

Stanisław Chankowski

Czym jest interes, skoro go nie ma? Hegłowska dialektyka interesu i bezinteresowności

Wprowadzenie: interes bez filozofii i filozofia interesu

Kwestia interesu u Hegla nie jest wyrażona wprost lub, by sformułować to inaczej, nie jest do końca zapośredniczona. Istnieją jednak pewne racje, żeby w oparciu o dialektykę Hegla właśnie przemyśleć filozoficzną artykulację tej kategorii. Jedną z nich jest świadomość autora *Fenomenologii ducha*, że jakakolwiek kategoria wzięta w wyabstrahowaniu nie osiąga swojej prawdy i rychło traci walor eksplanacyjny. Chociaż więc kategoria interesu stała się w którymś momencie probierzem dla tego, kto wyjaśnia świat na sposób materialistyczny i dlatego adekwatny, a kto w idealistycznym zaślepieniu, niebaczny jest na to, że podstawowym warunkiem wszelkiej aktywności ludzkiej – w tym także tej, jaką jest wyjaśniająca działalność filozoficzna – jest relacja człowieka do świata zmysłowego, to zaniechanie krytycznego namysłu nad tym, czym byłby interes jako forma tej relacji, prowadzi do poważnego impasu samego materializmu. Przewodnym celem tekstu jest przeto przeprowadzenie krytycznego ćwiczenia, w którym

Stanisław Chankowski (ORCID: 0000-0001-8160-9923) – pisze doktorat z filozofii społecznej Hegla w GSSR PAN. Zajmuje się filozofią idealizmu niemieckiego, teorią klas i psychoanalizą lacanowską. Publikował między innymi w „Praktyce Teoretycznej”, „Stanie Rzeczy”, czasopiśmie „Rana. Literatura – doświadczenie – tożsamość”. Kontakt: staschankowski@gmail.com.

Hegłowska dialektyka pozwoli wyartykułować w taki sposób interes, aby uwolnić go od ułomności odziedziczonych po jego rodzicu – materializmie. Poszukiwania te przebiegać będą zgodnie z metodą spekulatywną, tj. kierowniczą rolę odgrywać będzie tutaj pytanie o to, co trzeba założyć, by coś innego mogło zostać pomyślane¹. Sama ta metoda od razu wymaga uświadomienia sobie, że cokolwiek chcemy pomyśleć, musimy pogodzić się z uzależnieniem tego od czegoś odeń innego, z jego negatywnością. Interes jako kategoria, jako to, co orzeka się o podmiocie i co wedle założeń materializmu, zwłaszcza marksowskiego, jest kategorią najlepiej wyrażającą tożsamość podmiotu, zostanie tutaj poddane właśnie takiej próbie spekulatywnej, umożliwiającej uchwycenie jego znaczenia w szerszym polu kategorialnym. Podstawowy problem z materialistyczną optyką nie jest taki, że redukuje tożsamość podmiotu do interesu, ale że interes jest w nim tym, co wyjaśniające, podczas gdy on sam potrzebuje wyjaśnienia, czyli zapośredniczenia przez to, co od niego inne. Skoro to szersze pole zostanie nakreślone, krokiem następnym będzie powrót z tak przepracowaną kategorią na niwę Hegłowskiej filozofii społecznej, która z kolei o interesie wprawdzie wspomina, jednak niedostatecznie wyrażnie i jakby zgoła niedialektycznie. Niedialektyczne ujęcie wiąże się z tym, że Hegel wprawdzie podkreśla, że potrzeby czy interesy jednostek ulegają wpływowi mody czy prestiżu, czyli podlegają, ostatecznie, uspołecznieniu. Jednak czynione przezeń uwagi na ten temat opierają się tylko na pewnych dodatkowych obserwacjach, które nie ingerują dalej w ontologiczny status potrzeb jako przesłanek relacji ekonomicznych, czyli tego, co Hegel nazywa społeczeństwem obywatelskim.

O tym bowiem, jakie miejsce zajmuje interes w społecznej koncepcji Hegla, można zrazu powiedzieć, że razem z kategorią potrzeb i w powiązaniu ze sposobami ich zaspokajania, jest tym, co organizuje relacje w społeczeństwie obywatelskim, owym, jak je Hegel zwał, królestwie „z konieczności i z rozsądku”². W tej sferze relacji etycznych, jaką jest społeczeństwo

1 Za M. Sosnowskim utożsamiam tutaj dialektykę ze zdefiniowaną w powyższy sposób spekulacją. M. Sosnowski, *Pokozać dialektykę. O pojęciu miłości filozofii spekulatywnej z nieustającym odniesieniem do Sorena Kirkegaarda*, Universitas, Kraków 2011, s. 13–16.

2 G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969, s. 188.

obywatelskie, rozsądek udziela sankcji koniecznościom związanym z tym, że każda jednostka, mając swe interesy, jest egoistycznym celem dla samej siebie, inni są zaś środkami do zaspokojenia tego celu. Potrzebę definiuje Hegel jako zasadę uszczegółowienia, pochodzącą od naturalnej konieczności i arbitralnej woli³. Już to sformułowanie jest z punktu widzenia metody spekulatywnej obarczone niedostatkami. Spójnik „i” rozdziela bowiem człony skrajne – naturalną konieczność i arbitralną wolę – w taki sposób, że zasłania relację między nimi. Stają się one względem siebie zewnętrzne. Potrzeba raz jest efektem arbitralnej woli, raz całkowicie jej przeciwstawnej konieczności naturalnej, w żadnym zaś razie jednak nie jest tu czymś, co określone byłoby przez logikę pojęcia, w której przejście od jednego terminu do kolejnego opiera się na produktywnym zanegowaniu, czyli zanegowaniu określonym. Mówiąc inaczej, nie wiadomo, jak się ma arbitralna wola do naturalnej konieczności, gdzie się zaczyna jedno, a drugie kończy. To rozdzielenie okaże się tutaj ostatecznie jedną z postaci wewnętrznego ograniczenia samej dialektyki, które zarazem, na co niejednokrotnie zwracają uwagę interpretatorzy, jest warunkiem jej możliwości.

Zestawienie naturalnej konieczności i arbitralnej woli od razu odsyła także do tradycyjnych opozycji filozoficznych, takich jak przedmiot i podmiot, obiektywność i subiektywność, ale także do ogólności i partykularności, tożsamości i różnicy. Arbitralna wola, po pierwsze więc, przywodzi na myśl podmiot nieuwarunkowany przez konieczność przedmiotową. Podmiot taki znajdujemy w transcendentalizmie Kantowskim, gdzie pozbawia się go własności określających przedmiotowość, gdyż wszelka określona przedmiotowość jest dopiero przez taki podmiot ukonstytuowana. Z drugiej zaś strony ów podmiot, owszem, należy do sfery przedmiotowej, ale już wówczas nie jako podmiot, a jako przedmiot pośród przedmiotów, podlegając koniecznym związkom naturalnej przyczynowości. W takim wypadku każda próba powiedzenia czegokolwiek o tym pierwszym poprzez to drugie będzie prowadziła do błędu kategorialnego. Toteż podmiot transcendentalny zasadniczo powinien być czymś, co wszelkiemu materialistycznemu wyjaśnianiu się opiera, a w rezultacie nie dotyczy go żaden materialistycznie pojmowany interes.

3 *Ibidem.*

Nie znaczy to jednak, że, także dla Kanta, ów podmiot nie ma interesów. Podmiot transcendentálny, nie mając koniecznych interesów naturalnych, niejako z natury interesuje się metafizyką⁴.

Człowiek z przyrodzenia ma pewną skłonność do poznawczego wykraczania poza to, co empiryczne. Skłonność ta wiąże się z zainteresowaniem trzema przedmiotami, jakimi są wolność woli, nieśmiertelna dusza i Bóg. Jednak, jak powiada Kant, owe przedmioty są dlań z zasady niedostępne, a cokolwiek o nich zostanie powiedziane, nie znajdzie to zgoła żadnego zastosowania w świecie empirycznym, *in concreto*. Jeżeli więc jest to zainteresowanie poznawcze rozumu ludzkiego, to albo musi ono służyć czemuś innemu niż interes poznawczy, albo, czego Kant już nie rozpatruje, jest to zainteresowanie w tym, żeby ustawicznie podejmować daremny trud dla samego trudu.

Wybór pierwszej z tych dwóch możliwości prowadzi Kanta do konkluzji, że bezowocne zainteresowanie poznawcze podporządkowane być musi zainteresowaniu praktycznemu rozumu ludzkiego, „który już żadnemu wyższemu nie jest podporządkowany”⁵. Możliwe byłoby dialektyczne rozwiązanie tej alternatywy, w której dramatyzm daremnego trudu poznawczego byłby właśnie tym wyższym celem praktycznym. Nietożsamość celów poznawczych i praktycznych byłaby ostatecznie zniesiona jako tożsamość praktycznego charakteru daremnych wysiłków poznawczych. Dla Kanta jeszcze ta sekwencja jest nie do końca dialektyczna. Bezowocne zainteresowanie poznawcze doprowadza nas ku nietożsamemu z nim zainteresowaniu praktycznemu i dopiero ono nie prowadzi już nigdzie dalej. Ostatecznym celem praktycznego zainteresowania rozumu ludzkiego jest sam ten rozum w jego autonomicznym prawodawstwie, nie zaś zainteresowanie bezowocnymi spekulacjami⁶.

Omówione w ten sposób zainteresowania rozumu stoją w opozycji do wszelkiej interesowności, której podmiot podlega jako składowa świata przedmiotowego. Z punktu widzenia tej drugiej interesowności, ta pierw-

4 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. oraz wstępem i przypisami opatrzył R. Ingarden, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1957, t. II, s. 541.

5 *Ibidem*, s. 542.

6 *Ibidem*, s. 544.

sza nie jest żadną interesownością, przede wszystkim w tym sensie, że nie warunkuje poznania, aktów myślenia i umożliwia podmiotowi osiąganie obiektywności dzięki właściwej sobie powszechności, rozumianej właśnie poprzez wyzbycie się wszelkiego interesu⁷.

Zdaniem Kanta, o ile nieostrożne folgowanie zainteresowaniu poznawczemu podmiotu prowadzi do rojeń o przedmiotach, do których ów podmiot nie ma dostępu i w tym sensie poznanie odrywa się od tego, do czego może z sankcją powszechnej ważności docierać, o tyle samo to zainteresowanie, dalej zaś, zainteresowanie praktyczne podmiotu, któremu to pierwsze służy, znamionuje co do zasady uniwersalną skłonność, niemającą zniekształcającego wpływu na charakter poznania, gwarantując jego obiektywność, bezstronność, innymi słowy, *bezi n t e r e s o w n o ś ć*.

