktu widzenia e g o i z m mój oświadcza się za sprawiedliwością i miłością bliźniego: nie dlatego, że ma ochotę sam je p r a k t y k o w a ć, lecz dlatego, że chciałby ich także i d o ś w i a d c z y ć […]" (Arthur Schopenhauer, *O podstawie moralności*, w: tenże, *O podstawie dostatecznej. O podstawie moralności*, tłum. Zofia Bossakówna, Hachette, Warszawa 2009, s. 300–301 [§ 7]).

[65] Por. wykład 3 z 03.11.2020, punkt 3.16.

wyczulenie na intersubiektywny sens zasad sprawiedliwości, któremu Rawls daje wyraz[66].

Tylko że potem, uważa Habermas, Rawls niejako sprzeniewierza się temu własnemu wglądowi. W jaki sposób mianowicie? W taki, że konstruuje strony w sytuacji pierwotnej tak, że nikt się od nikogo nie różni[67]. Habermas mówi: Rawls mówi o pewnych negocjacjach, o uzgadnianiu. Ale kto tu z kim coś uzgadnia albo negocjuje? Przecież wszystkie jednostki w stanie wyjściowym są tak skonstruowane, że one właściwie są takie same. Rawls na przykład sam mówi, że te jednostki nawet nie mogą w żaden sposób próbować przykrawać tych zasad, bo nawet nie wiedziałyby, jak promować własne interesy. Ponieważ nie wiedzą, jakie mają interesy, nie wiedzą, jaką mają koncepcję dobra i tak dalej. Ta wiedza, którą mają, jest taka sama u wszystkich, taki jest ten model. Więc czym one się od siebie różnią? A jeśli się niczym nie różnią, to dlaczego ma ich być wiele? Po co jest ich wiele, jeśli nie różnią się w żadnym relewantnym dla tej procedury sensie?

To dlatego do Rawlsa można, zdaniem Habermasa, odnieść podobny zarzut, jaki sam Rawls formułuje wobec utylitarystów. To same strony powinny móc w procesie negocjacji – takich prawdziwych negocjacji – wytyczyć granice między swoimi prywatnymi interesami a publiczną słusznością. Teoretyk nie powinien tego dokonywać za nie, nie powinien zastępować tych jednostek w ich roli[68].

---

[66] Por.: „Nie posiłkując się założeniami Kantowskiej filozofii transcendentalnej, Rawls odnowił to podejście w zastosowaniu do kwestii sprawiedliwego współżycia obywateli wspólnoty politycznej. W konfrontacji z utylitaryzmem z jednej strony i sceptycyzmem jeśli chodzi o wartości z drugiej, zaproponował intersubiektywistyczną interpretację Kantowskiego pojęcia autonomii: działamy autonomicznie wtedy, gdy jesteśmy posłuszni tym prawom, które mogłyby zostać z dobrych racji zaakceptowane przez wszystkich zainteresowanych na podstawie publicznego użycia własnego rozumu. […] żywię podziw dla tego projektu, podzielam jego intencję i uważam za słuszne jego podstawowe rezultaty […]" (Jürgen Habermas, *Pojednanie przez publiczne użycie rozumu*, w: tenże, *Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej*, tłum. Adam Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 61–62).

[67] Por.: „Rawls ucieka się do teoretycznego chwytu, zmuszając strony w sytuacji pierwotnej do przyjęcia wspólnej perspektywy i przez to z góry neutralizując różnorodność partykularnych perspektyw interpretacyjnych" (tamże, s. 69).

[68] Por.: „Po uzasadnieniu zasad sprawiedliwości [w teorii Rawlsa – *red.*] zasłona niewiedzy jest stopniowo unoszona […]. Ponieważ napływające wtedy informacje muszą harmonizować z zasadami już obranymi w warunkach braku dostępu do informacji, nie mogą mieć miejsca żadne przykre niespodzianki. Jeśli jednak chcemy to zapewnić, sytuację pierwotną musimy skonstruować już znając, a nawet przewidując wszystkie normatywne treści, które mogłyby stanowić inspirujący potencjał dla rozumienia świata i samorozumienia wolnych i równych obywateli. Inaczej mówiąc: na samego teoretyka spada z powrotem ciężar opracowania informacji, które zdejmuje on ze stron w sytuacji pierwotnej!" (tamże, s. 70).

Już państwo widzą sens tej habermasowskiej polemiki. Habermas mówi: nie twórzmy jakiegoś kontrfaktycznego stanu wyjściowego. Ten rodzaj negocjacji musi się dokonywać w realnych dyskursach społecznych toczonych przez realnych obywateli, a nie przez jakieś wypreparowane podmioty, których niby numerycznie jest wiele, ale one są w gruncie rzeczy jednym podmiotem, one są wszystkie takie same.

Zamiast prawdziwego dyskursu intersubiektywności, który okazuje się tu już niepotrzebny, Rawls z góry programuje pewnego typu dyskurs i w tym sensie popada także w taką właśnie bezosobowość czy monologiczność, tylko w trochę innym miejscu niż utylitaryści. Utylitaryści demonstrują ową bezstronność jako bezosobowość w tej figurze bezstronnego, życzliwego obserwatora, który jak sobie powiedzieliśmy, jest tak naprawdę każdym i nikim. U Rawlsa z kolei w pewnym sensie każdym i nikim jest ta wielość tych podmiotów, które pozorują negocjacje – bo w gruncie rzeczy wszystkie, mając tę samą wiedzę i z kolei nie mając tych samych elementów wiedzy, mogą wybrać tylko to samo. Więc z perspektywy Habermasa to są pozory negocjacji, a nie prawdziwe negocjacje. Czyli ta bezosobowość, wypchnięta drzwiami przez Rawlsa, wraca kuchennym oknem. To jest to, co trapiło koncepcje utylitarystyczne.

Tyle tych uwag krytycznych. Jak widać, teorię Rawlsa – tak jak każdą znaczącą teorię – można z różnych perspektyw zaczepiać. Ale myślę, że również te polemiki i ich znaczący autorzy pokazują, że sama koncepcja rzeczywiście jest istotna dla filozofii polityki i dla filozofii społecznej. Warto zatem ją znać i rozumieć jej podstawowe wglądy.

To tyle, jeśli chodzi o Rawlsa. Pozwolę sobie jeszcze samo podsumowanie całego naszego wykładu z filozofii społecznej nagrać jako osobny materiał. Tak że do zobaczenia wkrótce, dziękuję bardzo.

Oraz dalej: „Z perspektywy *Teorii sprawiedliwości* akt założenia praworządnego państwa demokratycznego nie może i nie musi być w instytucjonalnych warunkach już urządzonego sprawiedliwego społeczeństwa powtarzany, a proces urzeczywistniania praw nie może i nie musi stale trwać. Obywatele nie mogą doświadczać tego procesu […] jako otwartego, niezakończonego. […] z ich bowiem perspektywy wszystkie *istotne* dyskursy legitymizacyjne już zostały przeprowadzone w obrębie teorii; a wyniki teoretycznych roztrząsań zostają już osadzone w konstytucji" (tamże, s. 81).

Podsumowanie **09.06.2020**

Filozofia społeczna (III)

26.1 Filozofia społeczna jako polemika z kontraktualizmem – 26.2 Materialne tło uspołecznienia jako przedmiot filozofii społecznej – 26.3 Późne odkrycie przedmiotu filozofii społecznej – 26.4 Podsumowanie formy zdalnej wykładów

Postanowiłem jako osobny materiał nagrać krótkie podsumowanie naszych wykładów z filozofii społecznej.

Zaczęliśmy ten rok[1] od próby usytuowania filozofii społecznej w szczególności wobec socjologii i innych nauk o społeczeństwie. Mówiliśmy sobie wtedy, że filozofię społeczną można rozumieć jako pojęciowe badanie społeczeństwa, a zatem również badanie pojęć konstytuujących życie społeczne, podstawowych dla społeczeństwa zarówno w jego samorozumieniu, jak i w jego praktyce[2]. Cała plejada takich fundamentalnych, konstytutywnych dla życia społecznego pojęć, jak wolność, prawo, własność, wymiana, umowa, obowiązki, intersubiektywność, autonomia, wzajemne uznanie, partycypacja, dążenie do szczęścia, przewijała się przez cały cykl wykładów i była omawiana przez pryzmat różnego rodzaju koncepcji i autorów. Co symptomatyczne, nie były to badania empiryczne nad społeczeństwem, ale zawsze do empirii odniesione. Charakterystyczna zatem dla filozofii społecznej była rekonstrukcja różnych modeli społecznych – modeli uspołecznienia i odpowiadających im modeli indywidualizacji. Tak można to najogólniej powiedzieć.

[1] Podsumowanie, choć chronologicznie zostało zaprezentowane przed wygłoszeniem części wykładów zawartych w obu tomach niniejszego wydania, adekwatnie opisuje jego strukturę. Por. *Nota edytorska*, s. 26–28; *Tabela chronologii nagrań*, s. 55–56.

[2] Por. wykład 1 z 20.10.2020, w szczególności punkty 1.3, 1.4, 1.9.

26.1 Filozofia społeczna jako polemika z kontraktualizmem

Myślę, że w trakcie tych wykładów zarysował się pewien trop. Mam nadzieję, że go państwo też zauważyli. Najpierw zrekonstruowaliśmy ten klasyczny, nowożytny model umowy społecznej, ustanowienia władzy suwerennej, wytyczenia jej prerogatyw, ale także ustalenia pewnego statusu jednostki, zakresu jej wolności, praw i obowiązków i tak dalej[3]. Potem, w ramach krytyki tego modelu, widzieliśmy, jak filozofia społeczna rodzi się ze swoistej polemiki z tak właśnie określonym, klasycznym dla nowożytności modelem – kiedy na przykład okazywało się, że istnieją poważne wątpliwości co do opisu stanu natury czy oparcia systemu społecznego na pojęciu umowy. Na przykład Hegel pisał, że pojęcie umowy pochodzi z trochę innego porządku i jest zbyt wąskie, zbyt ubogie, by zrekonstruować całe nowoczesne społeczeństwo[4]. Albo Marks sugerował, że ten punkt wyjścia, taki model oparty na umowie, na pewnej wymianie dóbr, nieuchronnie ekonomizuje intersubiektywne czy międzypodmiotowe relacje[5]. Albo spotkaliśmy się z krytycznym podejściem wobec bardzo ważnego dla tego nowożytnego modelu filozofii społecznej podziału na to, co publiczne i prywatne – chociażby u Arendt, gdzie czytaliśmy o krytyce ekonomicznej funkcjonalizacji polityki czy też o zaniku sfery publicznej i towarzyszącym mu zaniku sfery prywatnej[6] lub jej otwarciu i zmianie jej istotowych właściwości.

Można powiedzieć, że z punktu widzenia takich kolejnych polemik filozofia społeczna może się jawić jako dekonstrukcja fundamentalnych kategorii klasycznego dla nowożytności modelu uspołecznienia opartego na formalnej umowie, ze wszystkimi tego konsekwencjami. W takiej dekonstrukcji, rozumianej trochę jako odkrywanie – jak to sobie nazwałem – drugiego dna tych kategorii, pojawiały się z kolei kategorie fundamentalne już dla samej filozofii społecznej, takie jak wspomniana intersubiektywność, procesy pracy, podział pracy, procesy wzajemnego uznania i tak dalej. Przy okazji dekonstrukcji tego formalnoprawnego modelu politycznego, opartego na metaforze umowy społecznej, okazywało się, że gdzieś pod tymi kategoriami tkwią kategorie charakterystyczne już dla samej filozofii społecznej, dla niej fundamentalne.

[3] Por. przede wszystkim wykłady 2–10 poświęcone klasykom kontraktualizmu: Hobbesowi, Locke'owi i Rousseau.

