

Jerzy Kochan

Tropy wolności

Nowa Krytyka 14, 163-183

2003

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Jerzy Kochan

Uniwersytet Szczeciński

Tropy wolności*

„Początkiem i końcem wszelkiej filozofii jest wolność”¹ głosi F.W.J. Schelling. I choć stwierdzenie to pełne jest słusznej dumy filozofii z podejmowania tak fundamentalnych dla bytu ludzkiego kwestii, trudno nie dostrzec w nim pewnego złowieszczonego momentu, jakże przypominającego różne deklaracje końca filozofii.

Nie wiemy, na razie, czy twierdzenie Schellinga ma i obecnie dla nas moc wiążącą. Czy też dziś rację przyznamy raczej Th. Adorno, który uznał, że wraz ze słabnięciem siły spekulacji i rozwojem nauk szczegółowych filozofia wygłasza o wolności „żałosne deklamacje” a nauka staje się wobec tego problemu bezduszna. Nie kusząc się więc o rozwiązania całościowe na tym etapie rozważań, musimy jednak stwierdzić fakt niewątpliwy: nie da się mówić o wolności na gruncie filozofii w sposób poważny z pominięciem tego, co do problematyki wolności wnosi klasyczna filozofia niemiecka. I. Kant, J.G. Fichte, F.W.J. Schelling, G.W.F. Hegel, ale także przecież co najmniej L. Feuerbach czy później K. Marks – zasadnie mogą być traktowani jako „filozofowie wolności”. Ten ciąg nazwisk, a nie są to przecież wszystkie, jakie możemy w tym wypadku przywołać, sam w sobie jest fenomenem. Nie ma, poza triadą Sokrates–Platon–Arystoteles, w historii filozofii takiego nagromadzenia wielkich filozofów, których łączy bezpośrednia więź mistrza i ucznia, i którzy połączeni tą nicią trafiliby na strony podręczników historii filozofii powszechnej.

* Artykuł ten jest częścią mojej książki *Wolność i interpelacja*. Szczecin 2003, s. 13–37.

¹ F.W. Schelling: *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, [w:] *Frühschriften*. Berlin 1971, Bd. 1, s. 31 (cyt. za R. Panasiuk: *Schelling*. Warszawa 1987).

Fenomen klasycznej filozofii niemieckiej nie ma charakteru tylko historycznego, nie zamyka się w specyfice wieku dziewiętnastego i dwudziestego. Możemy śmiało stwierdzić, że historia filozofii, a nawet szerzej – humanistyka dziewiętnastego i dwudziestego wieku, pozostają pod przemożnym wpływem dorobku niemieckich filozofów przełomu osiemnastego i dziewiętnastego wieku. M. Siemek, najwybitniejszy polski znawca klasycznej filozofii niemieckiej, pisał, nie tak przecież dawno, wprost i entuzjastycznie:

Już pobieżny rzut oka na współczesną literaturę filozoficzną pozwala dostrzec, że u schyłku XX wieku mamy do czynienia z kolejnym nawrotem zainteresowań myślą Hegla. Tym razem dotyczą one przede wszystkim Heglowskiej filozofii społecznej, zwłaszcza zaś zawartych w niej głównych diagnoz i prognoz, zdecydowanie wszak potwierdzanych przez bieg „dziejów powszechnych”².

Zainteresowanie M. Siemka w książce, z której pochodzi przywołany cytat, budzi właśnie sposób potraktowania przez Hegla problemu wolności. Nie zastanawia się on jednak nad tym, dlaczego ujęcie wolności przez Hegla może być atrakcyjne współcześnie. Szerzej, dlaczego klasyczna filozofia niemiecka nie może się przenieść do krainy historii czy archeologii kultury europejskiej, tak jak to jest w wypadku Platona czy Arystotelesa, F. Bacona czy P. Holbacha, lecz wydaje się niezrozumiała, trudna do poznania, kontrowersyjna, staje się zarzewiem kłótni i sporów, także o wymiarze ideologicznym czy wprost politycznym. Tak ujęty problem pojawia się na gruncie historii filozofii w formie rozpatrywania „wpływów” filozofii niemieckiej na różnych filozofów, częściej przejawia się w postaci pracowitych studiów poświęconych Kantowi czy Heglowi, żmudnych, rekonstrukcyjnych, i choć widać w nich trudną do pojęcia dla postronnego czytelnika radość autorów z takiego uprawiania filozofii, to zdają się one być „sztuką dla sztuki”, nauką zapomnianego języka, rytuałem wtajemniczonych³.

Fenomen klasycznej filozofii niemieckiej bywa wyjaśniany fenomenem Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Burzliwe czasy, dokumentujące w sposób poglądowy w wymiarze społecznym procesualny charakter rzeczywistości, miałyby same przez się wyjaśniać genezę dialektyki, a republikańskie i burżuazyjne hasła tworzyły oczywistościowe przesłanki aksjologiczne. Jest tak, czasem

² M.J. Siemek: *Hegel i filozofia*. Warszawa 1998, s. 67.

³ P. Singer: *Hegel*. Warszawa 1996, s. 7–8.

wprost, u G. Lukácsa, zwłaszcza w *Młodym Heglu*, gdy pisze on o „oddziaływaniu wielkich polityczno-społecznych wydarzeń epoki, w pierwszym rzędzie Rewolucji Francuskiej, wraz z jej następstwami dla narodzin dialektycznego sposobu myślenia w Niemczech”⁴.

Absorpcja i transformacja ducha rewolucji może dokonywać się bezpośrednio z historii powszechnej, sprzyja temu przecież napoleoński eksport rewolucji, przekraczający narodowe ramy przemian i nadający temu, co francuskie walor bezpośrednio europejski czy wręcz światowy, powszechny.