Zwykle bowiem gdy mowa o interesie, akcent kładzie się na podmiotową partykularność, odrębność podmiotowych i indywidualnych celów. Łacińskie *interesse* oznacza „brać udział”, „być zaangażowanym”, co, powiedzmy, urągałoby przyjętej w nauce zasadzie *sine ire et studio*, stosowanej gwoli obiektywnego opisu rzeczy samej, z której odjęty miałby zostać niejako aspekt podmiotowego zaangażowania, zniekształcającego ów opis. Zatem dla Kanta zainteresowania rozumu jako zainteresowania wyższe nie są tego rodzaju zainteresowaniami, które na co dzień unieumożliwiają obiektywny opis, lecz wręcz przeciwnie. Owszem, poznanie obiektywne u Kanta uwarunkowane jest przez aktywność podmiotu poznania, przez subiektywność, ale jest to ten rodzaj subiektywności, która nie ma cech patologicznych i dlatego otrzymuje walor subiektywności powszechnej. Zainteresowania rozumu stanowią świadectwo tego, że ich podmiot dzięki powszechnemu statusowi, jaki z tymi zainteresowaniami się wiąże, gwarantuje także powszechną ważność własnemu poznaniu. Interes zaś, który partykularyzuje czy subiektywizuje poznanie, to interes mający swoją obowiązywalność, gdy mowa nie o podmiocie czystym, lecz

7 Kant zwraca uwagę na możliwe dwa aspekty? rozumienia interesu w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*. Jedno z nich, będąc zainteresowaniem patologicznym, jest zainteresowaniem woli w przedmiocie czynu, drugie – w samym czynie. „Atoli wola ludzka może być w czymś zainteresowana, nie działając dlatego jeszcze wcale z interesu”. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1953, s. 39.

o nim jako przedmiocie pośród przedmiotów. Interes wyższy podmiotu określa jego tożsamość w taki sposób, że zyskuje on status podmiotu uniwersalnego i dlatego zdolnego do formułowania uniwersalnych praw zarówno praktycznych, jak i teoretycznych. Interes niższy z kolei wpisuje podmiot w świat zjawiskowy i to on, wraz z kausalną koniecznością tego świata, staje się podstawą materialistycznej dyrektywy opisu rzeczywistości.

Celem niniejszego tekstu nie jest zakwestionowanie myśli Kanta, ale pokazanie, że relacja między bezinteresownym i wyższym zainteresowaniem a patologiczną interesownością jest cechą antagonizmu wpisanego w więź społeczną. Antagonizm ten zwykle traktuje się jako kolizję wyobrażeń, dążeń, wartości lub po prostu fundamentalną sprzeczność interesów, dla których te pierwsze są sposobami mniej lub bardziej adekwatnej, częstokroć ideologicznie zafałszowanej, artykulacji. Istnieje także pokusa, by ujmować pole społeczne jako coś, co składa się z rozmaitych zbiorowości określonych poprzez tożsamość zdefiniowanych pozytywnych jakości. Jako przyjęte założenie ontologiczne prowadzi to do takiej lub innej polityki tożsamości, którą zawsze ogranicza pytanie, o to, które z tożsamości zasługują na uznanie, kultywowanie, a które winny zostać poskromione czy represjonowane. Kryteria tych podziałów będą rozmaite i rzadko poddaje się je krytycznemu namysłowi. Dlatego idea przyświecająca tym rozważaniom jest inna. Tożsamość jakiejś grupy, nawet jeżeli oparta na tak zdawałoby się pozytywnie zdefiniowanej jakości, jaką jest interes, jest o tyle jedynie możliwa do wypowiedzenia, o ile z konieczności odnosi się do tego, co jej obce. Szczególnie ważne jest to dla rozumienia interesu, który miałby być czymś naprawdę własnym, pierwotnym i bardziej prawdziwym niż pochodzące z zewnątrz określenia tożsamości, zazwyczaj traktowane jako oszustwo stojące na przeszkodzie do jego artykulacji. Interes jednak nie jest tego rodzaju pozytywnością, oparcie się na właściwym jego rozumieniu nie pozwala na żadną politykę tożsamości rozumianej w powyższy sposób.

Idąc zaś dalej, całość społeczna, jako zbiór podmiotów interesu, jest całością, która jest dla siebie sama negatywnością, jest sobą w niebyciu sobą. Antagonizm związany z tym, że każdy interes jest czymś, w czym podmiot tego interesu jako od siebie różny, będzie przeto potraktowany

jako wewnętrzny warunek możliwości całości społecznej. Jedyna totalność, o jakiej będzie można tu powiedzieć, to właśnie totalność, dla której konstytutywne będzie rozdarcie, jej negatywne samo-odniesienie, ukonstytuowane właśnie na nieprzystawalności pomiędzy dwoma rodzajami interesu czy interesu i bezinteresowności.

Takie ujęcie pozwoli, jak sądzę, lepiej pojąć, czym jest interes materialny jako taki. Już na początku trzeba zdać sobie przecież sprawę z tego, że interes materialny, jeżeli będzie oparty na jakiejś postaci obiektywności, szybko przestanie cokolwiek znaczyć. Dogmatycznym i nieprzepracowanym spekulatywnie założeniem będzie tu wpisywanie interesu jako przyczyny sprawczej określonych stanów i zjawisk, podczas gdy interesu nie sposób ująć w kategoriach tak rozumianej kauzalności. Momentem nadającym sensowność pojęciu interesu jest przecież to, że wiąże się on z tym, co ma być, a czego n i e m a, z jakąś potencjalnością i z aktualnym brakiem, którego wyeliminowanie jest przyczyną celową, nie sprawczą. Interes j e s t o tyle, o ile zarazem czegoś nie ma, o ile n i e j e s t. Interes, który n i e j e s t, to przecież nie-interes lub bezinteresowność. Filozofia kantowska, o czym trzeba pamiętać, nieśmiało próbując bezinteresowność podmiotu transcendentального potraktować jako interes i ostateczny cel systemu przyrody, dostarczyła Hegłowi ważnej inspiracji. Podjął on tę ideę i potraktował jako ideę absolutną. Problemy z interpretacją tej idei będą tu kluczem do jej zrozumienia i ujęcia w jej najbardziej właściwej sprzecznej prawdzie.

Zaletą tego podejścia będzie, moim zdaniem, utrzymanie minimalnej różnicy między interesem i bezinteresownością, która nie pozwoli po prostu wchłonąć obu przez jakąś z góry daną syntezę, w której wszystko staje się po prostu lepiej lub gorzej zakamuflowanym interesem. Uwolni to interes od naiwnie pojmowanej obiektywności. Zarazem pozwoli także, jak sądzę, wyartykułować interes w sposób uniwersalistyczny. Uniwersalizm tak ujęty nie będzie ramą zawsze ograniczoną przez jakąś resztkę pozostającą na zewnątrz niej. Tożsamość uniwersalizmu jest wówczas zewnętrzna wobec tego, co od tej tożsamości różne. Hegłowskie zaś rozumienie tożsamości opiera się na różnicy, obcości, którą ta tożsamość jest sama dla siebie. Dialektyka interesu i bezinteresowności będzie bardziej konkretnym obrazem takiej tożsamości.

Życie jako interes i jako model odnoszącej się do samej siebie tożsamości

Dobrym punktem wyjścia do tego, by zacząć rozważania o interesie, wydaje się pojęcie życia. Można powiedzieć, że dla filozofii materialistycznej życie jest podstawową zasadą, która warunkuje wszelkie zjawiska społeczne i wszelką subiektywność. Nadmienmy od razu, że w filozofii Hegla życie w ogóle najbliższe jest rozumieniu tego, czym jest pojęcie jako takie. O jego nadzwyczaj wysokiej randze świadczy to, że Hegel życie nazywa ideą obiektywną, czyli, ogólnie rzecz biorąc, obiektywną stroną tego, co absolutne. Z kolei dla filozofii materialistycznej istotne jest to, że wszelkie zjawiska społeczne oraz subiektywność, to jakości przysługujące istotom żyjącym, których pierwszą troską jest samo życie. Zwrócenie uwagi na życie i uczynienie zeń przedmiotu godnego filozofii miałyby być materialistycznym świadectwem tej ostatniej. Dla materializmu bowiem człowiek przede wszystkim żyje dzięki zasobom świata materialnego, dopiero następnie myśli, mówi, tworzy kulturę. Dla przykładu, w *Krytyce programu gotajskiego* Marks podważa antropologiczne założenie, jakoby istotą człowieka była wolna praca kulturotwórcza:

Burżuazja ma poważne powody do tego, aby przypisywać pracy naturale i moc tworczą [wyróż. oryg.], gdyż właśnie z uwarunkowania pracy przez przyrodę wynika, iż człowiek nie posiadający żadnej innej własności prócz swej siły roboczej musi przy wszelkich stosunkach społecznych i kulturalnych być niewolnikiem innych ludzi, którzy zagarnęli na własność materialne warunki pracy. Może on pracować tylko za ich zezwoleniem, a więc tylko za ich zezwoleniem może żyć⁸.

Oczywiście nieujawionym reprezentantem owego burżuazyjnego idealizmu jest w tym wypadku Hegel. Wbrew jego założeniom, zdaniem Marksa, człowiek pracuje nie jako wolna i kulturotwórcza istota, ale przede wszystkim przez przymus wynikający z konieczności reprodukcji życia. Odparcie tego poglądu jest dla Marksa podstawą ugruntowania teo-

8 K. Marks *Krytyka programu gotajskiego*, Studenckie koło filozofii marksistowskiej, Warszawa 2007, s. 4.

rii panowania klasowego. Cała bowiem władza, kapitalistów nad robotnikami – dysponentami siły roboczej – opiera się na tym, że robotnicy swój najbardziej podstawowy, bezpośredni i nieodparty interes – reprodukcję życia – są zmuszeni zapośredniczyć przez podporządkowanie się tym, którzy panują nad warunkami realizacji tego interesu. Życie jest czymś koniecznym, toteż produkcja kapitalistyczna ma w nim pierwszą przesłankę swojej obowiązywalności. Drugą, która winna ulec zniesieniu to akumulacja pierwotna oddzielająca życie od warunków jego reprodukcji, zdająca robotnika na łaskę i niełaskę kapitalisty. Pierwsza przesłanka nie ulega tutaj zniesieniu, a jej konieczność nie jest koniecznością zapośredniczenia, lecz koniecznością bezpośredniości życia.

Od razu zauważmy, że ten obraz relacji między robotnikiem i kapitalistą zakłada różnicę w rozumieniu interesu. Jeżeli przyjmiemy, że warunkiem kapitalistycznej wymiany towarowej, jest właśnie uwarunkowanie realizacji koniecznego interesu robotników, przez zatrudnienie przy nienależących do nich środkach produkcji, to jest to ten rodzaj interesu, który mając rangę czegoś koniecznego, o d r ó ż n i a robotnika od kapitalisty, posiadającego środki do życia i dlatego bezpośrednio robotnikowi jawi się jako bezinteresowny.

Trzymając się toku tych rozważań, można zauważyć, że podstawą ontologii materialistycznej u Marksa jest życie, które odnosi się tu do siebie samego. Wedle reprezentowanej przez Marksa ontologii materialistycznej minimalna „jednostka interesu” to życie chcące, czy wręcz muszące żyć, życie mające za swój cel siebie samo nie z wyboru, a z konieczności. Tak zaprezentowane założenia krytyki Marksa, choćby on sam intencjonalnie przyjął je przeciwko idealistycznym predylekcjom Hegla, za sprawą wyłonionych tu zrębów pojęciowej struktury, prowadzą niechybnie do analizy dialektycznego procesu życia, przeprowadzonej przez samego Hegla. Ta struktura angażuje przede wszystkim dwie kategorie: po pierwsze celowość, po drugie związaną z tą pierwszą odnoszącą się do siebie samej tożsamość, będącą jedyną tożsamością jako taką.