[4] Por. wykład 17 z 16.03.2021, punkt 17.18.

[5] Por. wykład 21 z 12.05.2020, punkty 21.2–21.4.

[6] Por. wykład 22 z 19.05.2020, punkty 22.2, 22.14–22.15.

26.2 Materialne tło uspołecznienia jako przedmiot filozofii społecznej

Można ten proces ująć w ten sposób, że filozofia społeczna odkrywa materialne tło uspołecznienia[7], które jest czymś innym od formalnej struktury tego, można powiedzieć, prawnego ukonstytuowania się władzy suwerennej i odpowiadającej mu pewnej formy indywidualizacji, czyli wyłonienia się pewnego typu jednostki. To materialne tło jest nie tylko czymś innym od tych formalnych struktur państwa, władzy, jego instytucji, ale także, jak się wydawało u wielu tych autorów, czymś bardziej fundamentalnym, tkwiącym głębiej.

Dlatego chciałbym jeszcze raz powrócić do wspomnianej już w czasie wykładów metafory Hegla z wykładów berlińskich, wygłaszanych po 1820 roku – w Polsce ciągle jeszcze mało znanych, bo relatywnie niedawno opublikowanych w Niemczech[8]. To jest ta metafora różnych pięter teorii społecznych. Państwo sobie to może przypominają. Hegel mówił, że nowożytność ochoczo zajęła się rekonstruowaniem tego górnego piętra, czyli politycznego piętra władzy i instytucji, ale zaniedbała parter tych, można powiedzieć, procesów i instytucji społecznych[9]. W kontekście swojej koncepcji wymieniał przede wszystkim społeczeństwo obywatelskie, rodzinę i korporację – to jest to piętro zaniedbane przez klasyczną nowożytną filozofię polityki, która skupiła się na władzy suwerennej, na jej wyłonieniu, określeniu jej prerogatyw, na tym wymiarze formalnoprawnym, a zaniedbała przestrzeń, w której rozgrywają się procesy pracy, dokonują się akty wzajemnego uznania, toczą się procesy wychowania i inne, które dzisiaj nazywa się procesami uczenia się indywidualnego i zbiorowego, w której to przestrzeni kształtuje się także więź solidarności społecznej. Pojęcie solidarności społecznej również coraz częściej pojawiało się w trakcie tych wykładów.

26.3 Późne odkrycie przedmiotu filozofii społecznej

Może właśnie dlatego filozofia społeczna, teoria społeczna jest takim późnym dzieckiem filozofii. Choć może się wydawać, że to piętro, którym filozofia społeczna się zajmuje, jest piętrem niższym od tych dostojnych pięter, którymi tak ochoczo zajmuje się filozofia czy teoria polityki, to przecież ta heglowska metafora jest dlatego tak trafna, że na tym parterze, którego rekonstrukcją i odbudową zajęła się filozofia społeczna, właśnie te wyższe piętra się wznoszą. To znaczy bez tego parteru filozofii społecznej, w którym, jak sobie

[7] Por. m.in. wykład 14 z 23.02.2021, punkt 14.24.

[8] W kwestii heglowskich wykładów por. wykład 16 z 09.03.2021, uzupełnienie 16.11*.

[9] Por. wykład 20 z 05.05.2020, punkt 20.6, a także wykład 1 z 20.10.2020, punkt 1.14.

powiedzieliśmy, rozgrywają się owe procesy pracy, akty wzajemnego uznania, procesy socjalizacji, uczenia się pewnych postaw i tak dalej – w którym kształtuje się solidarność społeczna – piętro filozofii politycznej musi runąć, bo ono jest zawieszone w próżni. To jest istota tej metafory. Właśnie po to Hegel ją przytacza. Myśmy sobie to wszystko dokładnie rekonstruowali: rodzina jako przestrzeń procesów uczenia się[10]; korporacja jako przestrzeń kształtowania się międzyludzkiej i obywatelskiej solidarności[11]; społeczeństwo obywatelskie jako przestrzeń podziału pracy[12], mechanizacji – to są te wszystkie procesy społeczne, które są właśnie na owym parterze, bez którego, mówi Hegel, formalnoprawna konstrukcja polityczności jest zawieszona w próżni.

Więc idąc tropem tej wspaniałej, jak uważam, metafory, można by powiedzieć, że to jest właśnie ta emancypacja filozofii społecznej od filozofii polityki, ponieważ jednym z czynników umożliwiających tę emancypację jest odkrycie, że to, co polityczne i formalnoprawne, wspiera się w istocie na procesach uspołecznienia jednostki i odpowiadających im procesach indywidualizacji. Tak można zrozumieć tę drogę filozofii społecznej, jej narodziny, odnalezienie właściwego dla siebie przedmiotu – procesów uspołecznienia – i tej emancypacji od innych form filozoficznej refleksji nad tym, co publiczne. Tyle podsumowania merytorycznego tych wykładów.

26.4 Podsumowanie formy zdalnej wykładów

Teraz przechodzę już do wyrażenia moich podziękowań dla państwa za państwa cierpliwość i podsumowania formy, jaką te wykłady w pewnym momencie przyjęły. Nas wszystkich ta sytuacja związana z pandemią zaskoczyła. Musieliśmy działać w dość szybkim tempie, przestawić się z tego bezpośredniego kontaktu, który – jak sądzę – jest jednak istotą uniwersytetu, na formę zdalną. Wadą formy zdalnej była jednostronność komunikacji. Ja często mówiłem: „tak jak mówiliśmy", „tak jak sobie rozmawialiśmy". Nie bardzo sobie jednak rozmawialiśmy. Ja mówiłem, a państwo słuchali. Jak państwo wiedzą, jestem w trakcie wykładów otwarty na pytania, na różne polemiki, chętnie z państwem rozmawiam. Tej rozmowy mi brakowało.

Jednakże ta sytuacja wykładu zdalnego nie miała przecież wyłącznie wad. Jak mówił przyjaciel Hegla z czasów młodości, Fryderyk Hölderlin: „Tam, gdzie jest niebezpieczeństwo, tam rośnie także ratunek"[13]. Były też pozytywne

[10] Por. m.in. wykład 19 z 30.03.2021, punkty 19.11, 19.13

[11] Por. wykład 20 z 05.05.2020, punkt 20.4 i n.; o pojęciu solidarności u Hegla zob. też tamże, punkt 20.10.

[12] Por. m.in. wykład 19 z 30.03.2021, punkt 19.22.

[13] Wersy te, pochodzące z wiersza Hölderlina *Patmos*, tu przedstawione są prawdopo-

strony tego wykładu, jedną z nich było na pewno zwiększenie się audytorium, co nie uszło mojej uwadze. Więcej państwa mogło tego wykładu wysłuchać i go zobaczyć. Było chyba państwu wygodniej, bo przede wszystkim na wykład online nie sposób się spóźnić, bo on jest dostępny przez dłuższy czas. Jak ktoś musi wyjść, to robi pauzę i ogląda potem dalszą część. Pewna wygoda takiej formy to jest oczywiście fakt. Mimo wszystko tęsknimy do tego prawdziwego, realnego uniwersytetu, więc mam nadzieję, że dane nam będzie do niego już od przyszłego roku akademickiego wrócić.

Chciałem powiedzieć, że choć mówiłem do kamery, to jednak miałem takie poczucie, że po drugiej stronie są państwo, którzy mnie słuchają i oglądają. Ta państwa obecność naprawdę dodawała mi sił, energii i zapału do tego, żeby ten wykład prowadzić. Będę więc państwu wdzięczny za wszelkie refleksje, wrażenia, uwagi – również te krytyczne. Mam nadzieję, że w przyszłym roku będziemy się mogli spotkać w realnym, intersubiektywnym, społecznym świecie, którego częścią jest uniwersytet[14]. Za to, że byli państwo ze mną, towarzyszyli mi państwo i wykazali się wielką cierpliwością – bardzo dziękuję. Do zobaczenia, mam nadzieję, jak najszybciej! Życzę państwu wszystkiego dobrego! Dużo uśmiechu i pogody ducha! Dziękuję bardzo jeszcze raz!

dobnie w tłumaczeniu własnym Kloca-Konkołowicza, por. przekład Mieczysława Jastruna: „Lecz gdzie jest niebezpieczeństwo, rośnie / Także ratunek" (Fryderyk Hölderlin, *Poezje wybrane*, tłum. Mieczysław Jastrun, PIW, Warszawa 1964).

[14] Profesor Jakub Kloc-Konkołowicz zmarł przed wznowieniem wykładów w formie stacjonarnej.

Bibliografia

Adorno Theodor W., *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999.

Adorno Theodor W., *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*, t. 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973.

Alembert Jean le Rond d', *Genewa,* tłum. Wiera Bieńkowska, w: Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim…*, PWN, Warszawa 1966, s. 497–513.

Arendt Hannah, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, tłum. Adam Szostkiewicz, Znak, Kraków 1998.

Arendt Hannah, *Kondycja ludzka*, tłum. Anna Łagodzka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.

Arendt Hannah, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. Daniel Grinberg, Mariola Szawiel, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.

Arendt Hannah, *O rewolucji*, tłum. Mieczysław Godyń, Czytelnik, Warszawa 2003.

Arendt Hannah, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, tłum. Rafał Kuczyński, Marcin Moskalewicz, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2012.

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. Daniela Gromska, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 77–300.

Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. Kazimierz Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 615–857.

Arystoteles, *Polityka*, tłum. Ludwik Piotrowicz, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 25–226.

Arystoteles, *Ustrój polityczny Aten*, tłum. Ludwik Piotrowicz, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 690–820.

Asmuth Christoph, *Bilder über Bilder, Bilder ohne Bilder. Eine neue Theorie der Bildlichkeit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2011.

Augustyn św., *O naturze dobra*, tłum. Maria Maykowska, w: tenże, *Dialogi i pisma filozoficzne*, Pisma filozoficzne, t. 4, Pax, Warszawa 1954, s. 169–201.

Avineri Shlomo, *Hegla teoria nowoczesnego państwa*, tłum. Tomasz Rosiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.

Avineri Shlomo, *Paradoks społeczeństwa obywatelskiego w strukturze Heglowskiej koncepcji etyczności*, tłum. Jakub Kloc-Konkołowicz, „Przegląd Filozoficzno-Literacki" 2004, t. 7, nr 1, s. 95–110.

Baczko Bronisław, *Hegel a Rousseau,* w: tenże, *Człowiek i światopoglądy*, Książka i Wiedza, Warszawa 1965, s. 101–212.

Baczko Bronisław, *Hegel, Marks i problemy alienacji*, „Studia Filozoficzne" 1957, nr 1, s. 36–58.

Baczko Bronisław, *Rousseau. Samotność i wspólnota*, PWN, Warszawa 1964.

Baran Bogdan, *Przedmowa*, w: Martin Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. tenże, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. XI–XXXI.

Barber Benjamin R., *How Swiss Is Rousseau?*, „Political Theory" 1985, t. 13, nr 4, s. 475–495.

Bauman Zygmunt, *Retrotopia. Jak rządzi nami przeszłość*, tłum. Karolina Lebek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018.

Bayle Pierre, *Słownik historyczny i krytyczny. Wybór: Leukippos, Manichejczycy, Pyrron, Spinoza, Zenon*, tłum. pod kierunkiem Kingi Kaśkiewicz i Adama Grzelińskiego, Translatorium Instytutu Filozofii UMK w składzie: Marta Chojnacka i in., Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2014.

Benjamin Walter, *Kapitalismus als Religion*, w: tenże, *Gesammelte Schriften*, t. 6, red. Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991.