Mamy jednak i takie interpretacje, które wskazują na upośledzenia niemieckiego kąta widzenia w czasach triumfu tego, co francuskie. Ciekawe, że interpretacje te czerpią inspiracje od Karola Marksa, nie szczędzącego nigdy słów pogardy pod adresem zacofanych i zapyziałych stosunków niemieckich, sprawiających, że rewolucja mogła dokonać się tam „jedynie w filozofii na uniwersytetach, a i to tylko w zmystyfikowanej formie”. Podejście takie nie tłumaczy jednak zbyt wartości filozofii niemieckiej i choć uzasadnia być może niezbędność jej demystyfikacji, „postawienia z głowy na nogi”, nie wyjaśnia skąd się wzięło dziecko.

Pojawiają się również propozycje uznania niepierwszoplanowej pozycji Niemiec w Europie czasów Rewolucji Francuskiej za pozycję szczególnie epistemologicznie uprzywilejowaną. Wynikałaby ona przede wszystkim z narodowo określonego, zmiennego stosunku do samej rewolucji, ewoluującego od zachwyty nad siłą rozumu ludzkiego i powszechnym postępem dziejowym, do bardziej wyważonych i złożonych sposobów interpretacji historii, mających swe źródło zarówno w porażkach wojsk napoleońskich, restauracji, jak i, przede wszystkim, w rychłym spostrzeżeniu, że wojska rewolucji i wolności są zarazem wojskami okupacyjnymi. Specyfika narodowa jest brana pod uwagę i wówczas, gdy próbuje się wiązać filozoficzną formę artykulacji tego, co rewolucyjne w warunkach niemieckich z brakiem autentycznych sił rewolucyjnych i naciskiem represywnych form oddziaływania państwa, z cenzurą włącznie. Te niesprzyjające warunki wymuszać by miały wysublimowanie filozoficzne bezpośrednio politycznych treści, zamiast ulic Paryża i pól Jeny, Lipska, Waterloo – katedry filozofii, sale wykładowe i duch dziejów, zamiast klubów politycznych, gilotyny, gwardii cesarskiej – podmiot transcendentalny, impera-

⁴ G. Lukács: *Młody Hegel*, przeł. M.J. Siemek. Warszawa 1980, s. 18.

tyw kategoriyczny, duch absolutny, jedność i walka przeciwieństw. Praktyka teoretyczna w miejsce praktyki społecznej, politycznej, militarnej.

Ślad podobnej interpretacji znajdziemy w takich analizach kategorii „ideologia” i „światopogląd”, które próbują zdeorientowanemu polskiemu czytelnikowi uświadomić, że różnica między tymi dwoma terminami ma charakter historyczny. Pierwszy z nich, wprowadzenie którego przypisuje się Destuttowi de Tracy, ukuła tradycja anglo-francuska, bardziej przeniknięta treściami polityczno-praktycznymi. Drugi, wiązany z kolei z niemieckim filozofem Schleiermacherem, na plan pierwszy wysuwa treści abstrakcyjno-teoretyczne. Nie zmienia to faktu, iż oba terminy dotyczą z grubsza tego samego zjawiska społecznego i powstały mniej więcej w tym samym czasie, a różnica między nimi jest bez wyjaśnienia historycznego kontekstu trudna do uchwycenia, choć często arbitralnie określana⁵.

Komentując fenomen renesansu filozofii heglowskiej w końcu dwudziestego wieku, M. Siemek pisze:

Ta nowa i coraz wyraźniej widoczna aktualność myśli Heglowskiej we współczesnym kontekście zapewne uprawnia nas dziś nawet do tego, by skorygować dwa spośród najslynniejszych aforyzmów filozofa. Gdy mianowicie swego czasu Hegel nazwał filozofię „swoją własną epoką ujętą w myślach”, nie mógł przypuszczać, że tym, co istotnie zostało „ujęte w myślach” przez jego filozofię, nie jest jedynie *j e g o* „własna epoka”, lecz – owszem – także *n a s z a*. Ale w takim razie również „sowa Minierwy”, która „dopiero z zapadającym zmierzchem” rozpoczęła swój lot, najwidoczniej przeciągnęła go tak długo, że mogła też ujrzeć świt nadchodzącego dnia – i rozemścić się w okolicy⁶.

Żartobliwa formuła, komplementująca Hegla i podkreślająca jego geniusz, który zdaje się przerastać samoświadomość filozofa, niewiele wyjaśnia, nawet wtedy, gdy stanie nam przede oczami zziądana sowa. Paradoksalnie, uznanie

⁵ „Do dziś literatura angielska i francuska nie dysponuje własnym słowem dla oznaczenia światopoglądu w odróżnieniu od ideologii. W bardzo specjalistycznych pracach, gdy chodzi o wydobycie niuansów znaczeniowych, używa się tam niemieckiego słowa *Weltanschauung* ujętego w cudzysłów. Jednak nie dysponując odpowiednim słowem, literatura ta bez trudu za pomocą terminu «ideologia» potrafi wyrażać te same treści, co Niemcy za pomocą słowa „światopogląd” (J. Ładosz: *Przedmiot filozofii i jej rola społeczna*. Warszawa 1975, s. 45–46).

⁶ M. Siemek: *Hegel i filozofia*, op.cit., s. 66. Cytaty z Hegla pochodzą z *Zasad filozofii prawa*, przeł. A. Landman. Warszawa 1969, s. 19 i 22.

aktualności Hegla i jego geniuszu okazuje się niemożliwe bez zburzenia dwóch frontowych kolumn heglowskiego Partenonu. Ujawnia ona jednak prawdziwy kłopot ze zrozumieniem przyczyn aktualności Hegla, jest znaczącym przykładem problemów z całą klasyczną filozofią niemiecką.