W sformułowaniu, że życie dąży do zachowania życia, Hegel odkrywa bowiem podstawowy mechanizm samo-odniesienia konstytuującego tożsamość, który, co nie jest wcale takie oczywiste, trudno odnaleźć w innych znanych doświadczeniu zjawiskach. Aby to uchwycić, trzeba wpierv

zauważyć, że tradycja metafizyczna aż do Hegla respektowała dość zgodnie logiczną regułę tożsamości i powiązaną z nią regułę niesprzeczności: „stół jest stołem”; „stół nie jest nie stołem”. Jeżeli wyobrazimy sobie, że mamy do czynienia – dla uczynienia wywodu bardziej plastycznym – z dębowym stołem, który stoi na podłodze również wykonanej z drzewa dębowego, łatwo można zauważyć, że decyzja, by określić stół jako tożsamy ze sobą byt i odróżnić go od podłogi pomimo tożsamości materialnego substratu ich obu, jest decyzją albo arbitralną, albo opartą na przesłance, jaką jest określona praktyka społeczna, która pozwala na podobne rozróżnienie dzięki uwzględnieniu konwencji, że przy stole, dajmy na to, siedzi się na krzesłach, po podłodze zaś się chodzi, stół przykrywa się obrusem, podłogę – dywanem. Podobnie też forma nadana drewnu jako substratowi jest w obu przypadkach ostatecznie formą podporządkowaną określonej praktyce ludzkiej. Tak czy inaczej, tożsamość stołu pochodzi spoza niego (może nim być na przykład jednocząca funkcja kantowskiego pojęcia „w rękach” transcendentalnej podmiotowości⁹), w samym stole nie ma nic, co odróżniłoby go od podłogi, na której stoi. Idąc zaś dalej i biorąc także pod uwagę, jak dogłębnie współczesna fizyka potrafi porozdrabniać rzeczywistość na mikroskopijne cząstki, stołu nie można by odróżnić ani od powietrza, ani od szklanki, która została na nim postawiona¹⁰.

9 M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2012, s. 61.

10 Fizyk oczywiście będzie się starał odeprzeć tę perspektywę, twierdząc, że tożsamość tych bytów czy ciał można wyodrębnić dzięki, chociażby, prawom fizyki, np. prawom termodynamiki, które stanowią, że ciała czy obiekty ze względu na swój skład będą się różnie zachowywać w zależności od przyjętych okoliczności. Na pytanie jednak, skąd się biorą określenia czegoś takiego jak okoliczność, fizyk udzieli pragmatycznej odpowiedzi, że są to ostatecznie modele, które pozwalają przeprowadzać rozmaite obliczenia satysfakcjonujące fizyka, ale nic nie gwarantuje ich konieczności. Odpowiedzią jest więc interes fizyka, ale ten zaraz skwapliwie doda, że przecież interes poznawczy, a nie praktyczny, w związku z czym jest to w rzeczywistości bezinteresowny interes. I na swój sposób, udowodnienie, że ten bezinteresowny interes jest w istocie interesem politycznym czy materialnym, nie jest naprawdę takie łatwe, zwłaszcza gdy dzisiaj, gdy chce się bronić tego interesu przed interesem podporządkowania badań naukowych ekonomicznej akumulacji. Do przywołania przykładu akurat termodynamiki służy lektura tekstu *Apologia termodynamiki* Piotra Chankowskiego i Pawła Jakubczyka, którzy przekonują, że termodynamika, która formułuje prawa dotyczące „[...] właściwości materii wynikające z mikroskopowej (cząsteczkowej) budowy” może służyć za podstawowy model ontologii fizycznej. P. Chankowski, P. Jakubczyk, *Apologia termodynamiki*, „Delta” 2021, nr 8, s. 8–12.

Mówiąc krótko, tożsamość stołu dla niego, tj. jemu samemu, pozostaje obojętna.

Na tym tle sprawa „z życiem” przedstawia się inaczej. Życie jest bowiem czymś, co ma zasadę swojej tożsamości w sobie samym dzięki temu, że dąży do reprodukcji, do samo-zachowania. Ponadto, jego tożsamość ze sobą podtrzymuje w taki sposób, że jest ono celem, dla którego środkiem stają się rozmaite przedmioty zewnętrzne. Życie konsumuje to, co względem niego różne, różnica zaś okazuje się koniecznym momentem utrzymania się tożsamości tego, co żyje – czegoś żyjącego. To, że życie ma samo siebie za cel, spełnia więc istotną funkcję w konstytuowaniu się tożsamości bytu żyjącego, jako czegoś tożsamego ze sobą, numerycznie odrębnego, pojedynczego, czym zbliża się do funkcji, jakie to pojęcie spełnia w filozofii Kanta, chociaż wykracza poza jego czysto subiektywną naturę. Przeprowadzona analiza unaocznia, że kategoria życia, która w strukturze argumentacji materializmu miała stanowić punkt wyjścia i jego *differentia specifica*, okazała się czymś, co zamiast podważać tradycyjne myślenie metafizyczne dopiero pozwala znaleźć dlań właściwy obszar obowiązywania. Rekonstrukcja założeń materializmu w dyskursie metafizycznym, jaka jest możliwa dzięki zastosowaniu optyki Hegla, nie oznacza jeszcze, że na gruncie jego filozofii życie staje się kategorią samo-oczywistą i nieproblematiczną. Przeciwnie, rozważania Hegla poświęcone życiu same w sobie potrzebują krytycznej analizy (do jakiej on sam daje narzędzia), która pozwoli wydobyć z nich dialektyczny, czyli uwarunkowany przez sprzeczność, sens. Skoro życie pozwala utrzymać się tożsamości dzięki temu, że jest samo dla siebie celem, dzięki swej autoteliczności, przeto teleologia musi sama stać się teraz przedmiotem analizy.

Teleologia i tożsamość podmiotu

W filozofii Hegla struktura teleologiczna w toku wykładu z *Nauki logiki* opracowana zostaje w ostatniej części tego dzieła, poświęconej pojęciu jako takiemu. Teleologia przedstawiona zostaje tam jako prawda konieczności przyczynowej, która w swej rozwiniętej przez przyrodoznawstwo postaci uzyskuje status najogólniejszej formy nakładanej na świat zjawisk. Konsekwentne rozwinięcie koncepcji przyczyn sprawczych prowadzi do

ujęcia przedmiotowości czasoprzestrzennej w taki sposób, że jakikolwiek pojedynczy wybrany przedmiot analizy otrzymuje wszelkie istotne określenia od czegoś innego niż on sam. Wszelka charakterystyka kamienia, jego skład mineralny, położenie, kształt, domaga się przywołania jego przyczyny sprawczej, czegoś innego niż sam ten kamień. Przyczyna sprawcza jest prawdą określonego stanu jakiegoś przedmiotu, ona sama swoją wszelką określoność też otrzymała od czegoś innego i tak w nieskończoność. Owa nieskończoność zyskuje rychło status czegoś formalnego, albowiem każda partykularna treść sama w sobie okazuje się treścią fałszywą, odsyłającą poza siebie. Zarazem jednak nakładanie formy na dane treści znamionuje już aktywność poznawczą jakiegoś podmiotu, który z niejakim zainteresowaniem przygląda się przejawom przyczynowości i rozpatruje rzeczywistość od strony koniecznych związków przyczynowych. W ten sposób, zgodnie zresztą z duchem Kantowskim, pytanie o strukturę świata prowadzi do pytania o podmiot, który nie do końca i nie w pełni do tego świata należy, chociaż już wspominaliśmy, że z zainteresowaniem go studiuje i bada.

Celowość okazuje się więc przede wszystkim czymś *wyższym* w ogóle, r o z s ą d k i e m, który w sposób zewnętrzny określa różnorodność przedmiotów z a p o m o c ą p e w n e j j e d n o ś c i s a m e j w s o b i e i d l a s i e b i e, tak iż obojętne określenia przedmiotów stają się dzięki temu w odniesieniu czymś i s t o t n y m [wyróż. oryg.]¹¹.

Hegel nie twierdzi więc zrazu, że rzeczywistość jest po prostu teleologicznie ustrukturyzowana. Co więcej, zauważa, że upieranie się przy takim poglądzie charakteryzuje się coraz bardziej anachronicznym dogmatyzmem: „im bardziej zasada teleologiczna wiąże się z pojęciem jakiegoś rozsądku zaświatowego i im bardziej była jako taka faworyzowana przez pobożność, tym bardziej zasada ta zdawała się oddalać od prawdziwych badań nad przyrodą [...]”¹². Toteż teleologia w jego rozumieniu jest po prostu zdaniem sprawy i wyekspozowaniem tego, że owe najnowsze stu-

11 G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. II, tłum. A. Landman, red. M. Pańków, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 540.

12 *Ibidem*, s. 539.

dia przyrodnicze, chcąc nie chcąc, zakładają jakiś podmiot zwany tu rozsądkiem, zewnętrznym wobec świata, ale tym światem zainteresowanym jako przedmiotem swych badań i dociekań. Ich efektem jest nadanie temu światu pewnej jedności, ujęcie go jako czegoś formalnie całego. Całość ta jest, skądinąd, skorelowana z jednością podmiotowego „ja”, które, choć nie może być – przynajmniej, o ile pozostajemy w duchu kantowskiej filozofii – ujęte bezpośrednio, towarzyszy jednak wszystkim przedstawieniom, syntetyzując je jako swoje własne przedstawienia. Teleologia jest przeto, zgodnie z dialektycznym wywodem, niczym więcej niż wyciągnięciem logicznych konsekwencji z tego, czym jest przyrodnicza konieczność związków kauzalnych.

Początkowo cel jest „zatem pojęciem subiektywnym jako istotne dążenie i pęd (*Trieb*) do tego, by ustanowić się jako coś zewnętrznego”¹³. Czymże jest ta zewnętrzność? Odpowiedź na to jest dialektyczna, albowiem zewnętrzność jest wewnętrznością. Pęd do tego, by ustanawiać siebie na zewnątrz świata, wiąże się już ze strukturą samo-odniesienia, z tym, żeby mieć za swój przedmiot samego siebie, być zewnętrznym wobec siebie. Od razu więc dochodzi do odwrócenia tego, czym jest owa zewnętrzność: podmiot będąc na zewnątrz ujętego w konieczne prawa przyrodnicze świata przedmiotowego, dążąc do ujęcia siebie, dąży do ustanowienia siebie jako przedmiot, do u z e w n ę t r z n i e n i a się w świecie przedmiotowym. Podmiot, jako to, co było zewnętrzne względem świata przedmiotowego, jeżeli ma się w nim uzewnętrznić, sam w sobie okazuje się czymś wewnętrznym.