Benjamin Walter, *Kapitalizm jako religia*, tłum. Paweł Mościcki, „Krytyka Polityczna" 2007, nr 11–12, s. 132–134.

Biblia Tysiąclecia, Pallottinum, Poznań 2003.

Brandom Robert, *A Spirit of Trust. A Reading of Hegel's Phenomenology*, Harvard UP, Cambridge, MA 2019.

Brandt Reinhard, *Rousseaus Philosophie der Gesellschaft*, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1973.

Cassirer Ernst, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. Anna Staniewska, Czytelnik, Warszawa 1971.

Cassirer Ernst, *Filozofia form symbolicznych*, cz. 1: *Język*, tłum. Przemysław Parszutowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2018.

Cassirer Ernst, *Filozofia form symbolicznych*, cz. 2: *Myślenie mityczne*, tłum. Andrzej Karalus, Przemysław Parszutowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2020.

Cassirer Ernst, *Filozofia form symbolicznych*, cz. 3: *Fenomenologia poznania*, tłum. Przemysław Parszutowicz, Andrzej Karalus, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2022.

Chęciński Sylwester (reż.), *Sami swoi* (film), Wytwórnia Filmów Fabularnych we Wrocławiu, 1967.

Cyceron Marek Tuliusz, *Leliusz o przyjaźni*, tłum. Józef Korpanty, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1997.

Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela z 1789 roku, https://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/francja-18.html (dostęp 18.02.2024).

Descartes René, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. Wanda Wojciechowska, PWN, Warszawa 1988.

Die Fragmente der Vorsokratiker, t. 1, red. Hermann Diels, Walther Kranz, Weidmann, Zürich 1996.

Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. Irena Krońska, Kazimierz Leśniak, Witold Olszewski, PWN, Warszawa 1988.

Eckermann Johann Peter, *Rozmowy z Goethem*, t. 1, tłum. Krzysztof Radziwił, Janina Zeltzer, PiW, Warszawa 1960.

Engels Fryderyk, *Do Franciszka Mehringa. 14 lipca 1893*, w: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 39, tłum. Izabela Strumińska, Maria Bilewicz, Książka i Wiedza, Warszawa 1979, s. 113–118.

Fetscher Iring, *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs. Dritte überarbeitete Auflage,* Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975.

Fichte Johann Gottlieb, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre (1798)*, Felix Meiner Verlang, Hamburg 1995.
Fichte Johann Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1979.
Fichte Johann Gottlieb, *Kilka wykładów o powołaniu uczonego*, tłum. Tomasz Kupś, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012.
Fichte Johann Gottlieb, *Pierwsze wprowadzenie do Teorii Wiedzy*, tłum. Jan Garewicz, w: tenże, *Teoria Wiedzy. Wybór pism*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 467–499 (*Aneks*).
Fichte Johann Gottlieb, *Podstawy prawa naturalnego wedle zasad teorii wiedzy*, tłum. Paweł Dybel, w: tenże, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, Aletheia, Warszawa 1996, s. 103–149.
Fichte Johann Gottlieb, *Powołanie człowieka*, tłum. Adam Zieleńczyk, PWN, Warszawa 1956.
Fichte Johann Gottlieb, *Próba krytyki wszelkiego objawienia*, tłum. Jan Ożarowski, w: *Filozofowie o religii. Przekłady*, red. Andrzej Nowicki, Stowarzyszenie Ateistów i Wolnomyślicieli Oddział Wojewódzki w Krakowie, Warszawa–Kraków 1960, s. 145–161.
Fichte Johann Gottlieb, *Teoria Wiedzy. Wybór pism*, t. 1, tłum. Marek J. Siemek, *Aneks* tłum. Jan Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.
Fichte Johann Gottlieb, *Zamknięte państwo handlowe*, tłum. Justyna Nowotniak, w: tenże, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, Aletheia, Warszawa 1996, s. 151–244.
Finlayson James Gordon, *The Habermas–Rawls Debate*, Columbia UP, New York 2019.
Forst Rainer, *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007.
Foucault Michel, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. Tadeusz Komendant, Aletheia, Warszawa 2020.
Foucault Michel, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. Tadeusz Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006.
Foucault Michel, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France 1976*, tłum. Małgorzata Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.
Foucault Michel, Raulet Gerard, *Um welchen Preis sagt die Vernunft die Wahrheit? Ein Gespräch / Erster Teil*, „Spuren – Zeitschrift für Kunst und Gesellschaft" 1983, nr 1, s. 22–26.
Fraser Nancy, Honneth Axel, *Redystrybucja czy uznanie? Debata polityczno-filozoficzna*, tłum. Monika Bobako, Tomasz Dominiak, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2005.
Freud Sigmund, *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. Robert Reszke, w: tenże, *Pisma społeczne,* Dzieła, t. 4, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 163–227.
Frisch Max, *Homo faber. Relacja*, tłum. Irena Krzywicka, Czytelnik, Warszawa 1991.
Fröbel Julius, *System der socialen Politik*, 2 t., Grohe, Mannheim 1847.
Gombrowicz Witold, *Gombrowicz. Forma i rytuał (wywiady Piera Sanvio)*, tłum. Katarzyna Bielas, Francesco M. Cataluccio, w: tenże, *Publicystyka, wywiady, teksty różne 1939–1963*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1997, s. 390–449.
Habermas Jürgen, *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, tłum. Wanda Lipnik, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004.
Habermas Jürgen, *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. Robert Marszałek, Adam Romaniuk, Scholar, Warszawa 2005.

Habermas Jürgen, *Klasyczna nauka o polityce a filozofia społeczna*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, w: tenże, *Teoria i praktyka*, PIW, Warszawa 1983, s. 66–110.

Habermas Jürgen, *O wewnętrznym związku państwa praworządnego i demokracji*, w: tenże, *Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej*, tłum. Adam Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 250–260.

Habermas Jürgen, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, tłum. Barbara Markiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1993.

Habermas Jürgen, *Pojednanie przez publiczne użycie rozumu*, w: tenże, *Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej*, tłum. Adam Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 61–84.

Habermas Jürgen, *Praca i interakcja. Uwagi o jenajskiej* Filozofii ducha *Hegla*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, w: tenże, *Teoria i praktyka*, PIW, Warszawa 1983, s. 200–229.

Habermas Jürgen, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Scholar, Warszawa 2003.

Habermas Jürgen, *Teoria i praktyka*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Zdzisław Krasnodębski, PIW, Warszawa 1983.

Habermas Jürgen, *Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej*, tłum. Adam Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.

Hart Herbert L.A., *Pojęcie prawa*, tłum. Jan Woleński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.

Hart Herbert L.A., *Pozytywizm i oddzielenie prawa od moralności*, w: tenże, *Eseje z filozofii prawa*, tłum. Jan Woleński, Dom Wydawniczy ABC, Warszawa 2001, s. 49–87.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Bericht über eine Alpenwanderung* (tenże, *Gesammelte Werke*, t. 1: *Frühe Schriften I*, red. Friedhelm Nicolin, Gisela Schüler), Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und der Künste–Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Światosław Florian Nowicki, PWN, Warszawa 1990.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen* (tenże, *Werke*, t. 10, red. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. Adam Landman, PWN, Warszawa 1963.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologia ducha*, t. 2, tłum. Adam Landman, PWN, Warszawa 1965.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen* (tenże, *Werke*, t. 7, red. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, red. Rolf-Peter Horstmann, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Jenenser Realphilosophie I: Die Vorlesungen von 1803/1804*, red. Johannes Hoffmeister, F. Meiner, Leipzig 1932.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Jenenser Realphilosophie II: Die Vorlesungen von 1805/1806*, red. Johannes Hoffmeister, F. Meiner, Leipzig 1931.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Kto myśli abstrakcyjnie?*, tłum. Jerzy Prokopiuk, w: Zbigniew Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1984, s. 270–275.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Nauka logiki*, t. 1, tłum. Adam Landman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.
Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Nauka logiki*, t. 2, tłum. Adam Landman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.
Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes* (tenże, *Werke*, t. 3, red. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.
Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Pozytywność religii chrześcijańskiej*, w: tenże, *Pisma wczesne z filozofii religii*, tłum. Grzegorz Sowiński, Znak, Kraków 1999, s. 156–274.
Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1821/22 und 1822/23* (tenże, *Gesammelte Werke*, t. 26,2, red. Klaus Grotsch), Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und der Künste–Felix Meiner Verlag, Hamburg 2015.
Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1824/1825 und 1831* (tenże, *Gesammelte Werke*, t. 26,3, red. Klaus Grotsch), Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und der Künste–Felix Meiner Verlag, Hamburg 2015.
Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, tłum. Janusz Grabowski, Adam Landman, PWN, Warszawa 1958.
Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, tłum. Janusz Grabowski, Adam Landman, PWN, Warszawa 1958.
Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Wykłady z historii filozofii*, t. 3, tłum. Świętosław Florian Nowicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Zasady filozofii prawa*, tłum. Adam Landman, PWN, Warszawa 1969.
Heidegger Martin, *Bycie i czas,* tłum. Bogdan Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
Heidegger Martin, *Co zwie się myśleniem?*, tłum. Janusz Mizera, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 2000.
Heidegger Martin, *Koniec filozofii i zadanie myślenia,* tłum. Krzysztof Michalski, w: tenże, *Ku rzeczy myślenia*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 77–99.
Heine Heinrich, *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, tłum. Tadeusz Zatorski, Nomos, Kraków 1997.
Hobbes Thomas, *Elementy filozofii*, t. 2, tłum. Czesław Znamierowski, PWN, Warszawa 1956.
Hobbes Thomas, *Elementy prawa naturalnego i politycznego,* tłum. Krzysztof Wawrzonkowski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2023.
Hobbes Thomas, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Czesław Znamierowski, PWN, Warszawa 1954.
Höffe Otfried, *Aristoteles*, C.H. Beck, München 2006.
Höffe Otfried, *Immanuel Kant*, tłum. Andrzej M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.
Höffe Otfried, *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne,* Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995.
Hölderlin Fryderyk, *Poezje wybrane*, tłum. Mieczysław Jastrun, PIW, Warszawa 1964.
Honneth Axel, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin 2011.
Honneth Axel, *Geleitwort*, w: Jakub Kloc-Konkołowicz, *Anerkennung als Verpflichtung. Klassische Konzepte der Anerkennung und ihre Bedeutung für die aktuelle Debatte*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2015, s. IX–XII.