Bliskie jest mi przekonanie o nieskonsumowaniu klasycznej filozofii niemieckiej przez kulturę współczesną, nieprzyswojeniu jej nie tylko przez filozofię czy humanistykę, ale właśnie generalnie przez kulturę europejską. Nie sądzę jednak, aby wyrastało ono po prostu z nieodczytania przez współczesnych prawd o naszych czasach w pismach Hegla. To raczej kłopot ze zrozumieniem filozofii heglowskiej, Fichtego, Schellinga, w mniejszym stopniu może Kanta, w ich specyficznej genezie i wyjątkowości jest źródłem nieporozumień i nadinterpretacji. W zasadzie szersze rozwinięcie tej kwestii wymagałoby osobnego studium poświęconego sposobom uprawiania historii filozofii, jej złożonych związków z poznaniem naukowym, z ideologią, konsekwencji ścisłego związania filozofii z dydaktyką szkolną i uniwersytecką.

Na potrzeby aktualnych rozważań istotna jest konstatacja trudności z wyjaśnieniem fenomenu klasycznej filozofii niemieckiej i podjęcie próby poszukiwań przyczyn „aktualności” tej filozofii innych niż geniusz twórcy, wpływ wydarzeń, specyficzny punkt widzenia. Nie chcę przez to powiedzieć, że czynniki te nie pełnią żadnej funkcji w złożonej determinacji powstania klasycznej filozofii niemieckiej, pragnę jednak przyjąć takie stanowisko, które zakłada, że wypowiedź Schellinga o wolności należy potraktować z całą powagą i uznać wstępnie zasadnicze znaczenia problematyki wolności dla klasycznej filozofii niemieckiej. Tym samym uznać jednocześnie, że stwierdzenie Schellinga odsłania w bezpośredni sposób tę stronę dorobku klasycznej filozofii niemieckiej, która przesądza o jej żywotności i atrakcyjności w wieku dziewiętnastym i dwudziestym.

Nie musimy zgadzać się z Schellingiem, nie na tym powinno polegać poważne potraktowanie jego twierdzenia, co więcej, wydaje się, że wypowiedź o wolności jako początku i końca wszelkiej filozofii wyraża bardziej prawdę epoki, w której powstaje, niż stanowi podsumowanie analiz historycznych. Dlaczego jednak *prawdą epoki* ma być wolność?⁷ Czy tylko dlatego, że filozofowie

⁷ „W epoce tej – jak mawia się czasem zwięźle a trafnie – «wynaleziono wolność». »”.
M. Siemek: *Spontaniczność i refleksja. Studium o problematyce wolności w filozofii Fichtego*.
„Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1967, nr 13, s. 50.

ci żyją w czasach rewolucji i łamania ograniczeń społeczeństwa stanowego? Jeśli tak, to obecność klasycznej filozofii niemieckiej w czasach późniejszych musiałaby po części przypominać wzruszenia sentymentalnymi wspomnieniami dni przemian, czasów młodości.

Można jednak spróbować innego jeszcze podejścia do problemu. Zakładając, że rezultatem przemian rewolucyjnych było ukonstytuowanie nowego społeczeństwa, radykalnie odmiennego od stanowego społeczeństwa feudalnego, należy przyjąć, iż istota zachodzących zmian da się rozpoznać na poziomie ekonomicznej analizy społeczeństwa. Z tego punktu widzenia, ciągle uwzględniającego fakt, iż interesuje nas głównie wolność, przełom Rewolucji Francuskiej jest najistotniejszym momentem w procesie kształtowania społeczeństwa kapitalistycznego czy mieszczańskiego. Proces ten, niewątpliwie długi i skomplikowany, sięgający swymi korzeniami wieku trzynastego we Włoszech, a koroną wieku dwudziestego, opisywany bywa często jako zmiana stosunków własnościowych. Społeczeństwo europejskie, którego struktura społeczna była określana przez biegunowe przeciwieństwo feudałów i chłopów, przekształca się oto w społeczeństwo, którego kształt determinuje wzrost burżuazji i związanej z nią klasy robotniczej; poprzedzony rewolucją przemysłową rozwój przemysłu spycha rolnictwo na dalszy plan w gospodarce, szlachta i arystokracja tracą swoje znaczenie bądź też przepoczwarzają się, zasilając szeregi klas nowego społeczeństwa, chłopstwo podlega „dekonstrukcji”, stając się w coraz większym stopniu zasobnikiem siły roboczej dla rozwijających się miast – kapitalizm zastępuje feudalizm.

Przejście od społeczeństwa feudalnego do kapitalistycznego opisane w powyższy sposób ma charakter dosyć złożony. Uwzględnia ono różnicę między feudałami i kapitalistami, robotnikami i chłopami, dostrzega rewolucję przemysłową i różnicę między miastem i wsią, implikuje złożoną strukturę klasową społeczeństwa kapitalistycznego, nie ograniczając jej do biegunowego antagonizmu dwóch klas. Nie jest to więc, mimo swej skrótowości, opis, który symplifikowałby dzieje do „folklorystycznej” wizji świata, w którym zawsze są biedni i bogaci, wyzyskiwacze i wyzyskujący – tylko inaczej się nazywają⁸. Niemniej jednak nie unika on pewnej rozpowszechnionej manieri charakteryzowania przemian formacyjnych tylko od strony klas uprzywilejowanych,

⁸ O tak uproszczonej, biegunowej wizji rzeczywistości jako „folklorystycznej” pisał swego czasu S. Ossowski (*Dzieła*, t. V. Warszawa 1968, s. 144–160).

„posiadających” i ich własności niewolników, ziemi, kapitału. Unika on tym samym charakterystyki zmian kondycji klas zależnych, zdominowanych. Często w świetle takich rozważań zacierają się różnice między członkiem wspólnoty pierwotnej, niewolnikiem, chłopem pańszczyźnianym i robotnikiem. Wszyscy oni bywają przedstawiani jako przedmiot nieuchronnego lub skandalicznego wyzysku, który w gruncie rzeczy niewiele się różni w tych odmiennych przebiegach epokach.