Świat przedmiotowy ma tu co do zasady stać się środkiem wyrazu, określeniem subiektywności, dążącej jednakże do tego, żeby za pośrednictwem tego świata wyrazić swoją zewnętrzność względem niego, żeby określać się przez świat jako to, co ma z a ś w i a t o w ą e g z y s t e n c j ę, czego niepodobna zredukować do żadnej skończonej treści, która okazała się przecież fałszywa¹⁴. Występuje tu w związku z tym sprzeczność pomiędzy wszelką skończoną i fałszywą treścią, jako obranym przedmiotem celu, zanurzonym w związkach przyczynowych a nieskończoną

13 *Ibidem*, s. 547,

14 *Ibidem*, s. 549.

formą podmiotu tego celu. Toteż z punktu widzenia tego ostatniego wszelka treść otrzymuje status środka do celu, który sam pozostaje nieokreślony i utrzymuje się na zewnątrz wszelkich określeń, chociaż sam je konstituuje jako swe środki.

Skoro teleologia zakłada podmiot odniesiony czy zainteresowany jakimś przedmiotem jako swoim celem, ten pierwszy jest nieskończony, ale tylko w aspekcie formalnym, ten drugi zaś każdorazowo, jako coś skończonego, okazuje się jedynie środkiem i to poddanym konieczności, to zniesieniu ulega także opozycja między koniecznością a wolnością. Wolność, okazując się prawdą konieczności, podobnie jak cel okazał się prawdą przyczynowości. Wolność jest po prostu cechą koniecznego stosunku, w którym podmiot ma za swój przedmiot siebie samego lub, by przywołać najbardziej słynne sformułowanie Hegła, jest stosunkiem posiadania siebie w swoim innym. Toteż wolności nie należy rozumieć jak jakiegoś arbitralnego, nieuwarunkowego aktu. Wolność to konieczność samo-odniesienia, konieczność zapośredniczenia stąd płynąca.

Hegłowska perspektywa wyklucza możliwość wskazania takiej treści, która odpowiadać by miała absolutnej formie tego podmiotowego samo-odniesienia. Tożsamość podmiotu to jedynie ruch, w którym każdorazowo wybrana treść okazuje się ze sobą nietożsama. Tego właśnie nie dostrzega Marks. Zastępuje on materializmem burżuazyjną filozofię idealistyczną w ten sposób, że biologiczną substancję życia podnosi do rangi takiej treści, która równa się absolutnej formie samo-odniesienia. Jednakże właśnie bezpośrednio zrównanie tego, co treściowe, z tym, co formalne, nadaje temu aspektowi marksowskiej myśli charakter metafizyczny. Oznacza to, że dochodzi w niej do zapoznania transcendentального przewrotu Kantowskiego i, jak pisze Marek Siemek, rezygnacji z wszelkich roszczeń epistemologicznych¹⁵. Innymi słowy, odrzucenie metafizycznej teorii na rzecz praktyki dokonuje w obrębie teorii wykluczającej własną samowiedzę, czyli niezamierzenie wpada z powrotem w metafizyczne koleiny. Z tego powodu należy przyjrzeć się nie życiu jako takiemu, ale życiu, które występuje jako przedmiot dla świadomości, Z takim ujęciem mamy

15 M. Siemek, *Poznanie jako praktyka. Prolegomena do przyszłej epistemologii*, w: *idem, Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 25.

do czynienia w *Fenomenologii ducha* Hegla. Zrozumienie roli życia dla konstytucji interesu wymaga jednak właściwej interpretacji tego dzieła, zawłaszcza jego narracyjnej konstrukcji.

Życie, które „robi interes życia”: uspołecznienie

Życie mogłoby być zasadą immanentyzacji teleologii, która ostatecznie zatrzymała się przy zewnętrżności podmiotu względem przedmiotu. Życie jest przecież zarazem tym, co nakierowane na samo siebie, jest samo dla siebie celem i jako takie odnosząc się do tego, co inne, konstytuuje siebie samo. Jednocześnie nie jest czymś poza-światowym i dlatego właśnie Hegel posuwa się do tego, żeby nazwać życie ideą obiektywną. Życie jest zasadą teleologiczną wpisaną w immanencję świata zmysłowego, a zarazem nie nastrocza takich problemów, jak większość przedmiotów w tym świecie, których tożsamość zostaje ukonstytuowana jedynie warunkowo i z zewnątrz. Życie, przedstawiając dla Hegla niezwykły mechanizm celowości, funkcjonalizuje różnice w taki sposób, by można było pomyśleć tożsamość jakiegoś bytu, policzyć go jako coś jednego, odróżnionego od czegoś innego nie za sprawą jakiejś zewnętrznej operacji poznawczej. Wprost przeciwnie było, przypomnijmy, ze stołem, który, o ile odróżniany był jako coś samodzielnego dzięki praktyce społecznej, wówczas stawał się środkiem dla tej praktyki, jego cele byłyby poza nim, podobnie jak jego tożsamość. Wydaje się, że o tym, że życie jest życiem, nie decyduje zewnętrzna względem niego i zapośredniczająca perspektywa przypisana jakiemuś *subiektum*. Odwrotnie, każdy podmiot dysponujący taką perspektywą, jest nasamprzód tożsamym ze sobą i nastawionym na siebie życiem. Jednak tę charakterystykę trzeba teraz skomplikować, biorąc pod uwagę sposób oraz miejsce jej prezentacji w *Fenomenologii ducha*, które mają decydujące znaczenie dla rozumienia relacji między życiem a duchem.

(Nie)fenomenologia życia

Wobec faktu jak szczególnie jest znaczenie życia w filozofii Hegla, warto zważyć na wyjątkową okoliczność, że owej „idei obiektywnej”, poświęcona jest część *Fenomenologii ducha* poprzedzająca dialektykę samoistności

i niesamoistności samowiedzy, znanej szerzej jako dialektyka pana i niewolnika i utożsamianej z Hegłowską analizą początków interakcji społecznej i kultury. Ową samoistność i niesamoistność samowiedzy rozumie Hegel właśnie w odniesieniu do życia, które zarazem jest warunkiem istnienia interakcji, o tyle jednak, o ile interakcja społeczna rodzi się poprzez próbę zaprzeczenia temu warunkowi. Interakcja społeczna negatywnie odnosi się do życia, ale żeby można było to zaprezentować spekulatywnie, Hegel zdecydował, że potrzebne jest uchwycenie fenomenu życia sprzed narodzin owej interakcji. Nadwyzwyczajność fragmentów *Fenomenologii ducha* poświęconych życiu polega na tym, że są one nie-fenomenologiczne, mają przedstawiać obiektywną naturę świata sprzed pojawienia się świadomości i samowiedzy, toteż pozornie pozbawione są one podstawy opisu fenomenologicznego, który, co do zasady, śledzi tylko to, co istnieje dla jakiejś świadomości.

Dobitnie należy to zaznaczyć: dialektyka życia, tego, co poprzedza świadomość, na gruncie *Fenomenologii ducha* sprzeniewierza się jej własnym założeniom. Jak bowiem można pogodzić wykład, jakim co do zasady ma być *Fenomenologia*, który wedle przyjętych założeń miałby skrupulatnie śledzić jedynie rozwój sprzeczności wyłanianych przez kolejne postaci świadomości, a zarazem sięgać do jakiejś rzeczywistości świadomość warunkującej¹⁶? Rozwiązanie tej zagadki jest kluczowe dla zrozumienia statusu życia w ontologii Hegla.

Ta przed-fenomenologiczna istota życia, jest wedle opisu narratora:

[...] nieskończonością jako zniesienie wszystkich różnic, jest czystym ruchem dookoła własnej osi, jest swym własnym spokojem jako absolutnie niespokojnej nieskończoności, jest samoistnością samą, w której różnice zawarte w ruchu zostały zniesione, jest prostą istotą czasu, która w swej równości z sobą samą przyjmuje solidną formę przestrzeni¹⁷.

16 Oczywiście, można powiedzieć, że przekraczająca rozwój indywidualnej świadomości, perspektywa „my” występuje w całym dziele Hegla i stanowi fundamentalny moment jego konstrukcji. Jak zauważa jednak Marcin Pańków, jej rola polega na tym, że wchodzi ona w rodzaj dialogu z komentowanymi świadomościami, służąc każdorazowo wyartykułowaniu jej sprzeczności. W tym jednak wypadku nie istnieje świadomość, z którą ta perspektywa mogłaby w taki dialog wchodzić.

17 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. I, tłum. A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1963, s. 204–205.

Autor dysponujący wiedzą uwolnioną od fenomenologicznego zniekształcenia, rozpoznaje w fenomenie życia, że idea, to, co absolutne, ma postać zmysłową, jest czasoprzestrzenne. Inaczej jednak niż większość przedmiotów umieszczonych w czasie i przestrzeni, życie nie jest czymś skończonym na tej zasadzie, że ma wyznaczone obiektywne granice i odseparowane jest bezwzględnie od tego, co za tymi granicami. Zjawisko życia jest pod tym względem szczególne, gdyż odnosi się do tego, co inne, aby ukonstytuować się samo jako takie. Życie pożąda wręcz tego, co inne, ale pożądanie to, nakierowane na zewnętrzne obiekty, cały czas trzyma się pewnej osi, jaką jest „podmiot” tego pożądania. Życie nie jest po prostu bytem skończonym, gdyż to, co na zewnątrz jego granic, zostaje podporządkowane jemu samemu, jest przez nie wchłaniane.

Podsumowując, przypadki zwykłych przedmiotów myśli, jakimi są stoły, abstrakcyjne „a=a” itp., które stanowiły i stanowią po dziś dzień dla tradycyjnej filozofii (współcześnie przede wszystkim analitycznej) modelowe przykłady tożsamości, są jedynie prowizoryczne. Rzecz ma się inaczej z życiem, bowiem to, co żyjące, utrzymuje się swej tożsamości tylko, o ile odnosi się do tego, co odeń różne, względem niego negatywne, co *n i e j e s t* nim samym. Ponadto ta specyfika relacji tożsamości i konstytuującej je różnicy obecna w fenomenie życia może prowadzić do tego, żeby uznać życie za właściwy model dla Hegłowskiej dialektyki.

Na korzyść potraktowania życia jako ogólnej charakterystyki dialektyki przemawia także to, że zachodzi w nim szczególny związek między życiem osobniczym a życiem rodzajowym, życiem ogólnym. Otóż od razu można zauważyć, że tym, co żyjące, w sensie reprodukującej się tożsamości, jest zarówno życie osobnicze, jak i cykl życia gatunkowego. W życiu „[s]amoistne człony istnieją dla siebie, ale ten ich byt dla siebie jest raczej bezpośrednio również ich refleksją skierowaną ku jedności tak jak jedność ta rozdwojeniem na samoistne postacie”¹⁸. Żywe organizmy istnieją jako do siebie odniesione tożsamości, jednak jako takie zjednoczone są one w ogólności życia rodzajowego, które, podobnie jak życie osobnicze, przedstawia mechanizm samo-reprodukcji. Owa jedność nie jest tu jednak jednością zapośredniczoną, jest *b e z p o ś r e d n i ą* refleksją,

18 *Ibidem*, s. 205

odzwierciedleniem istotnych cech osobniczych w tym, co ogólne, ale w taki sposób, że sama ogólność niejako o tym nie wie, podobnie jak osobnik należący do rodzaju nie jest świadom tego, że reprezentuje jakąś ogólność.