Honneth Axel, *Walka o uznanie. Moralna gramatyka konfliktów społecznych*, tłum. Jakub Duraj, Nomos, Kraków 2012.
Horkheimer Max, *Początki mieszczańskiej filozofii dziejów*, tłum. Halina Walentowicz, Spacja, Warszawa 1995.
Horkheimer Max, *Teoria tradycyjna a teoria krytyczna*, w: *Szkoła frankfurcka*, wstęp i tłum. Jerzy Łoziński, t. 2, cz. 1, Kolegium Otryckie, Warszawa 1987, s. 137–171.
Horkheimer Max, Adorno Theodor W., *Dialektyka oświecenia*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, IFiS PAN, Warszawa 1994.
Horstmann Rolf-Peter, *Einleitung*, w: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, red. tenże, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987, s. IX–XXXII.
Hume David, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 2, tłum. Czesław Znamierowski, PWN, Warszawa 1963.
Husserl Edmund, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. Andrzej Wajs, PWN, Warszawa 1982.
Jaeger Werner, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. Marian Plezia, Henryk Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.
Jaeschke Walter, *Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Schule*, wyd. 3, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart 2016.
Jasienica Paweł, *Rzeczpospolita Obojga Narodów*, t. 3: *Dzieje agonii*, Prószyński Media, Warszawa 2007.
Juchniewicz Natalia, *Dialectical Technology – Hegel on Means, Tools and the Machine,* „Filozofia" 2018, r. 73, nr 10, s. 818–830.
Kaczmarek Stefan, *Immanuel Kant. Portret filozofa*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1995.
Kaniowski Andrzej M., *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999.
Kant Immanuel, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, tłum. Ewa Drzazgowska, Paulina Sosnowska, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005.
Kant Immanuel, *Co to jest Oświecenie?,* tłum. Adam Landman, w: tenże, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiozoficzne*, Comer, Toruń 1995, s. 53–60.
Kant Immanuel, *Co to znaczy: orientować się w myśleniu?*, w: tenże, *Logika. Podręcznik do wykładów*, tłum. Artur Banaszkiewicz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005, s. 200–216.
Kant Immanuel, *Do wiecznego pokoju*, tłum. Mirosław Żelazny, w: tenże, *O porzekadle…*, *Do wiecznego pokoju*, Comer, Toruń 1995, s. 47–96.
Kant Immanuel, *Kant's Handschriftlicher Nachlaß. Band II. Zweite Hälfte. Anthropologie. Zweite Hälfte* (tenże, *Kant's gesammelte Schriften. Band XV. Dritte Abtheilung: Handschriftlicher Nachlaß,* red. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften), Walter de Gruyter & Co, Berlin–Leipzig 1923.
Kant Immanuel, *Kant's Werke. Band IX. Logik, Physische Geographie, Pädagogik* (tenże, *Kant's gesammelte Schriften. Band IX. Erste Abtheilung: Werke,* red. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften), Walter de Gruyter & Co, Berlin–Leipzig 1923.
Kant Immanuel, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, tłum. Roman Ingarden, PWN, Warszawa 1986.
Kant Immanuel, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, tłum. Roman Ingarden, PWN, Warszawa 1986.
Kant Immanuel, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. Jerzy Gałecki, PWN, Warszawa 1984.
Kant Immanuel, *Krytyka władzy sądzenia*, tłum. Jerzy Gałecki, PWN, Warszawa 1986.
Kant Immanuel, *Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki,* tłum. Władysław M. Kozłowski, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 1: *Pisma przedkrytyczne*, red. Marek Jankowski, Tomasz Kupś, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010, s. 751–800.

Kant Immanuel, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, tłum. Włodzimierz Galewicz, Antyk, Kęty 2005.
Kant Immanuel, *Metafizyka moralności*, tłum. Włodzimierz Galewicz, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 5, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011, s. 287–622.
Kant Immanuel, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, tłum. Włodzimierz Galewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006.
Kant Immanuel, *Metafizyka moralności*, tłum. Ewa Nowak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
Kant Immanuel, *O pedagogice*, tłum. Dorota Sztobryn, słowo wstępne Sławomir Sztobryn, Dajas, Łódź 1999.
Kant Immanuel, *O porzekadle: to może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, tłum. Mirosław Żelazny, w: tenże, *O porzekadle…*, *Do wiecznego pokoju*, Comer, Toruń 1995, s. 1–45.
Kant Immanuel, *O rzekomym prawie kłamania z miłości bliźniego*, tłum. Paweł Łuków, Anna Szyrwińska, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 2004, r. 13, nr 4(52), s. 25–29.
Kant Immanuel, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, tłum. Irena Krońska, w: tenże, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiozoficzne*, Comer, Toruń 1995, s. 35–50.
Kant Immanuel, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. Aleksander Bobko, Znak, Kraków 1993.
Kant Immanuel, *Ugruntowanie metafizyki moralności*, tłum. Mirosław Żelazny, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 3, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 139–220.
Kant Immanuel, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. Mścisław Wartenberg, PWN, Warszawa 1971.
Kloc-Konkołowicz Jakub, *Anerkennung als Verpflichtung. Klassische Konzepte der Anerkennung und ihre Bedeutung für die aktuelle Debatte*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2015.
Kloc-Konkołowicz Jakub, *Beati possidentes? Eigentum und Freiheit bei Kant und Fichte*, „Fichte-Studien" 2009, nr 33, s. 127–143.
Kloc-Konkołowicz Jakub, *Czy Odyseusz dopłynie do Itaki? Od Hegla, przez Marksa, do Frankfurtu*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 2018, t. 27, nr 4(108), s. 331–341.
Kloc-Konkołowicz Jakub, *Das Ich und der Andere. Intersubjektivität in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes und in der Phänomenologie Edmund Husserls*, „Fichte-Studien" 2013, nr 37, s. 163–174.
Kloc-Konkołowicz Jakub, *Manrique y su proyecto Lanzarote. ¿Una utopía realizada? El programa de un artista para transformar estética y socialmente una isla*, tłum. Antonio Gómez Ramos, Niels Feuerhahn, Fundación César Manrique, Tahíche, Lanzarote 2019.
Kloc-Konkołowicz Jakub, *Portret Rousseau. Próba porównania koncepcji „woli powszechnej" z filozofią moralną i historiozofią Kanta*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria" 2000, r. 9, nr 1(33), s. 39–56.
Kloc-Konkołowicz Jakub, *Privatheit als Sphäre der Freiheit: juridische und moralische Begründung des Eigentums bei Fichte*, „Zeitschrift für Rechtsphilosophie" 2017, t. 1, s. 110–124.
Kloc-Konkołowicz Jakub, *Projekt Lanzarote – urzeczywistnienie utopii? César Manrique i jego program estetyczno-społecznego przeobrażenia wyspy,* tłum. Małgorzata Kloc-Konkołowicz, Wydawnictwa UW, Warszawa 2025.
Kloc-Konkołowicz Jakub, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej*, Wydawnictwo UWr, Wrocław 2007.
Kloc-Konkołowicz Jakub, *Siemek i filozofia. O transcendentalnej filozofii społecznej,* „Przegląd Filozoficzno-Literacki" 2007, nr 1(16), s. 81–97.

Kloc-Konkołowicz Jakub, *Soziabilität als Bedingung des Selbstzweckcharakters des Subjekts. Der praktische Imperativ Kants im Kontext der Hegelschen Sittlichkeitslehre*, w: *Kant und Hegel über Freiheit*, red. Werner Flach, Christian Krijnen, Critical Studies in German Idealism, t. 29, Brill, Leiden–Boston 2022, s. 155–173.

Kloc-Konkołowicz Jakub, *Staat als Ort der Solidarität. Wie der Hegelsche Staat das System der Atomistik überwinden kann*, „Hegel-Jahrbuch" 2019, nr 1, s. 585–597.

Kloc-Konkołowicz Jakub, *Wstęp*, w: Marek J. Siemek, *Dzieła*, t. 3: *Fichte w kontekście*, red. Bartosz Działoszyński, Wydawnictwa UW, Warszawa 2017, s. 11–33.

Kołakowski Leszek, *Pochwała niekonsekwencji*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*, t. 2, Puls, Londyn 2002, s. 252–262.

Kozyra Wojciech, *Kant o wolności i woli*, „Edukacja Filozoficzna" 2018, nr 65, s. 95–115.

Kreczmar Michał, *Krótka historja demokracji ateńskiej do czasów Temistoklesa włącznie*, Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego Instytutu Popierania Nauki, Warszawa 1930.

Kuhn Thomas S., *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. Helena Ostromęcka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.

Kukathas Chandran, Pettit Philip, *Rawls. A Theory of Justice and its Critics*, Stanford UP, Stanford 1990.

Lévinas Emmanuel, *Etyka i nieskończony*, tłum. Bogna Opolska-Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe Polskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 1991.

Liebmann Otto, *Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung*, Carl Schober, Stuttgart 1865.

Locke John, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Zbigniew Rau, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.

Locke John, *List o tolerancji. Tekst łaciński i przekład polski*, tłum. Leon Joachimowicz, PWN, Warszawa 1963.

Locke John, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, tłum. Bolesław Gawecki, PWN, Warszawa 1955.

Locke John, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 2, tłum. Bolesław Gawecki, PWN, Warszawa 1955.

Lukács György, *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, tłum. Marek J. Siemek, PWN, Warszawa 1988.

Lukács György, *Młody Hegel*, tłum. Marek J. Siemek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.

Luksemburg Róża, *Kryzys socjaldemokracji (Broszura Janusa)*, w: taż, *Kryzys socjaldemokracji*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2005, s. 123–243.

MacIntyre Alasdair, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. Adam Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.

Marcuse Herbert, *Rozum i rewolucja*, tłum. Danuta Pesch, Książka i Wiedza, Warszawa 1964.

Marks Karol, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. 3, w: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 25, cz. 2, tłum. Edward Lipiński, Julian Maliniak, Książka i Wiedza, Warszawa 1984.

Marks Karol, *Kapitał. Księga pierwsza. Proces wytwarzania kapitału*, tłum. zbior., red. Ozjasz Szechter, w: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 23, Książka i Wiedza, Warszawa 1968, s. 39–918.

Marks Karol, *Nędza filozofii. Odpowiedź na „Filozofię nędzy" pana Proudhona*, tłum. Kazimierz Błeszczyński, w: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 4, Książka i Wiedza, Warszawa 1962, s. 67–199.

Marks Karol, *Osiemnasty brumaire'a Ludwika Bonaparte*, b.tłum., w: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 8, Książka i Wiedza, Warszawa 1964, s. 121–233.

Marks Karol, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, tłum. Leszek Kołakowski, w: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 1, b.tłum., Książka i Wiedza, Warszawa 1960, s. 457–473.

Marks Karol, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, tłum. Konstanty Jażdżewski, Tadeusz Zabłudowski, w: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 1, b.tłum., Książka i Wiedza, Warszawa 1960, s. 497–639.

Marks Karol, *Teorie wartości dodatkowej* (Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 26, cz. 1, tłum. Czesław Grabowski, Felicja Romaniukowa, Władysław Sadowski), Książka i Wiedza, Warszawa 1979.

Marks Karol, *Tezy o Feuerbachu*, b.tłum., w: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 3, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 5–8.

Marks Karol, *W kwestii żydowskiej,* b.tłum., w: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1960, s. 420–456.

Marks Karol, Engels Fryderyk, *Ideologia niemiecka. Krytyka najnowszej filozofii niemieckiej w osobach jej przedstawicieli – Feuerbacha, B. Bauera i Stirnera, tudzież niemieckiego socjalizmu w osobach różnych jego proroków*, tłum. Kazimierz Błeszyński, Salomon Filmus, w: ciż, *Dzieła*, t. 3, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 9–619.

Marks Karol, Engels Fryderyk, *Manifest Partii Komunistycznej*, b.tłum., w: ciż, *Dzieła*, t. 4, Książka i Wiedza, Warszawa 1962, s. 511–549.

Martin Rex, *Rawls and Rights,* University Press of Kansas, Lawrence, KS 1985.

Marx Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*, t. 1, ks. I: *Der Produktionsprozess des Kapitals*, red. Friedrich Engels, Verlag Otto Meissner, Hamburg 1890.

Marx Karl, *Exzerpte aus James Mill. „Élémens d'économie politique"*, w: Karl Marx, Friedrich Engels, *Gesamtausgabe (MEGA). Exzerpte und Notizen 1843 bis Januar 1845*, dział 4, t. 2, Dietz Verlag, Berlin 1981, s. 428–470.

Michalski Krzysztof, *Słownik pojęć filozofii Martina Heideggera,* w: tenże, *Zrozumieć przemijanie*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2011, s. 233–244.

Midgley Mary, *Human Nature, Human Variety, Human Freedom*, w: *Being Humans*, red. Neil Roughley, De Gruyter, Boston 2000, s. 47–63.

Molier, *Mieszczanin szlachcicem,* w: tenże, *Dzieła*, t. 3, tłum. Tadeusz Żeleński (Boy), PIW, Warszawa 1988, s. 303–449.