Tymczasem stosunki własnościowe określające pozycje niewolników, chłopów i robotników są zasadniczo inne. Inność ta nie wynika tylko z przekształceń własności przyrodniczych, rzeczowych, kapitałowych przesłanek pracy, krótko mówiąc: przemian we własności klas prywatnych właścicieli. Jej odsłonięcie wymaga rozszerzenia analizy o uwzględnienie w niej kategorii *własności siły roboczej*.

Niezwykle ważne jest dostrzeżenie, że niewolnik nie jest właścicielem swojej siły roboczej, nie może bowiem swej zdolności do pracy uczynić przedmiotem transakcji handlowej, nie jest on też właścicielem rzeczowych przesłanek pracy, jak jego właściciel zatrudniający go na przykład w kopalni. W tym sensie położenie chłopu przywiązanego do ziemi wydaje się być znacząco inne, albowiem jest on zazwyczaj posiadaczem ziemi, inwentarza, narzędzi, choć podobnie jak niewolnik nie jest właścicielem siebie samego⁹.

Pełen oburzenia opis „ogradzania” w Anglii, przedstawiony przez T. Moore’a w *Utopii*¹⁰, a powtórzony z naddatkiem kilkaset lat później przez K. Marksa w zawartych w pierwszym tomie *Kapitału* rozważaniach o tzw. akumulacji pierwotnej¹¹, zawdzięcza swój dramatyzm prezentacji procesu wyzbywania się przez chłopstwo własności ziemi i przekształcania się „Johnów bez ziemi” w wolnych robotników, swobodnie dysponujących swoją siłą roboczą. Stwierdzenie, że robotnik kapitalistyczny ma tylko siebie na sprzedaż, nie ma waloru pejoratywnego, wręcz przeciwnie, możność swobodnego sprzedawania swojej

⁹ Do rozwoju na gruncie polskim rozumienia własności siły roboczej przyczynił się zwłaszcza Stanisław Kozyr-Kowalski (patrz np.: *Klasy i stany. Max Weber a współczesne teorie stratyfikacji społecznej*. Warszawa 1979 czy też wydany pod jego redakcją zbiór rozpraw *Własność: gospodarka i prawo*. Warszawa 1977). Z rozwiniętą, całkiem współczesną odmianą rozważań o tego typu własności można się zapoznać w książce S. Kozyra-Kowalskiego: *Socjologia, społeczeństwo obywatelskie i państwo*. Poznań 1999.

¹⁰ T. Moore: *Utopia*. Warszawa 1954, s. 89–90.

¹¹ K. Marks: *Kapitał*, t. I. Warszawa 1970, s. 788–841.

siły roboczej jest czymś, czego nie posiadał ani niewolnik, ani chłop, ani nawet rzemieślnik średniowieczny, ciasno spętany gorsetem cechowej organizacji wytwórczości. Sprzedaż własnej siły roboczej, indywidualne występowanie na rynku towarowo-pięniężnym, ale przecież także na rynku pracy, jednostkowe uwikłanie w pełne sprzeczności ciemne siły drapieżnego, wczesnego kapitalizmu, wszystko to tworzy przestrzeń nową i niezwykle dramatyczną w wymiarze makrospołecznym. Przestrzeń społeczna wygenerowana przez Rewolucję Francuską stwarza więc nie tylko wolny rynek dla kapitału, ale i przestrzeń wolności rynkowej, z całym jej dramatyzmem, dla właścicieli siły roboczej. Wolna własność, w jej wymiarze kapitałowym i siły roboczej, nie jest tylko źródłem frustracji i radości, lecz także, w wyniku rosnącej lawinowo złożoności stosunków społecznych i intensywności życia społecznego, kołem zamachowym rozwoju podmiotowości jednostek uczestniczących w grze rynkowej¹². Nie przypadkiem przecież cała Hegłowska opowieść osnuta jest wokół kształtowania się podmiotowości i uzyskiwania samowiedzy¹³.

Takie ontologiczne umocowanie wolności, ujawniające jej radykalnie nowe powszechnospołeczne doświadczanie, może być traktowane jako podstawowe uprawomocnienie wypowiedzi Schellinga. Może być też przyjmowane jako rozpoznanie przyczyn żywotności „filozofów wolności” w wieku dziewiętnastym, dwudziestym i dwudziestym pierwszym. Czyżby więc tłumaczyło ono także uprzywilejowane miejsce problematyki wolności u niemieckich filozofów, pozbawionych przecież rozwiniętej ekonomiczno-socjologicznej wiedzy o współczesnych im przekształceniach społecznych?

Analiza indywidualnej własności siły roboczej ma w swej intencji prowadzić nas do wniosku, że być może w klasycznej filozofii niemieckiej mamy do

¹² Ten skromny, suchy wywód warto być może w tym miejscu okraszyć wypowiedzią Hegla odsłaniającą wspaniale ogrom subiektywnej emocjonalności towarzyszącej temu procesowi: „Nietrudno zresztą dostrzec, że nasze czasy są czasami narodzin nowej epoki i przechodzeniem do niej. Duch zerwał z dotychczasowym światem swego istnienia i wyobrażania i ma zamiar zepchnąć go w dół. Zajęty jest teraz pracą przekształcania samego siebie [...] O zachwianiu się budowli świadczą tylko pojedyncze symptomy: lekkomyślność i nuda podkopujące istniejącą rzeczywistość, jakieś nieokreślone przeczucia czegoś nieznanego zwiastują, że nadchodzi coś nowego. To ciągle, ale stopniowe rozkruszanie budowli [...] zostaje nagle przerwane przez wschód słońca, który, jak błyskawica, od razu ukazuje nam postać świata nowego”. G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*, t. I, przeł. A. Landman. Warszawa 1963, s. 18.