Podczas gdy każda z przebogatej kolekcji świadomości, jakie zawiera *Fenomenologia ducha*, poprzez formy przedmiotowości, wyraża tylko fundamentalną sprzeczność właściwego dla niej etapu rozwoju ducha, świadomość „my”, przedstawiająca życie, jako coś samego w sobie, nie jest obciążone podobną sprzecznością. Okoliczność ta ma bardzo poważne konsekwencje dla interpretacji relacji między naturą a duchem w filozofii Hegla. Płyną z tego dalsze konsekwencje dla rozumienia udziału przyrodniczej konieczności, arbitralności woli w uspołecznieniu i grze ekonomicznych interesów.

Świadek przeobrażenia życia w ducha

Jeszcze we wczesnych *Elementach systemu* Hegel wyraża przekonanie, że wyprowadzenie samowiedzy, czyli świadomości, która za swój przedmiot ma samą siebie, z życia li tylko organicznego, przekracza możliwości filozofii i pozostawia tę kwestię religii. Ta rola religii nie jest tutaj bez znaczenia, odnosi się przecież od razu do jakiegoś rodzaju autorytetu, który zdaje sprawę z porządku rzeczy. *Fenomenologia ducha* zaś to dzieło, które zrazu odrzuca wszelki autorytet, który miałby dysponować uprzywilejowaną pozycją poznawczą. Autor dzieła, przyjmując założenie, że poznanie jest częścią absolutu, zdaje się na śledzenie drogi rozwoju naturalnej świadomości, jaka wyłania się z prób przewycięzania zawartych w niej sprzeczności. Ta tak zwana wiedza absolutna, którą dysponuje autor, ma być dopiero wynikiem koniecznego procesu rozwoju świadomości. Droga „fałszywych świadomości” jest niezbędną przesłanką wiedzy filozofa. Wiedza tych kolejnych świadomości za każdym razem okazuje się czymś, co nie odpowiada poznawanemu przedmiotowi, pewność nie równa się prawdzie. Przemierzenie wszystkich takich nierówności kulminuje w wiedzy absolutnej, ale ona sama nie jest jakąś wyższą postacią świadomości, lecz wiedzą o tym, że to, co rzeczywiste, istotne i prawdziwe ogranicza się do historii podmiotowych porażek ujęcia prawdy przedmiotowej. Prawda

jest rezultatem błędu ujmowania prawdy, jest totalnością wszystkich tych błędów. Prawda zatem jest nietożsama sama ze sobą i jest obecna jako fundamentalna nietożsamość świadomości, różnica między jej przedmiotem a wiedzą o nim. Wyrażenie tej różnicy, niezbędne do stworzenia totalności, w narracyjnej konstrukcji *Fenomenologii ducha* umożliwiające jest dzięki temu, że oprócz perspektywy świadomości, występuje także narratorska figura sygnowana zaimkiem „my”. Stosownie do tego, o czym pisałem wyżej, perspektywa narratora, nie może być żadnym wyższym rodzajem wiedzy, uprzywilejowaną pozycją poznawczą, aczkolwiek jej obecność jest niezbędna do wyrażenia i przewyciężenia wewnętrznej różnicy świadomości¹⁹.

Na tym tle, o czym już była mowa, sprawa ma się inaczej z częścią poświęconą życiu. Dialektycznej analizie fenomenu życia służy jako „proteza” obecność narratorskiego zaimka „my”, ale tym razem, rzecz oczywista, występuje bez samej świadomości, której zwykle służy i rozwojowi której jest podporządkowana. Autor pod postacią narratora prezentuje niejako obiektywny proces wyłaniania się świadomości, z neutralnego punktu widzenia dokonuje ekspozycji tego przejścia.

Ale właśnie dlatego, że taka perspektywa na gruncie *Fenomenologii ducha* jest nieprawomocna, to opis logicznej natury życia, jaki znajdujemy w *Fenomenologii*, nie jest opisem absolutnym ani opisem absolutnej rzeczywistości uwolnionej od świadomości, ani także opisem dokonywanym z jakiegoś uprzywilejowanego miejsca. Nie jest on taki jak zaprezentowany za pośrednictwem narratora. Nie jest też takim dla samowiedzy wyłonionej z tego życia, która ma w nim swój pierwszy przedmiot. Przeciwnie, w każdym z tych przypadków otrzymujemy życie, jako przedmiot nieabsolutnego opisu, najpierw narratora, następnie jako przedmiot doświadczenia samowiedzy w jej fundamentalnym podziale na samowiedzę pańską i służebną.

Natura życia za każdym razem zostaje tu jednak zniekształcona przez to, że każda samowiedza jest także świadomością, w ostateczności zaś właściwa wiedza absolutna z końca traktatu uczy, że każdy z tych przedmiotów nie jest tym dla świadomości, czym jest, gdyż jedyna

19 M. Pańków, *Hegel i pozór*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 47.

rzeczywistość, jaka istnieje, to rzeczywistość kolejnych zniekształceń tej rzeczywistości przez perspektywę świadomości. Ale skoro tak, to zniekształcenia i relacje między nimi same w sobie mają swoją realność i wymagają zbadania. W związku z tym interpretacja, którą chciałbym zaproponować, zakłada, że istnieją w rzeczywistości dwie podstawowe koncepcje życia naturalnego, a ich niezgodność funduje w ogóle różnicę między życiem, tym, co przyrodnicze, a duchem.

Życie jest więc, po pierwsze, przedmiotem pozornie neutralnego opisu narratora „my”, który stara się udowodnić, jak życie stanie się z konieczności pierwszym przedmiotem zainteresowania pierwszej samowiedzy, ale sam ów narrator swoje zainteresowanie życiem traktuje jako coś nieistotnego w obliczu interesu (poznawczego), jakim jest prezentacja życia jako idei obiektywnej. Określenie życia jako tego, co obiektywne, podtrzymuje ów pozór, że narrator nie jest nim zainteresowany dla samego siebie. Bezinteresowność tego narratora jest na tyle wyraźna, że życie jako proces ogólny nie jest takim, tj. ogólnym dla samego siebie, co oznacza także, że narrator nie jest kimś, kto jako byt żyjący mógłby brać na siebie ów moment ogólności. Narrator dostrzega wprawdzie ogólność życia, ale to dostrzeganie nie ma tu jeszcze charakteru ontologicznego, niezbędność wpisania tego momentu w ontologię życia prowadzi wszakże do walki dwóch samowiedz. Życie jest relacją między gatunkiem a życiem osobniczym, ale jak już pisałem, osobnik nie traktuje siebie jako czegoś ogólnego, jak czegoś, co reprezentuje ogólność. Żyje on dla siebie, jego ogólność wyłania się zaś natomiast w sekwencji pokoleniowej, w której sam uczestniczy raczej tylko wówczas, gdy daje początek przyszłemu pokoleniu i gdy umierając, robi mu miejsce.

Jak pisze Žižek:

[...] życie jest zarazem życiem gatunku, który reprodukuje się poprzez życie osobnicze i życie każdego z osobników. Przynależność każdego osobnika jest zatem rozdzielona pomiędzy przynależność do własnego skończonego bytu i przynależność do jego gatunku (co oznacza oddzielenie od swojego bytu partykularnego)²⁰.

20 S. Žižek, *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Verso, London 2012, s. 544.

Na tym tle początek ducha jest skandalem, zrywającym z tą oscylacją. W życiu ducha każde indywiduum rości sobie prawo do tego, by dla innych, za ich pośrednictwem zaś dla siebie, reprezentować ogólność, aby przedmiotem swojego doświadczenia uczynić siebie jako coś ogólnego.

Gdyby obecność narratora była tutaj czymś więcej niż „obecnością techniczną”, obecnością niezaangażowaną w samą treść wypowiedzanego przedmiotu, nie byłoby konieczności dedukowania z procesu życia samowiedzy, która odpowiedzialna będzie za ujęcie życia właśnie w ten sposób. W istocie, żeby tego rodzaju doświadczenie było możliwe, musi nie tylko pojawić się pojedyncza samowiedza, ale ta szczególna okoliczność, w której samowiedza napotka opierającą się jej drugą samowiedzę.

Przedmiot samowiedzy natomiast pozostaje czymś samoistnym również we własnej negacji samego siebie. I dlatego przedmiot ten jest dla siebie samego rodzajem, jest ogólną płynnością w swojej właściwości czegoś odrębnego – jest żyjącą samowiedzą. Jest to samowiedza, ale dla samowiedzy²¹.

To spotkanie wyłania, jak mówi Hegel, pojęcie ducha, „który jest »Ja«, które jest »My« i »My«, które jest »Ja«”²². Zarazem zauważmy, że lekceważeniem literalności tekstu byłoby potraktowanie „My” z tego cytatu, jako czegoś, z gruntu innego niż owego „my” narratorskiego. Zarazem utożsamienie tych „my”, oznaczałoby, że „my” narratora ma za swą przesłankę spotkanie dwóch samowiedz, co w konsekwencji podważałoby możliwość istnienia tego „my” przed owym spotkaniem.

Wiadomo dalej, że w owym spotkaniu dwóch samowiedz, dochodzi do próby sił. Każda z nich przed tą drugą próbuje dowieść swojej samoistości, tego, że jest czymś dla siebie, że jest tożsama ze sobą, a nie z życiem, jako czymś jednostkowym. Czyli środkiem dowiedzenia swojej samoistości jest zaprzeczenie swojego zainteresowania życiem, p o w s z e c h n ą j e d n o s t k o w o ś c i ą ż y c i a. Konflikt kończy się dominacją samowiedzy, która dłużej zaprzeczała temu zainteresowaniu, bardziej dobitnie zanegowała przywiązanie do tego życia. Warunkiem pierwszej relacji

21 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. I, tłum. A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1963, s. 221.

22 *Ibidem*, s. 212.

społecznej, warunkiem uspołecznienia jest życie, ale jako coś zanegowanego, jednak nie przez obie samowiedze. Ta relacja społeczna opiera się bowiem na tym, że samowiedza służebna nie potrafiła się zdobyć na wolność od zainteresowania życiem i dowiodła raczej swojego doń przywiązania. Pierwotne uspołecznienie zakłada więc od razu logicznie sprzeczny stosunek do życia, który przeobraża się w stosunek dominacji. Nie można powiedzieć ani, że źródłem tego stosunku dominacji jest walka o przetrwanie, gdzie rozgrywałaby się Hobbsowska akumulacja mocy, dzięki której jednostki mogą kontrolować życie własne i innych, ostatecznie godząc się na delegowanie zakumulowanej mocy na suwerena; ani, że stosunek społeczny zaczyna się tam, gdzie relacje społeczne uwalniają się od swych przesłanek przyrodniczych. Możliwości te, nawiasem mówiąc, są podstawą dwóch interpretacji dialektyki pana i niewolnika. Pierwszej, powiedzmy, materialistycznej, która w pierwotnym uspołecznieniu chciała by doszukiwać się walki o przetrwanie i zasoby. Drugiej, Kojeviańskiej czy tzw. deflacionistycznej, w której relacje społeczne, to, co duchowe, opiera się na absolutnym zanegowaniu przesłanek naturalnych, a walka między dwoma samowiedzami jest walką o „czysty prestiż”, „pragnienie pragnienia” lub to, co dla nich realne i obowiązujące ogranicza się do sankcji udzielonej przez wzajemne uznanie. Właściwym sposobem spojrzenia na tę kwestię jest jednak uznanie, że obie z tych interpretacji są dokładnie pochodnymi sprzeczności, która konstytuuje pierwotny stosunek społeczny, a on sam nie istnieje inaczej jak przez to, że jego rekonstrukcja rozpada się na dwie sprzeczne interpretacje.