Moore George Edward, *Dowód na istnienie zewnętrznego świata*, w: tenże, *O metodzie filozoficznej,* tłum. Wojciech Sady, Klub Otrycki, Warszawa 1990.

Mouffe Chantal, *Paradoks demokracji*, tłum. Wojciech Jach, Magdalena Kamińska, Andrzej Orzechowski, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2005.

Neuhouser Frederick, *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Harvard UP, Cambridge, MA–London 2000.

Nietzsche Friedrich, *Narodziny tragedii z ducha muzyki*, w: tenże, *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, tłum. Bogdan Baran, Aletheia, Warszawa 2009, s. 35–229.

Nietzsche Friedrich, *Poza dobrem i złem. Z genealogii moralności* (tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5), tłum. Paweł Pieniążek, Officyna, Łódź 2018.

Nietzsche Fryderyk, *Wiedza radosna*, tłum. Leopold Staff, nakładem Jakóba Mortkowicza, Warszawa 1910–1911.

Nozick Robert, *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. Paweł Maciejko, Michał Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.

O'Neill Onora, *Constructions of Reason. Explorations Kant's Practical Philosophy*, Cambridge UP, Cambridge 1989.
Pearson James S., *Warding off the Evil Eye. Peer Envy in Rawls's Just Society*, „Archiv für Geschichte der Philosophie" 2024, t. 106, nr 2, s. 350–369.
Peirce Charles Sanders, S*ome Consequences of Four Incapacities*, w: tenże, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, t. 5: *Pragmatism and Pragmaticism*, t. 6: *Scientific Metaphysics*, red. Charles Hartshorne, Paul Weiss, The Belknap Press of Harvard UP, Cambridge, MA 1960, s. 156–189.
Pinkard Terry, *Hegel. A Biography*, Cambridge UP, Cambridge 2000.
Platon, *Faidros*, tłum. Leopold Regner, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.
Platon, *Obrona Sokratesa*, w: tenże, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, tłum. Władysław Witwicki, PWN, Warszawa 1982, s. 245–288.
Platon, *Państwo*, tłum. Władysław Witwicki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006.
Platon, *Platona Gorgiasz*, tłum. Władysław Witwicki, PWN, Warszawa 1958.
Platon, *Teajtet*, tłum. Władysław Witwicki, PWN, Warszawa 1959.
Plessner Helmut, *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, tłum. Elżbieta Paczkowska-Łagowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
Plutarch, *Żywoty równoległe*, t. 2: *Solon – Publikola i ich porównanie, Temistokles – Kamillus*, tłum. Kazimierz Korus, Lech Trzcionkowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005.
Popper Karl R., *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1: *Urok Platona*, tłum. Halina Krahelska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.
Popper Karl R., *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2: *Wysoka fala proroctw. Hegel, Marks i następstwa*, tłum. Halina Krahelska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.
Poręba Marcin, *Słowo wstępne*, w: Marek J. Siemek, *Wykłady z filozofii nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
Rawls John, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Harvard UP, Cambridge, MA–London 2007.
Rawls John, *Liberalizm polityczny*, tłum. Adam Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
Rawls John, *Prawo ludów*, tłum. Michał Kozłowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.
Rawls John, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. Maciej Panufnik, Jarosław Pasek, Adam Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
Rawls John, *Teoria sprawiedliwości. Wydanie nowe*, tłum. Maciej Panufnik, Jarosław Pasek, Adam Romaniuk, Sebastian Szymański, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
Rawls John, *Wykłady z historii filozofii polityki*, tłum. Sebastian Szymański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010.
Rorty Richard, *Postmodernistyczny mieszczański liberalizm*, tłum. Janusz Margański, w: tenże, *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 293–301.
Rorty Richard, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. Wacław Jan Popowski, W.A.B., Warszawa 2009.
Rousseau Jean-Jacques, *List do d'Alemberta o widowiskach*, tłum. Wiera Bieńkowska, w: tenże, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim…*, PWN, Warszawa 1966, s. 331–496.
Rousseau Jean-Jacques, *Rozprawa o naukach i sztukach*, w: tenże, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. Henryk Elzenberg, PWN, Warszawa 1956, s. 3–44.
Rousseau Jean-Jacques, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: tenże, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. Henryk Elzenberg, PWN, Warszawa 1956, s. 107–276.

Rousseau Jean-Jacques, *Umowa społeczna*, tłum. Antoni Peretiatkowicz, w: tenże, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim…*, PWN, Warszawa 1966, s. 3–166.

Russell Bertrand, *Dzieje filozofii Zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*, tłum. Tadeusz Baszniak, Adam Lipszyc, Michał Szczubiałka, Aletheia, Warszawa 2000.

Sartre Jean-Paul, *Przy drzwiach zamkniętych*, tłum. Jan Kott, w: tenże, *Dramaty*, PIW, Warszawa 1956, s. 111–177.

Schmitt Carl, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa*, tłum. Mateusz Falkowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.

Schmitt Carl, *Pojęcie polityczności*, w: tenże, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. Marek A. Cichocki, Znak–Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa 2000, s. 191–250.

Schmitt Carl, *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*, w: tenże, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. Marek A. Cichocki, Znak–Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa 2000, s. 33–83.

Schopenhauer Arthur, *O podstawie moralności*, w: tenże, *O podstawie dostatecznej. O podstawie moralności*, tłum. Zofia Bossakówna, Hachette, Warszawa 2009, s. 227–467.

Schopenhauer Arthur, *Vorlesung über die gesamte Philosophie oder die Lehre vom Wesen der Welt und dem menschlichen Geiste*, t. 4: *Metaphysik der Sitten*, red. Daniel Schubbe, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2017.

Schubbe Daniel, *Einleitung*, w: Arthur Schopenhauer, *Vorlesung über die gesamte Philosophie*, t. 1: *Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens,* red. tenże, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2022, s. XI–XXIII.

Siemek Marek J., *Filozofia i społeczeństwo u końca XX wieku*, w: *Filozofia europejska w XX wieku. Tradycje i ich społeczne znaczenie. Polsko-niemiecko-francuska konferencja filozoficzna. Wydanie dwujęzyczne*, red. Andrzej Przyłębski, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1999, s. 49–62.

Siemek Marek J., *Lukács – marksizm jako filozofia*, w: tenże, *Dzieła*, t. 4: *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, red. Marcin Pańków, Jakub Nikodem, Wydawnictwa UW, Warszawa 2018, s. 275–305.

Siemek Marek J., *Obraz i obrazowość jako główne pojęcia transcendentalnej epistemologii Fichtego*, tłum. Małgorzata Koronkiewicz, w: tenże, *Dzieła*, t. 3: *Fichte w kontekście*, red. Bartosz Działoszyński, Wydawnictwa UW, Warszawa 2017, s. 181–200.

Siemek Marek J., *O pojęciu transcendentalnej filozofii społecznej*, w: tenże, *Dzieła*, t. 7: *Inedita*, red. Ewa Nowak, Wydawnictwa UW, Warszawa 2020, s. 46–61.

Siemek Marek J., *Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne*, w: tenże, *Dzieła*, t. 4: *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, red. Marcin Pańków, Jakub Nikodem, Wydawnictwa UW, Warszawa 2018, s. 81–97.

Siemek Marek J., *Wiedza i czyn. O sposobie działania transcendentalnej podmiotowości w pierwszej Teorii Wiedzy Fichtego*, tłum. Ewa Nowak-Juchacz, w: tenże, *Dzieła*, t. 3: *Fichte w kontekście*, red. Bartosz Działoszyński, Wydawnictwa UW, Warszawa 2017, s. 149–161.

Siemek Marek J., *Wolność jako substancja świata nowoczesnego*, w: tenże, *Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1995, s. 13–39.

Siemek Marek J., *Wykłady z filozofii nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

Siemek Marek J., *Wykłady z klasycznej filozofii niemieckiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.

Siep Ludwig, *Der Staat als irdischer Gott. Genese und Relevanz einer Hegelschen Idee*, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2015.

Siep Ludwig, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, tłum. Daniel Smyth, Cambridge UP, Cambridge 2014.
Skibicki Rafał, *Skutki prawne i ekonomiczne tzw. ustawy Wilczka w trzydziestolecie jej uchwalenia*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie" 2019, nr 13, s. 469–489.
Smith Adam, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, tłum. Stefan Wolff, Oswald Einfeld, Zdzisław Sadowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
Spinoza Benedykt, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. Ignacy Myślicki, na nowo opracował Leszek Kołakowski, PWN, Warszawa 1954.
Spinoza Benedykt, *Traktat polityczny*, w: tenże, *Traktaty*, tłum. Ignacy Halpern-Myślicki, Antyk, Kęty 2000, s. 331–423.
Spór o zdania protokolarne. „Erkenntnis" i „Analysis" 1932–1940, red. Artur Koterski, tłum. Leszek Kopciuch, Artur Koterski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
Sticker Martin, *Rationalizing (Verünfteln)*, Cambridge UP, Cambridge 2021.
Taylor Charles, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard UP, Cambridge, MA–London 2007.
Taylor Charles, *Hegel*, Cambridge UP, Cambridge 1975.
Taylor Charles, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard UP, Cambridge, MA 1994.
Tazbir Janusz, *Polacy na Kremlu i inne historyje*, Iskry, Warszawa 2005.
Tönnies Ferdinand, *Wspólnota i stowarzyszenie*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
Trawny Peter, *Heidegger i mit żydowskiego spisku*, tłum. Wawrzyn Warkocki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017.
Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tłum. Kazimierz Kumaniecki, Czytelnik, Warszawa 1988.
Versuch einer Critik aller Offenbarung, Verlag der Hartungschen Buchhandlung, Königsberg 1792.
Verweyen Hansjürgen, *Einleitung*, w: Johann Gottlieb Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792)*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998, s. XVII–XVIII.
Wajda Andrzej (reż.), *Danton* (film), Gaumont, 1983.
Walentowicz Halina, *Utopia i antyutopia w Szkole Frankfurckiej*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 2008, t. 17, nr 3(67), s. 125–146.
Weber Max, *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, tłum. Dorota Lachowska, Wydawnictwa UW, Warszawa 2005.
Weber Max, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. Dorota Lachowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
Weber Max, *Nauka jako zawód i powołanie*, w: tenże, *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. Paweł Dybel, Znak–Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa 1998, s. 111–140.
Winch Peter, *Idea nauki o społeczeństwie i jej związki z filozofią*, tłum. Bohdan Chwedeńczuk, Oficyna Naukowa, Warszawa 1995.
Wittgenstein Ludwig, *Dociekania filozoficzne*, tłum. Bogusław Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
Wittgenstein Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. Bogusław Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.
Wittgenstein Ludwig, *Uwagi różne*, tłum. Małgorzata Kowalewska, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
Wodziński Cezary, *Heidegger i problem zła*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007.

Indeks nazwisk

Kursywą oznaczono numery stron, na których nazwiska znajdują się w przypisach.