¹³ „Zasadą nowożytnego świata w ogóle jest wolność podmiotowości, polegająca na tym, że wszystkie istotne strony, które zawarte są w duchowej totalności, dochodzą do swych praw i rozwijają się”. G.W.F. Hegel: *Zasady filozofii prawa*, op.cit., s. 423.

czynienia ze zjawiskowym, aluzyjnym, figuratywno-aluzyjnym opisaniem, przedstawieniem niezwykle istotnych momentów ówczesnej rzeczywistości społecznej w formie nieświadomej dla jej reprezentantów. Jak mawiał podobno Hegel: „samowiedza ma plecy i o tym nie wie”. Albo też, inaczej problem ujmując, z rozpoznaniem tej rzeczywistości w formie umożliwiającej zrelatywizowaną historycznie praktykę teoretyczną i partycypację na różnych poziomach w procesie reprodukcji społecznej.

To, o czym piszą filozofowie, jest dla nich samych nieznaną, a sposób opisu naznaczony jest przede wszystkim mimowolnym hołdem składanym zaokiennej rzeczywistości. Ujawnienie rzeczywistego przedmiotu analizy, opisu, rzeczywistego sensu filozoficznej interwencji w *praxis* zakłada konieczność wyjścia poza immanentyzm zwyczajowej historii filozofii, ale też ostrożność wobec zagrożeń wynikających ze zbyt pośpiesznego łączenia tego, co filozoficzne z „biegiem wydarzeń”. Sięgnięcie po analizę własności siły roboczej nie jest prostym odwołaniem do historii, jakby oczywistej i bezpośrednio dostępnej, lecz próbą teoretycznego rozpoznania istotnego momentu epoki, która jako „swoja własna epoka ujęta w myślach” jest już filozofią. O tym, że np. filozofia Kanta mówi o jednostce i wolności, wiemy z samych pism Kanta. O tym, że w planie najbardziej ogólnym indywidualna własność siły roboczej jest generatorem takiej problematyki, możemy wiedzieć dopiero z perspektywy filozofii, socjologii i ekonomii końca dwudziestego wieku. Z tej też perspektywy widać, że epoka, dla której wolność jest, w przeróżnych formach obecności, sensem egzystencji, pokrywa się z epoką indywidualnej własności siły roboczej, *eo ipso* kapitalizmem¹⁴. Partykularność, arbitralność, wchodząc w praktykowane społecznie reguły uprawomocnienia, zawsze przedstawia się jako to, co uniwersalne lub naturalne, skrywając najchętniej swoje uzasadnienie. Porzućmy więc jakiegokolwiek wyobrażenia o uniwersalizmie podmiotów poznających czy podmiotów moralnych, występujących w konkretnych poglądach i spróbujmy odpowiedzieć na genealogiczne pytanie: jakie to szczególne, partykularne, lokalne

¹⁴ Piszę w tym miejscu o pokrywaniu się kapitalizmu z epoką indywidualnej własności siły roboczej, idąc poniekąd na daleko idące uproszczenia. Są one sensowne, gdyż kapitalizm można traktować jako epokę, której *finis* należy wiązać z uspołecznieniem indywidualnej własności siły roboczej. Ale są i przesadne, gdy uświadomimy sobie, że od samego początku istnienia kapitalizmu procesy uwalniania siły roboczej z ograniczeń w dysponowaniu nią nakładają się na radykalnie przyspieszające procesy uspołeczniania teje własności. Proces uspołecznienia własności siły roboczej znajduje swój wyraz w deprywatywacji kosztów produkcji i reprodukcji siły roboczej. Szerzej na ten temat pisałem m.in. w: *Klasy społeczne. Z historii pojęcia*. Warszawa 1990.

treści próbuje się przedstawić jako uniwersalne, oczywiste, naturalne, rozumne i logiczne?

Interesujący wymiar istnienia konkretnych poglądów uzyskujemy więc poprzez ich zestawienie z teoretycznie rozpoznanym kontekstem społecznym, dalekim od pośpiesznej ideologiczności czy polityczności. Cały problem polega właśnie na odnalezieniu łańcucha zapośredniczeń wiodącego do tego, co empiryczne, tzn. do konkretnej treści koncepcji filozoficznych.

Odwołanie do własności siły roboczej przy stopniowej konkretyzacji i zbliżaniu do rzeczywistości historycznej budzi wiele wątpliwości innego typu. Przecież na przełomie osiemnastego i dziewiętnastego wieku nie mamy do czynienia z powszechnością rozpadu stosunków zależności typu feudalnego, co najwyżej lokalna, choć o znaczeniu uniwersalnym, aktywność polityczna mas, obywatela mogłaby być traktowana jako coś, co stanowić może model, archetyp wolnego podmiotu. Może więc istnieje związek między wolnym podmiotem i praktyką polityczną, a nie ekonomiczno-własnościową.

Jest zjawiskiem często podkreślanym zmiana, jaka następuje w okolicach Rewolucji Francuskiej w kształtowaniu ideowych, świadomościowych przesłanek działań mas ludzkich. Historyczne ruchy społeczne, rewolucyjne (im bliżej średniowiecza, tym bardziej), odnajdywały takie zaplecze głównie w formie wierzeń religijnych, herezji¹⁵.