Odkąd istnieje duch jako „my”, jako jedność dwóch samowiedz, jest ona ufundowana na sprzecznym stosunku do samego życia, zainteresowaniu nim i bezinteresowności względem niego, wycofaniu się. Samowiedza pańska rości sobie od tego czasu prawo do tego, by relacje społeczne pojmować jako ogólność bytu społecznego określanego poprzez zanegowanie życia, dla samowiedzy służebnej ogólność ta będzie ogólnością podporządkowaną konieczności zainteresowania życiem. Z tego zaś wynika, że nie ma jakiegoś ogólnego życia, które wypuszcza z siebie proces różnicujący się na dwie pozycje. Zamiast tego mamy dwie pozycje, które na niewspółmierne ze sobą sposoby do życia się odnoszą. Duch, rezultat życia jest właśnie znakiem tej niewspółmierności, zawartej już w życiu jako

wewnętrznie rozdartym W związku z tym, jeżeli teraz powrócić do kluczowej rozbieżności pomiędzy tzw. deflacionistyczną interpretacją Hegla, dla której interesujące są przede wszystkim intersubiektywne struktury możliwej inteligibilności, oderwane od ich ontologicznego zakorzenienia, a interpretacją metafizyczną, która usiłuje trzymać się jakiegoś rodzaju syntezy ducha i natury, to przyjąć można za Žižkiem, że właściwie rozumianą prawdą heglizmu jest właśnie zaakceptowanie luki między obiema perspektywami: „transcendentalny punkt widzenia jest w pewnym sensie nieredukowalny, ponieważ nikt nie może »obiektywnie« spojrzeć na samego siebie, umieszczonego w rzeczywistości; i stawką jest pomyślenie tej niemożliwości jako ontologicznego faktu, a nie epistemologicznego ograniczenia²³.

Owa sprzeczność pierwotnego stosunku społecznego, sprzeczność, dla której nie podobna znaleźć jednej syntezy jej członów ogólnej podstawy, albowiem każdy z członów tej ostatecznie sprzeczności zakłada podstawę własną, może nam pomóc wyjaśnić także sposób, w jaki powinniśmy interpretować fragment o życiu, ten, który poprzedza konfrontację dwóch samowiedz w charakterze ustanawiania jej przesłanek. Mówiliśmy o tym, że zaprezentowana tam logiczna analiza zjawiska życia umożliwia konstytucję tożsamości odniesioną do tego, co od niej różne. Dzieje się to w taki sposób, że zidentyfikowana tożsamość wolna jest od pewnej arbitralności przypisanej podmiotowi poznającemu, na którą przeważnie narażone są dociekania natury metafizycznej, zaprzeczające temu, że tożsamość odnieść się musi do tego, co od niej różne. Teraz jednak okazuje się, że taki opis życia także obarczony jest pewnym mankamentem, związanym z tym, że zapośrednicza go rola odgrywana w tym opisie przez narratora, który pozornie nie jest zapośredniczony przez to, o czym mówi. Zwrócenie uwagi na to, że jego obecność wydaje się zrywać z wywoдем o charakterze fenomenologicznym i wobec tego stwarza pozory, że to, o czym mówi, nie jest związane ze strukturą doświadczenia, prowadzi do konkluzji, że ów narrator, nie będąc zainteresowanym owym życiem jako własnym życiem, ale życiem jako takim, zakłada swoje własne wycofanie się ze świata, podobne temu, które znamionuje pana z dialektyki

23 S. Žižek, *Less Than Nothing*, s. 239.

panowania i poddaństwa. Jeżeli w passusie poświęconym życiu, zaimek „my” odgrywa wyjątkową w *Fenomenologii ducha*, techniczną, a nie ontologiczną rolę, potrzeba do tego, zaiste, pańskiej samowiedzy, która nie czuje się częścią kontemplowanego przez się świata. I to właśnie należy potraktować jako fakt ontologiczny.

Prowadzić to może do wniosku, że dialektyka życia, jako tego, co podporządkowuje sobie różnice, by żyć oraz tego, co jest trwałą ogólnością podporządkowującą sobie momenty partykularne, która nasuwa skojarzenia z brutalną hegemoniczną Heglowską totalnością, jest dialektyką możliwą tylko z punktu widzenia takiego pańskiego wycofania ze świata. Gest wycofania pozwala ukonstytuować się mechanizmowi dialektycznemu, który ma to do siebie, że totalne jedno podporządkowuje sobie to, co odeń różne, podczas gdy sam pan, zdystansowany obserwator, oddaje się kontemplatywnemu stosunkowi do tego mechanizmu.

Uznanie, że to, co on kontempluje, stanowi najogólniejszy model dialektyki czyli, innymi słowy, że życie jako idea obiektywna jest izomorficzna z duchem, opierałoby się na zaprzeczeniu, że coś takiego może wypowiedzieć tylko ktoś „narodzony z ducha”, który w życiu, owszem, ma swoją własną przesłankę, ale tym razem odnosi się doń kontemplacyjnie i pozwala sobie nie zapośredniczyć własnej pozycji względem przedmiotu, jakim jest życie, a ów przedmiot, czyli nie skonfrontował się z negatywną jednością samego siebie z przedmiotem, o którym mówi. Totalność tylko wtedy jest totalnością hegemoniczną, o ile chroni się ją przed skonfrontowaniem się z własną negatywnością, której przywołanie, prowadziłyby do re-totalizacji, uczynienia tej kontemplowanej totalności obcą wobec samej siebie.

Przywołanie tej negatywności byłoby zaś zapośredniczeniem własnej pozycji podmiotu kontemplacji. To z kolei wymagałoby zapośredniczenia pozycji pańskiej i bezinteresownej o postawę niewolnika, samowiedzy życiem zainteresowanej. Ów niewolnik natomiast w momencie pierwotnego uspołecznienia uległ lękowi przed śmiercią, pragnąc samego życia, ale w efekcie uspołecznienia traci on do niego bezpośredni dostęp, gdyż jego praca pierwotnie będzie pracą podporządkowaną wymaganiom pana, a nie reprodukcji własnej. Interes niewolnika jest o tyle interesem reprodukcji życia, o ile zapośredniczony jest o bezinteresowność pana. Tylko na jego tle wyłania się interes, który przede wszystkim jest interesem bez-

interesowności pana, potem zaś dopiero interesem własnego życia, jako czegoś, co jest warunkiem powstałej relacji społecznej. Wszelako życie niewolnika, potraktowane jako warunek relacji społecznej, z punktu widzenia tej relacji nie jest już życiem niezapośredniczonym przez tę relację, nie jest po prostu bezpośrednią przesłanką stosunków społecznych, jak miało to miejsce w przywołanym fragmencie tekstu Marksa na samym początku. Płyne stąd wniosek, że życie jako warunek relacji społecznej nie może zostać potraktowane jako bezpośredni interes uczestników tej relacji, albowiem to ta relacja i zawarta w niej sprzeczna relacja zainteresowania i niezainteresowania życiem jest tym, co o życiu pozwala powiedzieć jako o przedmiocie zainteresowania (praktycznego i kontemplacyjnego).

Takie rozpisanie ról kieruje nas ku innemu i, jak sądzę, właściwemu rozumieniu dialektyki Hegla, dla której życie jako pewien obiektywny mechanizm nie może być już dłużej modelem ogólnym. Tożsamość życia z tego neutralnego opisu jest zbudowana na odniesieniu do różnicy, która czeka jako coś danego, by owo życie mogło się za jej pomocą reprodukować, ale tożsamość życia sama dla siebie nie jest jeszcze czymś różnym od siebie. To narrator mówi: „tu jest tożsame ze sobą życie (jednostkowe bądź gatunkowe), tu jest to coś odeń różnego, czym życie to się pożywi”. Jednakże, gdy przechodzimy od życia jako czegoś ogólnego dla narratora do próby wpisania tego narratora w proces życia, natrafiamy na pierwotne pęknięcie związane ze stosunkiem społecznym. W tej interpretacji wszelka tożsamość jest tożsamością dla siebie obcą, pękniętą, a więc społeczną, czyli duch, jest właśnie miejscem tego pęknięcia.

Istotną konsekwencją, jaką należy także wyprowadzić z tej interpretacji, jest to, że dopiero gdyzrozumiemy, że duch nie jest pod względem swej dialektycznej struktury izomorficzny z przyrodą, sensu nabiera powiedzenie, że duch ma historię, podczas gdy przyroda jej nie ma. Idea obiektywna to nie jest coś, co się realizuje w historii w ten sposób, że po prostu rozszerza się zakres, w jakim podmiot jest jej świadom i w jakiej dzięki tej świadomości nad nią panuje, albowiem świadomość podmiotu, moment subiektywny idei jest właśnie wprowadzaniem w tę ideę rozróżnienia, rozbijania jej²⁴.

24 Istnieją wszakże fragmenty, które dają asumpt do interpretacji, wedle której życie jest obiektywną stroną absolutu, a historia to po prostu rozszerzanie pojmowania tej obiektywnej strony

Na koniec zauważmy, że tak zinterpretowana dialektyka pana i niewolnika jest refleksem logicznej analizy środka i celu na gruncie pierwotnego stosunku uspołecznienia. Celem jest pańska podmiotowość, środkiem do niej zaś niewolnik. Środek ten zyskuje swoją tożsamość dzięki odniesieniu do pańskiego celu. Niewolnik służy więc celowi, jakim jest interes pana. Pan jednak w walce dowiódł raczej swojego niezainteresowania jakimkolwiek jednostkowym przedmiotem, przeto niewolnik, będąc w roli środka, okazuje się reprezentować tu interesowność. To niewolnik czegoś chciał naprawdę, dążył do celu, jakim był interes zachowania życia. Od kiedy jednak jest niewolnikiem pana, cel jest celem określonym przez słuźenie panu, które okazuje się momentem pośrednim, środkiem do tego, żeby sprostać zasadzie samozachowania. Bardziej konkretnym obrazem tej relacji byłoby oczywiście dostrzeżenie w podstawowych interesach klas zdominowanych pragnienia tego, co posiadają i jak żyją klasy dominujące. Czy ten rodzaj relacji możemy odnaleźć w Hegłowskiej filozofii społecznej? Aby na to pytanie udzielić odpowiedzi, trzeba przyjrzeć się tekstowi *Zasad filozofii prawa*. W tekście tym logikę środka i celu jako teorii działania odzwierciedla kategoria moralności, relację pomiędzy panem i niewolnikiem zaś możemy odnieść do relacji między podmiotami rynkowej wymiany a stanem ogólnym zatroskanym ogólną pomyślnością opanstwa.