Adorno Theodor W. t. 1: 17, 19, 50, 51, 64, 72, *73*, 91, *118*; t. 2: 20, 21, *277*, 299, 303, 320–326, 328, *329*, 330, 331, *332*, 333, *335*, *336*, 337, 338, *395*, 400
Alembert Jean Le Rond d' t. 1: 298, 304
Aleksander III Macedoński t. 2: 171
Alison Henry E. t. 1: 372
Anaksymander z Miletu t. 1: 68
Archelaos I Macedoński t. 2: *353*
Arendt Hannah t. 1: 17, 20, 29, 42, 51, 52, 60, 79, 80, 117, 163, 246, 251, 252, 254, 264, 279, 301, 302, 305, 307–309; t. 2: 12, 21, 22, 26, 98, 100, 104, 255, 263, 266, 267, 304, 338–362, 364–371, 373, 375, 378, 380–400, 461
Arystoteles t. 1: 20, 33, 51, 52, 67, *83*, 99, 117, 144, 163, 175, *298*, 302, 324, 331; t. 2: 21, 22, 98, 213, *214*, *346–348*, 349, *354*, 356, 362, 363, 368–382, 389, 398, 400, 404, 405
Asmuth Christoph t. 1: 357
Augustyn z Hippony t. 2: 206, 207
Avineri Shlomo t. 2: 246, 251, 278, *285*

Baader Berndt Andreas t. 2: *216*
Baczko Bronisław t. 1: 18, *65*, 219, 248, 268, 271, *275*, 277, 293, 306; t. 2: 12, 210
Banaszkiewicz Artur t. 1: *409*
Baran Bogdan t. 1: *431*; t. 2: *357*, *398*
Barber Benjamin R. t. 1: *246*
Baszniak Tadeusz t. 1: *250*
Bauman Zygmunt t. 1: 118
Bayle Pierre t. 1: *199*
Bednarek Henryk t. 1: *68*, *119*
Bekker August Immanuel t. 1: 33
Benjamin Walter t. 1: 21, 26, 50, 84, 242; t. 2: 20, 26, 272, 297–299, 321, 340
Bentham Jeremy t. 1: *250*
Berkeley George t. 2: 168
Bielas Katarzyna t. 2: *167*
Bieńkowska Wiera t. 1: *298*
Bilewicz Maria t. 2: *102*
Błeszyński Kazimierz t. 1: *225*; t. 2: *305*, *396*
Bobako Monika t. 2: *107*
Bobko Aleksander t. 1: *180*, *372*
Bossakówna Zofia t. 2: *457*
Bradley Francis Herbert t. 2: 201
Brandom Robert t. 2: 111
Brandt Reinhard t. 1: 245, 297
Brandt Richard t. 1: 297
Byron George Gordon t. 1: *250*

Carlyle Thomas t. 1: *250*
Cassirer Ernst t. 2: 253
Cataluccio Francesco M. t. 2: *167*
Cavendish William (1505–1557) t. 1: *97*
Cavendish William (1552–1626) t. 1: 97
Cavendish William (1590–1628) t. 1: *97*
Chęciński Sylwester t. 2: *424*
Chmielewski Adam t. 1: *231*
Chojnacka Marta t. 1: *199*
Churchill Winston t. 1: *250*

Chwedeńczuk Bohdan t. 1: *63*
Cichocki Marek A. t. 1: *101*, *149*, *241*
Constant de Rebecque Henri-Benjamin t. 1: 339; t. 2: 30, 31
Cromwell Oliver t. 1: 98
Cyceron, właśc. Marcus Tullius Cicero t. 2: 125

Dewey John t. 2: 163
Diderot Denis t. 1: *247*
Diels Hermann t. 1: *83*
Diogenes Laertios t. 1: *67*
Dobrzański Michał t. 1: 7, 23, 26, 36
Dominiak Tomasz t. 2: *107*
Drzazgowska Ewa t. 2: *77*
Duraj Jakub t. 2: *94*, *110*
Dworkin Ronald t. 1: 173
Dybel Paweł t. 1: *90*, *402*; t. 2: *38*, *41*
Działoszyński Bartosz t. 2: *74*

Eckermann Johann Peter t. 2: *95*
Eichmann Adolf Otto t. 2: 341
Einfeld Oswald t. 1: *225*
Elzenberg Henryk t. 1: *117*, *233*, *252*, *269*, *272*
Engels Fryderyk, właśc. Friedrich Engels t. 1: *84*, *225*, *270*, *291*; t. 2: *102*, *159*, *266*, *294–296*, *304*, *305*, *322*, *323*, *387*, *390*, *391*, *394*, *396*
Epiktet z Hierapolis t. 2: 205
Ezop t. 1: 69

Falkowski Mateusz t. 1: *13*, *93*, *141*, *178*, *218*
Fedrus t. 1: 386
Fetscher Iring t. 1: 245, 277, *285*
Feuerbach Ludwig t. 2: 159
Feuerhahn Niels t. 1: *11*
Fichte Johann Gottlieb t. 1: 10, 12, 14, 18, 19, 22, 27, 31, 32, 44–46, 48, 59, 76, 79, 83–85, 87–89, 129, 181, *186*, 228, 249, *250*, 269, 307, 357, 366, 380, 395, 399, 401–405, 407, 419–422, 425–434; t. 2: 14–16, 18, 25–30, 32–94, 97, 104, 106, 108, 112, 117, *122*, *126*, 127, 147–149, 164, 165, 168, 169, 177, 185–190, 195, 197, 200, 213, 270, *276*, *294*, 305, 306, 324, *325*, 338, 445, 450
Filmus Salomon t. 2: *305*, *396*
Finlayson James Gordon t. 2: *408*
Flach Werner t. 2: *113*
Forst Rainer t. 2: 75
Foucault Michel t. 1: 21, 37, 39, 41, 97, 121, 122, *123*, 156, 175, 214, 241–243, *258*, 426; t. 2: 7, 9, 11, 166, 180, *338*
Frank Manfred t. 2: 159, 160
Fraser Nancy t. 2: 107
Freud Sigmund t. 2: 213, 299, 330
Fries Jakob Friedrich t. 1: *186*; t. 2: 150, 151
Frisch Max t. 2: 346
Fröbel Carl Ferdinand Julius t. 1: 288, 289
Fromm Erich t. 2: 321

Gadamer Hans-Georg t. 2: 159, *172*
Galewicz Włodzimierz t. 1: *181*, *194*, *311*, *341*, *345*, *366–368*, *397*, *407*, *409*, *416*; t. 2: *212*, *239*
Galileusz, właśc. Galileo Galilei t. 1: 98
Gałecki Jerzy t. 1: *161*, *199*, *309*, *327*, *372*, *409*, *410*; t. 2: *213*, *429*
Garewicz Jan t. 2: *63*, *64*, *165*
Garve Christian t. 1: *323*
Gawecki Bolesław t. 1: *82*, *198*
Gibbon Edward t. 1: *115*
Godyń Mieczysław t. 1: *246*; t. 2: *266*, *341*
Goethe Johann Wolfgang von t. 2: 95, 150
Gombrowicz Witold t. 2: 166, *167*
Grabowski Czesław t. 2: *391*
Grabowski Janusz t. 2: *138*, *266*, *454*
Gramsci Antonio t. 1: 151
Grinberg Daniel t. 2: *340*
Gromska Daniela t. 1: *331*; t. 2: *98*, *214*, *363*, *380*
Grotsch Klaus t. 2: *47*, *116*, *148*, *192*, *234*, *280*, *284*
Grzeliński Adam t. 1: *199*
Grzybowski Jan t. 1: 26, 35

Habermas Jürgen t. 1: 17, 21, 26, 37–41, 43, 46, 49, 52, 53, 64, 73, 79, *80*, 95, 96, 104, 105, 123, 124, 130, 131, 151, 152, 156, 162, 163, 171, 191, 192, 214, 238–240, 271, 274, 281, 282, 288, *289*, *310*, 311, *312*, 315, 334, 354–356, 384, 392; t. 2: 8–11, 13, 16, 19, 22, 23, 26, 60, 75, 106, 109, 110, 228, 231, 269, 290, *291*, 401, 407, *408*, 418, 433, 457–459

Halpern-Myślicki Ignacy, zob. Myślicki Ignacy
Hart Herbert L.A. t. 1: 169, *173*, *174*
Hartshorne Charles t. 2: *168*
Hegel Georg Wilhelm Friedrich t. 1: 10, 12, 14, 17–19, 21, 22, 27, 31–33, 37, 38, 42, 44–50, 59, 64–66, 69–71, 76, 79, 85, 88, 89, 99, 104, 120, 122, 129, 132, 181, *186*, 197, 225, 234, 243, 245, *246*, 249, 268, *297*, 301, 305–308, *316*, 346, 347, 381, 392, 393, 401–406, 413, 434; t. 2: 7, 8, 12, 14–20, 25, 26, 46–48, 51, 52, 55, 62–64, 73, 79, 86, 90–295, 301–303, 305–308, 310–312, 314, 316, 317, 319, 320, 322, 326–329, 331, 335, 337, 352, 355, 365, 367, 375, 399, *400*, 419, 445, 446, 450, 454, 456, 461–463
Heidegger Martin t. 1: 431; t. 2: 87, 116, 159, 160, 167, *261*, 340, 342, 398
Heilsberg Christoph Friedrich t. 1: *370*
Heine Heinrich t. 1: 180
Heraklit z Efezu t. 1: *83*; t. 2: 125
Herbart Johann Friedrich t. 1: *186*
Hitler Adolf t. 1: 250, 251
Hobbes Tomasz, właśc. Thomas Hobbes t. 1: 17, 20, 21, 33, 37–41, 43, 44, 59, 72, 74, 75, 77, 78, 82, 92–136, 138–188, 191–205, 208–211, 214–218, 222, 223, 226, 235, 243, 244, 253–258, 261, 262, 267, 278, 292, 303, 308, 354, 365, 373, *375*, 396, 398; t. 2: 7–11, 13, 14, 78, 104, 176, 284, 305, 332, 353, 363, 370, 372, 374, 381, 408, 456, 457, *461*
Höffe Otfried t. 1: *311*, *338*, *370*, 376, 380, 381; t. 2: 381
Hoffmeister Johannes t. 2: *90*, *109*
Hölderlin Johann Christian Friedrich t. 2: 121, 151, 191, 463, *464*
Homer t. 1: 303; t. 2: 362, 364
Honneth Axel t. 1: 11, 21, 70, 88, 89, 120, *414*; t. 2: 26, 94, 107, 110, 135, 160, 161, 212, 216, 241
Horkheimer Max t. 1: 17, 19, 39, 50, 51, 63, *72*, 91, 98, *118*, 129, 156, 162, 164, 166, *375*; t. 2: 9, 21, *277*, 303, 320–326, 328, *329*, 330, 331, *332*, 333, *335*, *336*, 337, 338, *395*, 400
Horn Christoph t. 1: 36
Horstmann Rolf-Peter t. 1: *89*; t. 2: *90*, *109*, *164*, *237*
Hume David t. 1: 112, *113*, *369*, 373; t. 2: 168, 454
Husserl Edmund t. 2: 33, *34*, 81, 342
Huxley Aldous t. 2: *324*
Hyppolite Jean t. 2: *210*

Ingarden Roman t. 1: *82*, *324*, *332*, *360*, *367*, *409*; t. 2: *92*, *201*

Jach Wojciech t. 1: *151*
Jaeger Werner t. 1: 68, 69, *119*
Jaeschke Walter t. 2: 105, *121*, 162
Jakub II Stuart t. 1: 196
James William t. 2: 163
Jankowski Marek t. 1: *83*
Jasienica Paweł t. 1: 69; t. 2: 152
Jaspers Karl Theodor t. 2: *324*, 342
Jastrun Mieczysław t. 2: *464*
Jażdżewski Konstanty t. 2: *387*
Joachimowicz Leon t. 1: *198*
Juchniewicz Natalia t. 2: *103*