Religia była formą artykulacji najbardziej nawet radykalnych postulatów społecznych. W czasach wojny chłopskiej w Niemczech radykalna krytyka społeczna, odrzucająca własność prywatną, formułowała pytanie: „Gdzie była własność prywatna, gdy na świecie byli tylko Adam i Ewa?” Demaskatorski charakter tego pytania polega na doprowadzeniu do odpowiedzi, że za pierwszych ludzi i po skończeniu aktu tworzenia przez Stwórcę, własności prywatnej nie było. Musi być więc ona wymysłem ludzi z podszeptu Szatana bądź dziełem samego Szatana.

Okres poprzedzający Rewolucję Francuską ujawnia zasadniczy przełom w tej materii. Stajemy wobec faktu kształtowania się społeczeństwa masowego,

¹⁵ Bardzo pouczający jest w tej materii artykuł S. Swieżawskiego: *Problem wyzwolenia człowieka w myśli późnośredniowiecznej*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1993, t. XXV, z. 1, s. 141–157. Także i sam problem wolności jawi się nam w świetle artykułu jako głęboko uwikłany w spory teologiczne i przyjmujący głównie formę sporów o relację między Bogiem i człowiekiem, co oczywiście nie przekreśla rzeczywistego charakteru wielu problemów podnoszonych w takich sporach.

demokratycznego, którego niezbędnym elementem staje się tworzona przez specjalistów (zawodowych rewolucjonistów, pisarzy, prawników, księży, filozofów) dyskursywna, kształtowana na wzór nauki i rozpowszechniana za pomocą środków komunikacji społecznej (prasa, druki ulotne, książki, wiece i manifestacje) ideologia¹⁶. Stanowi ona świadomie przyjmowany system poglądów, będący motywacją do społecznych poczynań. Nie ma ona jednak charakteru elitarnego, jak wcześniejsza filozofia religijna, a w odróżnieniu od przeróżnych poglądów religijnych, herezji pełniących wcześniej funkcje motywacyjne, ma charakter *quasi*-naukowy i dyskursywny, związana jest też z powstającymi formami komunikacji społecznej społeczeństwa obywatelskiego.

Mimo ostrego konfliktu z religią malownicze formy tego konfliktu możemy śledzić przy okazji każdej rewolucji; ideologia godzi się z istnieniem religii na różne sposoby, co więcej, generuje wtórnie powstanie ideologii religijnych, czasem radykalnie przeciwstawnych w swych treściach społecznych, mimo podobnego lub wręcz identycznego stroju religijnego¹⁷. Nie brak również przykładów wtórnego oddziaływania religii na ideologię, w takim sensie, że z budowanego na wzór naukowy systemu poglądów dotyczących rzeczywistości społecznej pozostaje coś, co z trudem może uchodzić za na poły religijny rytuał¹⁸.

Występujące czasem podobieństwo pewnych form ideologii do religii skłoniło nawet swego czasu B. Crocego do uznania opisywanych przez niego zjawisk ideologicznych za religię; różnice między „nową” i starymi religiami traktował jako drugorzędne.

Kiedy zsumujemy i rozważymy wszystkie aspekty ideału wolności – pisał Croce – nie zawahamy się nazwać go „religią”. Oczywiście nazwa taka uwzględni jedynie to, co istotne i zasadnicze w każdej religii, która zawsze będzie koncepcją rzeczywistości i odpowiadającą jej

¹⁶ Zdaje sobie w pełni sprawę z tego, że przedstawione tu pojęcie ideologii jest niedoskonałe i omija z heretycką dezynwolturą całą tradycję dyskusji wokół ideologii. Określenie użyte w tym momencie, do problemu ideologii będę powracał jeszcze wielokrotnie w tej pracy, traktuję instrumentalnie dla potrzeb wywodu tu właśnie prowadzonego i w tym zakresie wydaje mi się ono zupełnie wystarczające.

¹⁷ Pouczające są pod tym względem perypetie Kościoła katolickiego w dwudziestym wieku, a zwłaszcza „kłopoty” z teologią wyzwolenia (patrz np.: B. Mondin: *Teologowie wyzwolenia*, przeł. R. Borkowski. Warszawa 1988 czy J. Rollet: *Społeczne tło teologii wyzwolenia*, przeł. E. Burska. Warszawa 1989).

¹⁸ Genezę i źródła przykładu takich zjawisk analizowałem w artykule: *Przyczynki do teorii społeczeństwa socjalistycznego*. „Humanistyka i Klasy. Zeszyt Teoretyczno-Metodologiczny”, Warszawa 1981, s. 85–152.

etyka, abstrahuje zaś od elementu mitologicznego, odróżniającego jedynie w drugorzędny sposób religie od filozofii. Koncepcja życia i etyka, odpowiadające liberalizmowi, narodziły się [...] z nowoczesnej myśli, dialektycznej i historycznej. Do nadania jej religijnego charakteru nie trzeba było nic innego, personifikacje bowiem, mity, legendy, dogmaty, rytuały, wróżby, ekspiacje, kasty kapłańskie, przepych papieżstwa itp. nie należą do cech istotnych i niesłusznie abstrahowane są od poszczególnych religii i uznawane za wymóg wszelkich religii¹⁹.

Wypowiedź B. Crocego ujawnia, że skłonny jest on sprowadzić wręcz wszystko, co religijne, do ideologicznego, a więc traktować religie w duchu radykalnej tradycji interpretacji Kanta czy młodego Hegla. Entuzjastycznie opisywany pochodź wolności przez całą Europę realizuje się, jego zdaniem, w różnych skonkretyzowanych formach indywiduacji, ale wszędzie oznacza odrzucenie autorytaryzmu, polityczne żądania demokratyzacji, a przede wszystkim „duchowej wolności historycznej konkretnej osoby”²⁰. Aktywna i twórcza jednostka ożywiona ideą wolności staje się, uwolnionym od *fatum* i przeznaczenia, twórcą historii.