Moralność: niezniesiona wewnątrzność

Z interesującego nas punktu widzenia ważna jest okoliczność, że w wykładzie *Zasad filozofii prawa*, w którym zaprezentowana zostaje dialektyka konstytutywnych momentów nowoczesnego państwa i społeczeństwa, omówieniu kategorii moralności, przysługuje cała środkowa część, zmieszczona pomiędzy p r a w e m a b s t r a k c y j n y m a e t y c z n o ś c i ą. Warto przypomnieć, że „prawo abstrakcyjne” dotyczy ontologicznego i wąskiego stosunku między osobą a jej własnością jako tym, przez co osoba się określa, dotyczy stosunku, który zostaje właśnie przez prawo

absolutu przez ludzkość i poddawanie jej świadomej kontroli: zob np. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, przekł. J. Grabowski, A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 38.

zakontraktowany. „Etyczność” natomiast to moment, w którym wolność nie jest już tylko pewnym abstrakcyjnym stosunkiem między osobą a jej własnością, ale sferą urzeczywistnionej wolności w ramach sieci zależności społecznych w ich trzech formach: rodzinie, ekonomicznym systemie potrzeb i państwie. „Moralność” jest z kolei pomostem między dwiema tamtymi kategoriami i odpowiada przede wszystkim za rozwinięcie idei podmiotowości, która refleksyjnie nieskończenie kieruje się od świata zewnętrznego, ku sobie i dysponuje m o r a l n y m p u n k t e m w i d z e n i a²⁵. Wedle analizy Hegla ta cecha podmiotowości określanej przez moralność wiąże się z pojęciem celowości, ponieważ wobec przeciwstawnego jej momentu, czyli wobec zewnętrznej przedmiotowości, zgłasza owa podmiotowość pewien postulat, że coś powinno być (*sollen*), inaczej niż jest (*sein*) rzeczywiście. Co więcej, nawet to, co jest, podlega ocenie podmiotu moralnego. Jako taka podmiotowość jest czymś uznającym coś za własne, o tyle, o ile widzi ona w tym coś, w czym zachowuje siebie, co czyni zadość jej pojęciu o sobie samej. Podstawowym celem wyznaczanym przez taki podmiot zewnętrznej przedmiotowości jest zatem to, by była ona tym, co wyraża wolność podmiotu. Wszelako celem staje się oczywiście nie jakaś jednostkowa rzecz należąca do tego świata, ale sama podmiotowość, wprowadzająca w przedmiotowy świat jakąś zmianę, o której mniema, że będzie to zmiana wyrażająca podmiotową autoteliczność. Wiemy już z omówienia dotyczącego teleologii, że takie uznanie przez podmiot siebie z obiektywnej rzeczywistości jest jedynie ruchem odraczanego rozczarowania. Zarazem widać tu, że moralność w *Zasadach filozofii prawa* jest strukturą odzwierciedlającą teleologię z *Nauki logik*.

Hegel, inaczej niż teoretycy broniący tradycji liberalnej od razu uważa, że na poziomie ontologicznym nie ma żadnej wystarczającej racji, by uznać, że istnieją takie sposoby wyrażania podmiotowości, które nie narusząłyby cudzej przestrzeni. Zasada, wedle której można wyznaczyć granice wolności jednostek, tak by sobie nawzajem nie wchodziły w drogę, jest naiwnością niedającą się zgoła obronić. Podmiot, jak pisze Hegel, za sprawą czynu wyrażającego jego wolę, jest w i n n y z m i a n y w świecie,

25 G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969. s. 114.

zawsze już narusza przedmiotowość wspólną. W tym sensie, jakieś dobro (jako pewien pożądaný stan), które jest przedmiotem zainteresowania podmiotu moralnego, jest dobrem niepodzielnym, nie sposób wyznaczyć niezmiennej i absolutnej granicy pomiędzy tym, co wolno mnie i co wolno innemu. Każda zmiana wprowadzona w świat przeze mnie lub przez niego będzie ingerencją w świat wspólny. Z tego samego powodu, moralność jest dziedziną nieprzewycięzalnych konfliktów:

Jakieś wydarzenie, jakiś stan, który się wytworzył, jest pewną konkretną rzeczywistością zewnętrzną, która z tej racji zawiera w sobie nieokreślenie wiele okoliczności. O każdym jednostkowym momencie, który okazuje się warunkiem, podstawą, przyczyną takiej okoliczności i który tym samym wniósł w to coś swego, można powiedzieć, że winien jest tej okoliczności albo przynajmniej ponosi część winy²⁶.

Z punktu widzenia podmiotu moralnego świat zewnętrzny jest przeto nie tylko światem, wobec którego ma on jakieś plany i zamiary, ale jest to także świat przedmiotowy, za którego kształtem czają się inni jako przyczyny takiego, a nie innego aktualnego stanu rzeczy. Wobec tych innych można przeto żywić pretensje, nadzieje, obawy oraz arbitralnie „wybierać spośród niezliczonego mnóstwa okoliczności te właśnie, o której chce się twierdzić, że jest okolicznością, która ponosi winę”²⁷.

Skonfliktowanie to miałyby zostać rozwiązane w sferze etycznej, która urzeczywistnia taki rodzaj niepodzielnego dobra, będącego celem samo dla siebie, w którym uczestniczące w nim jednostki mogą być celem także dla samych siebie, ponieważ pragną tego, co ogólne jako czegoś dobrego w sobie samym, a nie jedynie instrumentalnie. Uzdrawienie czy uwolnienie od moralności, które dokonywałyby się w etyczności polegałoby na tym, że to tam okazuje się, iż dobro dla mnie, zintegrowane jest z dobrem ogólnym. Oznacza to, że moment *sollen* zostaje niejako zniesiony na rzecz *sein*, które, wedle tradycyjnej interpretacji Hegla jest już spełnioną rozumnością. Już nie stawiam wymagań takiej rzeczywistości, bo ona jest po prostu urzeczywistnieniem tych wymagań.

Nieuchronną konfliktogenność sfery moralnej, w której każdy podmiot wprowadza swój projekt, burząc aktualny stan rzeczy, można inter-

26 *Ibidem*, s. 122.

27 *Ibidem*.

pretować w taki sposób, jak robi to Siemek, dla którego sfera ta zostaje przewyższona w nowoczesnym społeczeństwie poprzez negocjacyjną przestrzeń interesów ekonomicznych. Dla polskiego filozofa moralność to sfera „interesu symbolicznego”, którego naturalna monologiczność zostaje poskromiona przez rynkową i dialogiczną grę interesów ekonomicznych²⁸.

Na uwagę zasługuje fakt, że interpretacja Siemka opiera się na tym, jak Hegel definiuje literalnie pierwsze przesłanki społeczeństwa obywatelskiego i jego rynkowej organizacji. Do tych przesłanek należą potrzeby i interesy, których realizacja wymaga zapośredniczenia przez to, co ogólne, przez relacje społeczne, ale które same w sobie nie są zapośredniczone, nie są efektem interakcji społecznej. Przeoczeniu ulega wówczas fakt, że potrzeby i interesy mogą lub nawet muszą mieć same strukturę interesu symbolicznego. Interes niesymboliczny to interes, który nie został zapośredniczony przez uspołecznienie. To interes naprawdę partykularny, którego realizacja dopiero umożliwia ogólność relacji społecznych. Moralność jest roszczeniem, interesem symbolicznym, o ile zgłasza pretensje właśnie do tej ogólności. Interes ekonomiczny miałby zaś być od tego wolny, miałby zaczynać się na mnie, przebiegać przez sferę ogólnych relacji jako środka do swej realizacji i kończyć się na mnie jako mniej lub bardziej ukontentowanym ze skali wynegocjowanej realizacji tego interesu²⁹.

Prawdopodobnie jedynym powodem, dla którego udaje się Siemkowi rozgraniczyć interes ekonomiczny od interesu symbolicznego, jest właśnie przyjęcie, że ów interes ekonomiczny nie jest czymś, co powstaje w inter-

28 M. Siemek, *Prawo etyczności i etyczność prawa w: idem, Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 100.

29 Interesującą obserwacją jest, że obecnie dyskurs negocjacji, czy nawet negocjowania własnej alienacji oparty właśnie na takich założeniach w dość rozpowszechniony sposób towarzyszy krytykom stosunków władzy we współczesnym kapitalizmie. Logika tej retoryki opiera się na założeniu możliwości świadomego odnajdywania siebie poza stosunkami władzy i następnie negocjowania własnych koncesji na rzecz tych stosunków. Zyskiwanie w ich obrębie „sprawstwa” czy „sprawczości” to także popularne kategorie mające obecnie opisywać horyzont zmiany w dyskursie nauk społecznych i w debacie publicznej. Rzadko jednak ujawniona jest naiwnie liberalna ontologia stojąca za taką konceptualizacją zmiany społecznej (ontologia ta stale jest uwarunkowana przez pytanie o to, kiedy inny przekracza moje granice) i tak określonym horyzontem krytyki. Hegłowska ontologia podmiotu, który jest sobą jedynie w swej alienacji, otwiera ten horyzont i uwalnia myślenie o zmianie społecznej ograniczone do kategorii kontroli, rachunku sił między tym, co moje i tym, co obce.

akcji społecznej, że jest związany nie tylko z tym, czego chcę dla siebie, ale także z tym, czego chcę od innych lub dla innych. Do takiej interpretacji upoważnia wprawdzie sformułowane przez Hegla przekonanie, że potrzeba może być zdefiniowana zarówno przez naturalną konieczność, jak i arbitralną wolę i w ogóle nie mamy do czynienia z jej zapośredniczeniem przez interakcję społeczną. Jednakże tak ugruntowana interpretacja pozostaje w sprzeczności z przywołaną wcześniej analizą Siemka dotyczącą teleologii. Autor ów bowiem twierdzi, że intersubiektywna podmiotowość *e t y c z n o ś c i* zapośrednicza wszystko tak, iż nawet najbardziej podstawowe potrzeby stają się czymś z niej wyłonionym, a nie wziętym z zewnątrz.

Komentatorzy Hegla często przywołują ten wątek *Zasad filozofii prawa*, w którym *bourgeois* jako podmiot partykularnego interesu, ma szansę stać się *citoyen*, kimś, kto zaczyna żyć interesami wyższymi niż partykularne. Andrew Buchwalter przekonuje, że dla tej transformacji kluczowe znaczenie mają u Hegla zawodowe korporacje³⁰, dzięki którym jednostka zaczyna rozpoznawać, że *z a d o w a l a n i e s i e b i e* poprzez to, co ogólne, jest zadowalaniem siebie *p o p r z e z t o, c o o g ó l n e*, gdzie pierwsze sformułowanie oznacza, że to, co ogólne jest środkiem do zadowolenia, który wnet przechodzi w istotę zadowolenia samego.

Zarazem także i ta druga interpretacja, w której i interes partykularny staje się od razu interesem ogólnym, prowadziłaby do deprecjacji sfery moralnej, ponieważ opierałaby się na możliwości całkowitego przewyciężenia zewnętrżności podmiotu celu względem przedmiotowych środków, która to zewnętrżność jest konstytutywna dla kategorii moralności. Zewnętrżność ta, naturalnie, jest też wewnętrżnością, podmiot moralny jest bowiem zewnętrżny względem zastanej przedmiotowości, ale zarazem ta przedmiotowość jest dlań światem zewnętrżnym. Zatem on sam, odnosząc się przeto do niej jako takiej, zwraca się do swego wnętrza, do którego ucieka przeciw przed rozczarowaniem, że nie jest niczym więcej niż tym, w czym się na zewnątrz uprzedmiotowił.