Kaczmarek Stefan t. 1: *370*
Kafka Franz t. 1: 86; t. 2: 231
Kalińska Beata t. 1: 36
Kamińska Magdalena t. 1: *151*
Kaniowski Andrzej M. t. 1: *338*, *370*; t. 2: *232*
Kant Immanuel t. 1: 10, 12, 14, 16–18, 21, 22, 27, 30–33, 38–40, 42–45, 47–50, 59, 70, *80*, 81–85, 104, 106, 110, 113, 119, 120, 129, 134, 154–156, 159, 161–163, 165, 168, 179–194, *199*, 209, 210, 214, 215, 217, 218, 224, 228, 232–234, 238, 243, 245, 247–249, *250*, 254, 255, 259, 260, 265, 266, 269, 270, 272, 274, 275, 300–302, 305, 307–399, 401–424, 428–431, 433, 434; t. 2: 8–10, 12–15, 17–20, 25, 27, 28, 30, 31, 33, *34*, 36, 37, 42, 46, 53–56, 58, 60, 64, 65, 70, 72, 73, 76–79, *80*, 81, 82, *83*, 84, 92, 106, 112, 128, 129, 148, 149, *151*, 164, 165, 169, 178, 181, 182, 185, 189, 190, 195, 197, 198, 201, 211–214, *215*, 216, 218, 226, 234, 235, 239, 240, 269, 272, 286, 289, 309, 338, 340, 344, 352, 353, 403, 412, 418, 421, 428, *429*, 449, 450, 456, 457, *458*

Karalus Andrzej t. 2: *253*
Karol I Stuart t. 1: 98
Karol II Stuart t. 1: 98
Kartezjusz, właśc. René Descartes t. 1: 38, 78, 93, 98, 102, 103, 108, 110, *116*, 149; t. 2: 8
Kaśkiewicz Kinga t. 1: *199*
Kloc-Konkołowicz Jakub t. 1: *passim*; t. 2: *passim*
Kloc-Konkołowicz Małgorzata t. 1: *12*, 36
Kołakowski Leszek t. 1: *101*, *383*; t. 2: *236*, *323*
Kołek Marlena t. 1: 26, 35
Komendant Tadeusz t. 1: *258*; t. 2: *166*
Kopciuch Leszek t. 2: *116*
Koronkiewicz Małgorzata t. 1: *357*
Korpanty Józef t. 2: *125*
Korus Kazimierz t. 2: *354*
Koterski Artur t. 2: *116*
Kott Jan t. 1: *86*
Kowalska Małgorzata t. 1: *97*, *123*, *175*, *242*; t. 2: *202*
Kozłowski Michał t. 2: *402*
Kozłowski Władysław M. t. 1: *83*
Kozyra Wojciech t. 1: *371*
Krahelska Halina t. 1: *65*; t. 2: *111*, *150*, *286*
Kranz Walther t. 1: *83*
Krasnodębski Zdzisław t. 1: *17*, *80*, *152*, *162*
Kreczmar Michał t. 2: *354*
Krijnen Christian t. 2: *113*
Krońska Irena t. 1: *67*, *119*
Krzywicka Irena t. 2: *346*
Kuczyński Rafał t. 2: *344*
Kuderowicz Zbigniew t. 2: *115*
Kuhn Thomas Samuel t. 1: 46; t. 2: 16, 106, 111, *112*
Kukathas Chandran t. 2: *423*
Kumaniecki Kazimierz t. 2: *360*
Kupś Tomasz t. 1: *76*, *83*, *181*; t. 2: *54*, *75*, *177*

Lachowska Dorota t. 1: *224*, *317*; t. 2: *100*
Lalak Zygmunt t. 1: 35
Landman Adam t. 1: 31, *64*, *88*, *129*, *183*, *189*, *297*, *316*, *324*, *392*, *404*; t. 2: *47*, *79*, *103*, *113*, *116–118*, *122*, *127*, *138*, *140–143*, 149, 174, *191*, *210*, *230*, *260*, *266*, *274*, *281*, *326*, *327*, *454*
Lasson Georg t. 2: *109*
Lebek Karolina t. 1: *118*
Leśniak Kazimierz t. 1: *67*
Lévinas Emmanuel t. 2: *83*
Libet Benjamin t. 2: 172
Liebmann Otto t. 1: *186*
Lipiński Edward t. 2: *396*
Lipnik Wanda t. 1: *73*
Lipszyc Adam t. 1: *250*
Locke John t. 1: 17, 18, 39, 40, 59, 74, 75, 79, *81–82*, 147, 159, 184, 185, 195–233, 235, 236, 238, *250*, 257, 276, 303, 374, 404, 414; t. 2: 9, 10, 284, 332, 387, 389, 403, *461*
Lukács György t. 1: 60; t. 2: 26, 67, *90*, *102*, *103*, 188, 315, 318–320, 329
Luksemburg Róża t. 2: 322

Łagodzka Anna t. 1: *117*, *252*, *279*, *307*; t. 2: *341*, *375*
Łoziński Jerzy t. 1: *72*; t. 2: *320*
Łukasiewicz Małgorzata t. 1: *17*, *73*, *80*, *93*, *118*, *152*, *162*, *315*; t. 2: *109*, *277*, *322*, *395*
Łuków Paweł t. 1: 35–36, *339*; t. 2: *31*

Maciejko Paweł t. 1: *229*; t. 2: *372*, *402*, *420*, *455*
MacIntyre Alasdair t. 1: 230, 231
Maliniak Julian t. 2: *396*
Manrique César t. 1: 11
Marcuse Herbert t. 2: *90*, 321
Marek Aureliusz, właśc. Marcus Aurelius Antoninus t. 2: 205
Margański Janusz t. 1: *306*
Maria Antonina Austriaczka t. 1: 250
Markiewicz Barbara t. 2: *291*
Marks Karol, właśc. Karl Marx t. 1: 11, 12, 19, 21, 30, 42, 47, 50, 52, 60, 76, 79, 84, 225, *250*, 268, 270, 271, *291*, 294, 295, 405, 434; t. 2: 12, 17, 20, 22, 26, 55, *102*, 120, 147, 158–160, 188, 226, 227, 258, 264, 266, 269, 271–273, 277, 293–323, 329, 331, 337–339, *345*, 367–369, 375, 386–391, 394–397, 430, 456, 461
Marszałek Robert t. 1: *80*, *123*, *162*, *191*, *239*, *274*, *311*, *354*, *384*; t. 2: *75*, *231*, *408*
Martin Rex t. 2: *423*
Maykowska Maria t. 2: *207*
Meinhof Ulrike t. 2: 216

Mej Sylwia t. 1: 26, 35
Merleau-Ponty Maurice t. 2: 82
Metternich Klemens von t. 2: 151
Michalski Krzysztof t. 2: *87*
Michel Karl Markus t. 2: *100*, *117*, *122*, *124*, *167*, *193*, *218*, *245*, *260*, *292*, *327*
Midgley Mary t. 2: *347*
Mill James t. 2: *294*, *306*
Milton John t. 2: 391
Mizera Janusz t. 2: *261*
Moldenhauer Eva t. 2: *100*, *117*, *122*, *124*, *167*, *193*, *218*, *245*, *260*, *292*, *327*
Molier, właśc. Jean-Baptiste Poquelin t. 1: 313
Molina Jan t. 1: 7, 23, 26
Moore George Edward t. 2: 201
Moskalewicz Marcin t. 2: *344*
Mościcki Paweł t. 2: *297*
Mouffe Chantal t. 1: 60, 151; t. 2: 26
Myślicki Ignacy t. 1: *101*, *143*

Napoleon I Bonaparte t. 2: *90*
Neuhouser Frederick t. 2: 212
Newton Isaac t. 1: 38, 78, 101, 108; t. 2: 8
Nicolin Friedhelm t. 2: *198*
Niecikowski Jerzy t. 1: 65
Nietzsche Friedrich (Fryderyk) Wilhelm t. 1: 100, *109*, 247, *250*, 267, 364; t. 2: 299, 330, 357, 384, 385
Nikodem Jakub t. 2: *103*, *309*
Nowak Ewa t. 1: *81*, *366–368*, *382*, *383*, *397*
Nowak-Jeziorański Jan t. 1: 12
Nowicki Andrzej t. 1: *402*
Nowicki Świętosław Florian t. 1: *99*, *122*; t. 2: *90*, *122*, *137*, *155*, *193*, *221*, *292*, *454*
Nowotniak Justyna t. 1: 35, *422*; t. 2: *27*, *49*
Nozick Robert t. 1: 17, 21, 40, 52, 53, 214, 229–233, 235, *236*, 237, 238, 349; t. 2: 10, 22, 23, 372, 401, 402, 405, 420, 433, 455, 456

O'Neill Onory t. 1: *338*
Ochocki Aleksander t. 1: 13; t. 2: 26
Olszewski Witold t. 1: *67*
Opolska-Kokoszka Bogna t. 2: *83*
Ortega y Gasset José t. 2: *324*
Orzechowski Andrzej t. 1: *151*
Ostromęcka Helena t. 2: *112*
Ożarowski Jan t. 1: *402*

Paczkowska-Łagowska Elżbieta t. 2: *202*
Pajestka-Kojder Ewa t. 1: 28, 35
Panufnik Maciej t. 2: *403*, *434*, *443*
Pańków Marcin t. 1: *13*; t. 2: *103*, *309*
Parszutowicz Przemysław t. 2: *253*
Pasek Jarosław t. 2: *403*, *434*, *443*
Pearson James S. t. 2: *424*
Peirce Charles Sanders t. 2: 163, 168, 169
Peretiatkowicz Antoni t. 1: *85*, *96*, *140*, *209*, *245*, *251*, *273*, *275*, *291*; t. 2: *365*
Perykles t. 1: 20, 51, 303; t. 2: 339, 360–364, 366, 374, 395–397, 428
Pesch Danuta t. 2: *90*
Pettit Philip t. 2: *423*
Pieniążek Paweł t. 1: *109*; t. 2: *330*
Pinkard Terry t. 2: *121*
Piotrowicz Ludwik t. 1: *175*; t. 2: *347*, *354*, *371*
Platon t. 1: 33, 47, 65, 66, 71, 72, 99, 144, 145, 163, 245, 298, 303; t. 2: 17, 47, 147, 152–154, 160, 197, 198, *232*, 325, 329, *348*, *349*, 353, 363, 364, 373, 389
Plessner Helmuth t. 2: 202
Plezia Marian t. 1: *68*, *119*
Plotyn t. 2: 174
Plutarch z Cheronei t. 2: *354*
Popowski Wacław Jan t. 1: *306*
Popper Karl Raimund t. 1: 46, 65; t. 2: 16, 106, 110, *111*, *150*, 151, 155, *286*
Poręba Marcin t. 1: *13*
Prokopiuk Jerzy t. 2: *115*
Proudhon Pierre-Joseph t. 1: *225*
Przyłębski Andrzej t. 1: *81*
Pszoniak Wojciech t. 2: *217*

Quante Michael t. 2: 293, *294*

Radziwiłł Krzysztof t. 2: *95*
Ramos Gómez Antonio t. 1: *11*
Rau Zbigniew t. 1: *197*, *215*
Raulet Gerard t. 2: *338*
Rawls John t. 1: 17, 20, 21, 38, 40, 52, 53, 70, 99, 104, 114, 115, *116*, 118, 124, 125, 135, 154, *162*, 163, 174, 196–198, 214, 216, 219, *220*, 224, 227, 236–238, 349; t. 2: 8, 10, 22, 23, 26, 304, 400–414, 416–459
Regner Leopold t. 1: *67*
Reszke Robert t. 2: *213*