Z krytyką – pisze Croce – spotkało się teraz pisanie na zamówienie, życie na koszt dworów i rządów, zastępujące ubieganie się o przychyłność publiczności, jedyne źródło środków utrzymania i wynagrodzenia za prace. Domagano się szczerej wiary, siły charakteru, zgodności słów i czynów; nastąpiła moralna odnowa pojęcia godności osobistej, a wraz z nią poczucia prawdziwego szlachectwa, z jego zasadami, regułami, z jego elitarnością, szlachectwa, które stało się liberalne, a więc całkowicie duchowe. Bohaterską postacią przemawiającą do serc współczesnych był teraz poeta-żołnierz, intelektualista, który potrafił walczyć i umrzeć za swoją ideę. Postać ta nie istniała tylko w wyobraźni albo wzorcach edukacyjnych, lecz pojawiła się żywa i realna na polach bitwy i na barykadach we wszystkich krajach europejskich. „Misjonarze” mieli swoich towarzyszy, „krzyżowców” wolności²¹.

Nie mamy dziś już chyba tyle entuzjazmu dla idei wolności ani dla procesów upodmiotowienia jednostki jak w czasach oświecenia i później, w okresie

¹⁹ B. Croce: *Historia Europy w XIX wieku*, przeł. J. Ugniewska. Warszawa 1998, s. 31.

²⁰ Ibidem, s. 24.

²¹ Ibidem, s. 30–31.

dziewiętnastowiecznego mnożenia się różnych ruchów emancypacyjnych. Zdajemy sobie bowiem świetnie sprawę z tego, że w gruncie rzeczy zmiany, o których mowa, dotyczą społecznie określonych form reprodukcji społecznej na poziomie praktyki ideologicznej i politycznej. Trafnie pisze B. Croce o żołnierzu jako jednym z wzorców nowej podmiotowości. Jedną z najbardziej widowiskowych zmian, z jakimi mamy do czynienia, jest forma organizacji armii. Odpowiednikiem indywidualnego właściciela siły roboczej nie może być już żołnierz siłą wcielony do pułku pruskiego, ćwiczony tam przez kaprala i sprzedany wraz z całym oddziałem do Ameryki²². To przede wszystkim wojna o niepodległość Stanów Zjednoczonych ujawniła przewagę indywidualnie zmotywowanego żołnierza-patrioty nad poddanym surowemu, ale urzeczowiającemu rygorowi żołnierzem wziętym do służby z łapanki. Ten ostatni musi walczyć w szyku pod czujnym okiem dowódcy, ma on bowiem naturalną skłonność do tchórzostwa i dezercji.

Sukces oddziaływania o charakterze ideologicznym polega na interioryzacji wartości niesionych przez ideologię i nabyciu realizowanych później spontanicznie umiejętności ich konkretnych operacjonalizacji, już jako swoich własnych. To między innymi w ten sposób dokonuje się „wyjście człowieka z niepełnoletności” i posługiwanie się wreszcie przez niego „własnym intelektem bez obcego kierownictwa”²³.

Sprawa nie dotyczy oczywiście tylko armii. Kształtowanie się społeczeństwa mieszczańskiego jest procesem intensyfikacji władzy państwowej, transformacji stosunków panowania na takie, których niezbędnym elementem staje się upodmiotowienie jednostki, powstanie obywatela. Ale przebudzenie się podmiotowości okupione jest uznaniem władzy, wolny umysł staje się narzędziem panowania i samopanowania, źródłem spontanicznej dyspozycyjności. Władza bez upodmiotowionej jednostki nie jest władzą, lecz co najwyżej przymusem. Warunkiem istnienia władzy jest upodmiotowienie jednostek, które

²² Zaciekłym krytykiem sprzedawania i wypożyczania żołnierzy do walki w obcych krajach był I. Kant. Uważał, że takie traktowanie żołnierzy jest równoznaczne z „używaniem poddanych jako rzeczy, którymi się dowolnie włada”. Jest to sprzeczne z suwerennością i autonomią bytu moralnego, jakim jest człowiek. Królewiecki filozof był zwolennikiem zniesienia wojsk regularnych i zastąpienia ich czymś na podobieństwo pospolitego ruszenia czy też uzbrojonych obywateli. I. Kant: *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny*. Wrocław 1995, s. 31–32.

²³ I. Kant: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, [w:] *Werke*. Bd. 8, s. 35 (cyt. w przekładzie M. Łukasiewicz [w:] M. Horkheimer: T.W. Adorno: *Dialektyka oświecenia*. Warszawa 1994, s. 98.

w ramach społeczeństwa mieszczańskiego ogólnie można określić jako świadomość obywatelską. Nie redukuje się ona do „spraw państwowych”, ale obejmuje swym zasięgiem wszystko to, co wiązaliśmy z treścią pojęcia ideologii czy światopoglądu. Internalizacja obiektywnej konieczności likwiduje przymus i przekształca konieczność w cnotę, przemoc w samodyscyplinę; zamknięcie przez autocenzurę i autodyscyplinę sprawia, że skuteczność etycznego, politycznego, światopoglądowego zaprogramowania jednostki ogranicza obszary stosowania bezpośredniego przymusu czy innych drastycznych społecznie posunięć.

„Mylenie” ideologii/światopoglądu z religią ma swoje głębokie źródła. Po pierwsze, wynika z podobnej funkcji w reprodukcji społecznej. Po drugie, religia, jej ideowe, techniczne i instytucjonalne formy obecności leżą u podstaw ideologii. Władza państwowa, pisze M. Foucault:

nie tylko totalizuje, ale również indywidualizuje. Nigdy, jak sądzę, nie doszło w ludzkich dziejach – nawet w starożytnym społeczeństwie chińskim – do aż tak podstępnego połączenia technik indywidualizacji z procedurami totalizującymi w jednej i tej samej strukturze politycznej. Zrodziło się ono stąd, że państwa zachodnie potrafiły włączyć do świeżo powstałego politycznego ukształtowania starą technikę władzy, wywodzącą się z instytucji chrześcijańskich²⁴.