30 A. Buchwalter, *The Ethicality in Civil Society: Bifurcation, "Bildung" and Hegel's Supersession of the Aporias of Social Modernity*, w: D. James (red.), *Hegel's Elements of the Philosophy of Right Hegel's Elements of the Philosophy of Right. A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, s. 123.

Znów więc można zauważyć, że ten brak konsekwencji, który powoduje, że raz sfera interesu jest potraktowana jako coś danego przed stosunkiem społecznym, raz zaś jako coś całkowicie przez ten stosunek społeczny przetrawionego, jest dokładnie rezultatem negatywnej jedności między duchem a naturą. Ta negatywna jedność pozwala z kolei nadać inne znaczenie koniunkcji, jaką Hegel wprowadza między arbitralną wolę i naturalną konieczność. Koniunkcję tę można wówczas interpretować w ten sposób, że nie istnieje żadna wyższa synteza, która naświetliłaby relację między jednym i drugim; to, przy czym trzeba pozostać, to ich zewnętrzność i oddalanie się, które jest właśnie konstrukcyjnym momentem ich jedności. „Arbitralna wola i naturalna konieczność” w swojej wzajemnej nieprzenikalności są więc naturą ducha jako uspołecznienia. Wszystkie potrzeby są uspołecznione w tym sensie, że zachodzi między nimi fundamentalna i nieprzezwyćzalna sprzeczność pomiędzy tymi, które traktowane są jako naturalne i konieczne, a tymi, które traktowane są jako nadwyżkowe i nieuwarunkowane przez naturę. Jednak żaden z tych członów nie może w swojej konkretnej, historycznie określonej treści zostać zabsolutyzowany.

Jeżeli teraz przeniesiemy to ustalenie na grunt relacji pomiędzy moralnością a etycznością, nasuwa się pytanie, czy to rozdarcie, oddalanie się od siebie podmiotu celu i jego uprzedmiotowień, nie znajduje swego odbicia w zinstytucjonalizowanych stosunkach społecznych, jakie zostają zaprezentowane w ostatniej części *Zasad filozofii prawa*. Nietrudno dostrzec, że rolę podmiotu, który miałby wyznaczać najwyższy rodzaj celu ogólnospołecznego, bierze tam na siebie stan ogólny, owa elita urzędniczo-intelektualna, której jedynym określeniem jest to, że poświęca się trosce o integralność społeczną, dzięki temu, że jest zwolniona z rynkowej presji, czyli także z królującego tam interesu prywatnego. Prywatnie stan ogólny reprezentuje bezinteresowność, umożliwiającą publiczną realizację interesu ogólnego, który, nadmierny, nie będąc w ogóle określonym, dla *bourgeois* nie jest żadnym interesem.

Jednak właśnie tutaj można dopatrzeć się wyłaniania się interesu jako takiego w postaci uwolnionej od bezpośredniości, jaką nadał mu materializm i wkomponowanej we współrzędne całości życia społecznego. Nie chodzi już wówczas ani o to, żeby powiedzieć, że po prostu całość

społeczna wchłonęła całą przyrodniczą naturę człowieka, ani także o to, że ta całość społeczna, razem ze stosunkami władzy opiera się na nieusuwalnej przesłance, jaką jest przyrodnicza potrzeba reprodukcji życia. Chodzi już wówczas o to, żeby dostrzec, że reprodukcja życia jako interes jest zapośredniczona przez możliwość bezinteresowności. Ta relacja z kolei może zyskiwać rozmaite historyczne postacie, nie można tu bowiem pominąć faktu, że problem nieusuwalnej zewnętrżności podmiotu celu, jak go za Heglem nazwaliśmy, jest nie tylko obecny w dialektyce pana i niewolnika, pozornie neutralnym opisie życia w *Fenomenologii ducha*, pozycji stanu ogólnego w *Zasadach filozofii prawa*, który, nawiasem mówiąc, w swojej charakterystyce nie różni się aż tak bardzo od nasuwającego skojarzenia z feudalnym porządkiem³¹ „ogólnego stanu szlacheckiego”, odgrywającego w jenajskim *Systemie etyczności* analogiczną rolę. Ale, co więcej, stan ogólny odnajdujemy także w historii późniejszej pod postacią partii i biurokracji w państwach socjalistycznych lub w Bourdieańskiej krytyce porządku klasowego cechującego *welfare state* z przywilejem bezinteresowności, jaka wiąże się w nim z odpowiedzialnością elit kulturalnych i politycznych za dobro ogólne.

Konkluzja

To fundamentalne rozdarcie pomiędzy bezinteresownym podmiotem i związanym z interesem jego uprzedmiotowieniem stanowi, po pierwsze, negatywną jedność konieczności przyczyn sprawczych i teleologii, po wtóre, negatywną jedność ducha i przyrody, która następnie znalazła odbicie w dialektyce panowania i niewoli, ostatecznie zaś w strukturze *Zasad filozofii prawa*. W tej ostatniej związana z interesem etyczność obejmuje

31 Lukàcs oponuje przeciwko utożsamianiu przez Hegla „stanu szlacheckiego” z tradycyjną szlachtą, argumentując, że chodzi o Napoleoński porządek stanowisk przyznawanych podług zasług i kompetencji, nie zaś na podstawie dziedzicznej zasady przechodniości urzędów. Motyw arystokratycznej dziedziczności rodowej, która byłaby ingerencją przyrody w tkankę stosunków społecznych, pozostaje jednak u Hegla zachowany w odniesieniu do monarchy w *Systemie etyczności* oraz *Zasadach filozofii prawa*, a w tym drugim tekście także, co ciekawe, jakby przeciwbieżnie w stosunku do przemian historycznych, w odniesieniu do stanu substancjalnego. G. Lukàcs *Młody Hegel. O powiązaniach dialektyki z ekonomią*, tłum. M. Siemek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980, s. 667.

podmiot rynkowego interesu oraz stan ogólny, jako moment reprezentujący konfliktogenną moralność z jej interesem symbolicznym, który w ramach całości społecznej, nie będąc żadnym interesem ekonomicznym, jest zarazem tym, co ten interes czyni zrozumiałym.

Ostatnia uwaga wiąże się z tym, że ta bezinteresowność z jednej strony jest uprawomocniona przez troskę o ogólny dobrostan, z drugiej zaś przy całkowitym braku określenia, czym miałyby on być, może zostać wykorzystana jako powszechny interes upowszechnienia warunków do bycia w podobny sposób bezinteresownym. Ograniczone uprawomocnienie tego przywileju jest zarazem katalizatorem zmiany społecznej w imię interesu określonego przez ten właśnie rodzaj uprzywilejowania do bycia bezinteresownym.

Dopiero taka perspektywa pozwala nam bowiem pomyśleć o interesie w sposób naprawdę konsekwentny. Interes biorąc swoją tożsamość z historycznie uwarunkowanej możliwości bezinteresowności, nie będąc czymś, jest zarazem czymś więcej niż coś i to dlatego, że dotyczy podmiotu, uspołecznionej subiektywności, a nie czegoś obiektywnego, w czym jego analiza rychło się zagubi. Interes nie istniejąc tak jak poszczególne przedmioty obiektywne, zarazem *j e s t*, w znacznie silniejszym sensie od nich.

Bibliografia

- Balibar É., *Filozofia Marksa*, tłum. Z.M. Kowalewski, A. Ostolski, A. Staroń, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2007.
- Buchwalter A., *The Ethicality in Civil Society: Bifurcation, "Bildung" and Hegel's Supersession of the Aporias of Social Modernity*, w: D. James (red.), *Hegel's Elements of the Philosophy of Right. A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.
- Chankowski P., Jakubczyk P., *Apologia termodynamiki*, „Delta” 2021, nr 8, s. 8–12.
- Heidegger M., *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2012.
- Hegel G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł., wstępem i komentarzem opatrzył Ś.F. Nowicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990.

- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, t. I, II, tłum. A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1963.
- Hegel G.W.F., *Nauka logiki*, t. II, tłum. A. Landman, red. M. Pańków, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, przekł. J. Grabowski, A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958.
- Hegel G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. oraz wstępem i przypisami opatrzył R. Ingarden, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1957.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1953.
- Lukàcs G., *Dwie ontologie Hegla: fałszywa i właściwa*, w: *idem, Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego*, cz. I: *Współczesny stan problemu*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982.
- Lukàcs G., *Młody Hegel. O powiązaniach dialektyki z ekonomią*, tłum. M. Siemek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980.
- Marks K., *Krytyka programu gotajskiego*, Studenckie koło filozofii marksistowskiej, Warszawa 2007.
- Pańków M., *Hegel i pozór*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.
- Quante M., *Hegel's Concept of Action*, przeł. D. Moyar, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- Rothenberg M., *The Excessive Subject. A New Theory of Social Change*, Polity Press, Cambridge 2010.
- Siemek M., *Ku krytyce nie-instrumentalnego rozumu*, w: *idem, Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998.
- Siemek M., *Prawo etyczności i etyczność prawa*, w: *idem, Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998.
- Sosnowski M., *Pokościć dialektykę. O pojęciu miłości filozofii spekulatywnej z nieustającym odniesieniem do Sørensa Kierkegaarda*, Universitas, Kraków 2011.
- Zbrzezny A., *Podmiotowość i historia w filozofii społecznej Hegla, Marksa i Adorna*, Universitas, Kraków 2016.
- Žižek S., *Hegel On The Future, Hegel In The Future*, „Philosophy Now” 2020, nr 140, https://philosophynow.org/issues/140/Hegel_On_The_Future_Hegel_In_The_Future (dostęp 26.04.2022).
- Žižek S., *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Verso, London 2012.

What Is Interest if There Is No Interest? Hegel's Dialectic of Interest and Selflessness

The article discusses the category of interest, which is an explanatory category of social phenomena in materialist ontology, particularly the Marxist variety. The considerations are guided by Hegel's conviction that every category taken in abstraction loses its exploratory value, so instead of asking for such an ultimate basis for explanation, one should investigate what else should be assumed for something – interest – to really mean something. Following this advice, the text carries out a conceptual analysis of the categories of life, teleology and identity and their mutual relationship based on Hegelian philosophy. Overcoming the ambiguity of Hegel's argument makes it possible to uncover the dialectically negative identity of spirit that is society and nature, which, transferred to the dimension of social relations, makes it possible to talk about the internal connection of interest with its negation, which is disinterestedness. It turns out that interest can only mean something if it is related to disinterestedness, which, again, on the grounds of social relations and especially class conflict, proves to be the interest of the possibility of being disinterested. In the final part of the article, the result of these considerations is referred to Hegelian social philosophy, where it turns out to be reflected in the relation between the two main categories of 'ethical life' and 'moral life' usually devalued by interpreters. At the same time, the relation between these categories corresponds to the relation between the universal model of the bourgeoisie with their economic interests and the disinterested representatives of the general estate.

Keywords:

INTEREST, DISINTERESTEDNESS, DIALECTIC, PURPOSE, MEANS, LIFE, SUBJECT, NATURE, SPIRIT.