Ricardo David t. 1: 225, *250*
Robespierre Maksymilian, właśc. Maximilien François de Robespierre t. 1: 246; t. 2: 217
Romaniuk Adam t. 1: *80*, *123*, *162*, *191*, *239*, *274*, *311*, *354*, *384*; t. 2: *75*, *231*, *402*, *403*, *408*, *434*, *441*, *443*, *458*
Romaniukowa Felicja t. 2: *391*
Roosevelt Franklin Delano t. 1: *250*
Rorty Richard t. 1: 42, 301, 305, 306; t. 2: 12
Rosiński Tomasz t. 2: *246*, *278*
Roughley Neil t. 2: *347*
Rousseau Jan Jakub, właśc. Jean-Jacques Rousseau t. 1: 17, 18, 31, 32, 38, 40–43, 59, 74, 85, 96, 117, 130, 140, 141, 155, 159, 178, 187, 188, 209, 210, 212–215, 219, 228, 232–234, 240, 241, 243–287, 289–299, 301–309, 333, 334, 352, 353, 366, 392, 404, 416; t. 2: 8, 10–13, 38, 40, 41, 90, 210, 230, 266, 352, 353, 359, 364–366, 403, *461*
Russell Bertrand t. 1: 250, 251

Sadowski Władysław t. 2: *391*
Sadowski Zdzisław t. 1: *225*
Sady Wojciech t. 2: *201*
Saint-Simon Claude Henri de Rouvroy de t. 2: 301
Sartre Jean-Paul t. 1: *86*
Schelling Friedrich Wilhelm Joseph t. 1: *186*, 402; t. 2: 121, *141*, 191
Schiller Friedrich t. 2: 150, 151
Schmitt Carl t. 1: 21, 39, 40, 60, 93, 101, 103, 130, 141, 146, 148–154, 170, 178, 179, 188, 214, 217, *218*, 240, *241*; t. 2: 9, 10, 26
Schober Carl t. 1: *186*
Schopenhauer Arthur t. 1: *186*, 402; t. 2: 124, *151*, 171, 456, 457
Schubbe Daniel t. 2: *124*, *171*
Schüler Gisela t. 2: *198*
Schweppenhäuser Hermann t. 2: *297*
Seneka, właśc. Lucius Annaeus Seneca t. 2: 350
Sidgwick Henry t. 2: 413
Siemek Marek Jan t. 1: 9–11, 13, 14, 16, 18, 31, 37, *65*, 78, 81, 84, 90, *92*, *148*, *357*; t. 2: 7, 63, 68, *74*, *90*, 91, *103*, 107, *111*, 117, *165*, 243, 309, *315*
Siep Ludwig t. 2: 94, 286, *287*, 288
Skibicki Rafał t. 1: *158*
Smith Adam t. 1: 225; t. 2: 387, 389, 390
Smyth Daniel t. 2: *94*
Sofokles t. 2: 350
Sokrates t. 1: 66–68, 71; t. 2: 198, 232, 234, 353, 389
Solon t. 1: 291; t. 2: 354
Sosnowska Paulina t. 2: *77*
Sowiński Grzegorz t. 1: *246*; t. 2: *365*
Spinoza Baruch t. 1: 101, 143, 178, 199; t. 2: 332
Staff Leopold t. 1: *364*; t. 2: *385*
Stalin, właśc. Iosif Wissarionowicz Dżugaszwili t. 1: 250, 251
Staniewska Anna t. 2: *253*
Staszic Stanisław t. 1: 248
Stefan Batory t. 1: *147*
Stephanus Henricus, właśc. Henri Estienne t. 1: 33
Sticker Martin t. 2: *31*
Strumińska Izabela t. 2: *102*
Szawiel Mariola t. 2: *340*
Szczubiałka Michał t. 1: *229*, *250*; t. 2: *372*, *402*, *420*, *455*
Szechter Ozjasz t. 2: *295*
Szostkiewicz Adam t. 2: *341*
Sztobryn Dorota t. 1: *324*
Sztobryn Sławomir t. 1: *324*
Szymański Sebastian t. 1: *13*, *17*, *99*, *114*, *136*, *174*, *196*, *216*; t. 2: *403*, *443*
Szyrwińska-Hörig Anna t. 1: 35, *339*; t. 2: *31*

Tales z Miletu t. 1: *67*
Taylor Charles t. 2: 238, 239
Tazbir Janusz t. 1: *147*
Tertulian, właśc. Quintus Septimius Florens Tertullianus t. 2: 365
Tiedemann Rolf t. 2: *297*
Tomasz z Akwinu, właśc. Thomas de Aquino t. 2: 350
Tönnies Ferdynand, właśc. Ferdinand Tönnies t. 1: 93, 256; t. 2: 7, 240, 331
Trawny Peter t. 2: *160*
Trzcionkowski Lech t. 2: *354*
Tukidydes t. 1: 20, 303; t. 2: 360, 362, 373

Ulpian Domicjusz, właśc. Gnaeus Domitius Annius Ulpianus t. 1: 44, 365, 397; t. 2: 14

Verweyen Hansjürgen t. 1: *402*

Wajda Andrzej t. 2: 217
Wajs Andrzej t. 2: *34*
Walentowicz Halina t. 1: *98*, *118*, *164*; t. 2: *337*
Warkocki Wawrzyn t. 2: *160*
Wartenberg Mścisław t. 1: *186*, *309*, *332*, *335*, *367*, *373*, *405*; t. 2: *31*, *128*
Wawrzonkowski Krzysztof t. 1: *102*
Weber Max t. 1: 90, 92, 224, *317*; t. 2: 100, 170, 297–299, 320, 331, 358
Weiss Paul t. 2: *168*
Wilczek Mieczysław t. 1: *158*
Wilhelm III Orański t. 1: 196
Winch Peter Guy t. 1: 63, 64, *72*
Wittgenstein Ludwig t. 1: 33, 63, 305, 309; t. 2: 165, 202, 218
Witwicki Władysław t. 1: *67*, *145*; t. 2: *232*, *353*, *354*, *364*, 373, *389*
Władyka-Dobrzańska Aleksandra t. 1: 36
Wodziński Cezary t. 2: *160*
Wojciechowska Wanda t. 1: *116*
Woleński Jan t. 1: *169*
Wolff Stefan t. 1: *225*
Wolniewicz Bogusław t. 1: *305*; t. 2: *165*, *218*
Wright Georg Henrik von t. 1: 33
Wyszkowski Konrad t. 1: 26, 35

Yamazaki Małgorzata t. 1: 35

Zabłudowski Tadeusz t. 2: *387*
Zatorski Tadeusz t. 1: *180*
Zawodnik Katarzyna t. 1: 26, 35
Zeltzer Janina t. 2: *95*
Zieleńczyk Adam t. 2: *67*, *177*
Znamierowski Czesław t. 1: *95*, *106*, *113*, *131*, *157*, *217*; t. 2: *454*
Zygmanowska Anna t. 1: 26, 35
Zygmunt II August Jagiellończyk t. 1: 147

Żelazny Mirosław t. 1: *119*, *154*, *163*, *186*, *190*, *217*, *323*, *338*, *373*, *407*
Żeleński Tadeusz, pseud. Boy t. 1: *313*



Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego
ul. Smyczkowa 5/7, 02-678 Warszawa
tel. 22 55 31 333
www.wuw.pl

Jakub Kloc-Konkolowicz jest autorem trzech monografii: *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej*, Wydawnictwo UWr, Wrocław 2007; *Anerkennung als Verpflichtung. Klassische Konzepte der Anerkennung und ihre Bedeutung für die aktuelle Debatte*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2015 oraz *Manrique y su proyecto Lanzarote. ¿Una utopía realizada? El programa de un artista para transformar estética y socialmente una isla*, Tahíche, Lanzarote 2019 (wydanie polskie: *Projekt Lanzarote – urzeczywistnienie utopii? César Manrique i jego program estetyczno-społecznego przeobrażenia wyspy*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2025). Lista publikacji Jakuba Kloca-Konkołowicza obejmuje również wiele artykułów i rozdziałów w językach polskim, niemieckim i angielskim, które ukazywały się głównie na łamach niemieckich i polskich czasopism naukowych oraz w pracach zbiorowych. Do jego zainteresowań naukowych należały zagadnienia filozofii społecznej, a także klasycznej i współczesnej filozofii niemieckiej, m.in. koncepcje uznania, etyczności i racjonalności, pojęcie intersubiektywności oraz zagadnienia godności, wolności i sprawiedliwości.

Jakub Kloc-Konkołowicz (1975–2021) – wykładowca Wydziału Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego i profesor tej uczelni o bogatym dorobku naukowym i dydaktycznym. W latach 2016–2020 pełnił funkcję dyrektora Instytutu Filozofii UW, następnie prodziekana ds. nauki i współpracy z zagranicą Wydziału Filozofii UW. Był też kierownikiem Zakładu Filozofii Społecznej i kierownikiem Pracowni Studiów nad Filozofią Niemiecką. Należał do Międzynarodowego Towarzystwa Heglowskiego, wchodził w skład zarządu Międzynarodowego Towarzystwa Fichteańskiego, zasiadał w radach naukowych polskich i zagranicznych czasopism filozoficznych. Był laureatem wielu nagród i wyróżnień – m.in. nagrody Prezesa Rady Ministrów za rozprawę doktorską i Friedrich Wilhelm Bessel-Forschungspreis – oraz stypendystą Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej, Niemieckiej Centrali Wymiany Akademickiej (Deutscher Akademischer Austauschdienst, DAAD), a także Fundacji Aleksandra von Humboldta. Dwukrotnie został zaproszony przez Uniwersytet Johanna Wolfganga Goethego we Frankfurcie nad Menem na roczne pobyty badawcze – w Instytucie Badań Społecznych oraz w Instytucie Filozofii tej uczelni. Organizował sympozja, konferencje i wykłady filozofów niemieckich na Uniwersytecie Warszawskim. Wspierał udział w konferencjach i wyjazdach naukowych studentów oraz młodych polskich filozofów.

Dwa tomy *Wykładów z filozofii społecznej* Jakuba Kloca-Konkołowicza (1975–2021) zawierają roczny kurs akademicki zrekonstruowany na podstawie nagrań z dwóch cykli: 2019/20 i 2020/21. Kurs rozpoczyna prezentacja ambitnego rozumienia zadań filozofii społecznej, potem zostają omówione podstawy nowożytnego kontraktualizmu i liberalizmu, a następnie ich najważniejsze krytyki, w tym w szczególności te bazujące na klasycznej filozofii niemieckiej. Wykłady odwołują się do tradycji uprawiania filozofii społecznej na Uniwersytecie Warszawskim wywodzącej się od prof. Marka J. Siemka (1942–2011) i kontynuowanej przez jego wybitnego ucznia. Łączą autorskie interpretacje z przystępną rekonstrukcją teorii klasycznych, w tym zwłaszcza uchodzących za skomplikowane i wysoce spekulatywne koncepcji klasyków myśli niemieckiej (Kant, Fichte, Hegel), przedstawianych tu często z mało znanej polskim czytelnikom strony. Wykłady zostały poddane redakcji naukowej i uzupełnione o rozbudowany aparat krytyczny, ułatwiający korzystanie z książki. Oba tomy stanowią jednolitą całość, którą można interpretować jako filozoficzną rekonstrukcję podstawowych koncepcji zachodniej nowoczesnej polityczności w jej europejskiej wersji.

Tom 2, odpowiadający semestrowi letniemu kursu, zawiera wykłady poświęcone krytycznej recepcji liberalizmu i nowożytnego kontraktualizmu, głównie na polu filozofii niemieckiej. Omówione są w nim koncepcje Fichtego, Hegla, Marksa, Horkheimera i Adorna, Arendt oraz Rawlsa. W toku prezentacji pojawiają się także istotne odwołania do poglądów Arystotelesa, Benjamina, Nozicka i innych myślicieli. Centralny element wywodu tworzy przystępne omówienie wybranych stanowisk klasycznej filozofii niemieckiej (Fichte, Hegel), poruszające wiele wątków mało znanych polskim odbiorcom, jednak autor odwołuje się także do koncepcji wykraczających poza tę tradycję. Całość wieńczy krótka rekapitulacja poświęcona filozofii społecznej w ogóle.

LAT WUW

www.wuw.pl