Technikę tę proponuje Foucault nazwać „pasterską”. Jej istotą jest uformowanie władzy, bez której jednostka nie może dostąpić zbawienia na tym świecie, przy czym sprawujący ją „pasterze” „muszą być gotowi do złożenia z siebie ofiary w imię trwania i przyszłego zbawienia swej trzody, muszą troszczyć się nie tylko o całą zbiorowość, ale także o każdą jednostkę w jej niepowtarzalnej jednostkowości, a takiej władzy nie można sprawować „bez wiedzy o tym, co się dzieje w umysłach ludzi, nie badając ich dusz, nie wymuszając na nich zdradzenia swych najgłębszych tajemnic. Potrzebna jest jej wiedza o sumieniu oraz praktyczna umiejętność kierowania nim”²⁵.

²⁴ M. Foucault: *Podmiot i władza*, przeł. J. Zychowicz, „Lewa Noga” 1998, nr 10, s. 179–180.

²⁵ Ibidem. Foucault, postrzegając w ten sposób genezę podporządkowania jednostki państwu, kładzie szczególny nacisk na niewystarczający charakter krytyki samego tylko państwa dla wyzwolenia się spod jego władzy. Co najmniej równie ważnym jest – jeśli nie ważniejszym (biorąc pod uwagę fakt jego głębszego społecznego skrycia) – uwolnienie się od generowanego przez to państwo typu indywidualizacji.

Foucault twierdzi, że władza tego typu, sprzęgnięta z kościołem jako instytucją, „zeszła ze sceny”, albo co najmniej „utraciła swe siły vitalne” w wieku osiemnastym, ale sam typ działania, mający za swe główne narzędzie indywidualizację, został przejęty przez państwo, które stało się niezwykle wyrafinowaną strukturą, zagarniającą jednostkę i podporządkowującą ją sobie.

Trzeba pamiętać także o tym, że wiele instytucji współczesnego państwa ma kościelną proveniencję, obecnie często całkowicie zapoznaną. A przecież nie tylko szkolnictwo, szpitalnictwo, opieka społeczna były związane z kościelnymi formami organizacji²⁶. Gdy uświadomimy sobie, że możemy, na przykład w warunkach polskich, wiązać całkowicie umiejętność pisania i czytania ze stanem duchowym, że stan ten, przy całym zachwycie dla *Monachomachii*,

²⁶ Głębokość wpływu, a wręcz określenie kształtu i tradycji szkolnictwa przez szkolnictwo kościelne, świetnie obrazują rozważania, które prowadzi P. Bourdieu nad szkolnictwem francuskim. Jest nawet może i trochę zabawne, że obciąża on zakon jezuitów winą za powierzchowny, efekciarski i głównie literacki charakter szkoły francuskiej. Patrz: P. Bourdieu, J.-C. Passeron: *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, przeł. E. Neyman. Warszawa 1990, s. 207. Autorzy piszą tam: „Z całą pewnością większa część zasadniczych różnic «temperamentu» intelektualnego między krajami katolickimi a protestanckimi związana jest z wpływami nauczania jezuickiego, które wywarły piętno na tych pierwszych”. Jak zauważa E. Renan: „Uniwersytet Francji nadmiernie naśladował jezuitów, ich oklepane morały i łacińskie wiersze; przypomina on zbytek retorów dekadencji. Choroba francuska, jaką jest potrzeba perorowania, skłonność do zdegenerowania wszystkiego przez deklamację, podtrzymywana jest przez część Uniwersytetu uparcie pogardzającą podstawami wiedzy i poważającą jedynie styl i talent” (E. Renan: *L'instruction publi, en France jugée par Allemands*, [w:] *Question contemporaines*. Paris 1868, s. 79). Ci, którzy wiążą bezpośrednio dominujące cechy produkcji intelektualnej określonego narodu z wartościami dominującej religii, np. zainteresowanie naukami eksperymentalnymi bądź filologiczną erudycją z religią protestancką, a zamiłowanie do literatury pięknej z religią katolicką, zaniedbują analizy czysto pedagogicznych skutków przekładu dokonanego przez pewien określony typ organizacji szkolnej. Kiedy Renan widzi w „nauczaniu pseudohumanistycznym” jezuitów i w popieranym przez nie „zmyśle literackim” jeden z podstawowych rysów typu myślenia i ekspresji intelektualistów francuskich, rzuca światło na konsekwencje, jakie wywołała w życiu intelektualnym Francji przerwa spowodowana przez odwołanie edyktu nantejskiego, które rozbiło ruch naukowy rozpoczęty w pierwszej połowie XVII w. i które „zabiło studia poświęcone krytyce historycznej”. Popierany był jedynie zmysł literacki, z czego wynikała pewna frywolność. Holandia i Niemcy, częściowo dzięki naszym uchodźcom, miały prawie całkowity monopol na studia naukowe. Zdecydowało to o tym, że „Francja miała odtąd stać się przede wszystkim narodem ludzi błyskotliwych, narodem dobrze piszącym, znakomicie rozprawiającym, ale podrzędnym w dziedzinie wiedzy i narażonym na wszelką nierozwagę, której nie można uniknąć bez pogłębienia wykształcenia i dojrzałości sądu” (ibidem, s. 79). Aż korci, żeby taką właśnie perspektywę poznawczą odnieść do Polski, a zwłaszcza nieśmiertelnego polskiego romantyzmu i jego roli w polskiej kulturze narodowej; nie tak dawno czołowa postać „lobby romantycznego” w polskiej kulturze, zabierając publicznie głos na temat przystąpienia Polski do Unii Europejskiej, stwierdziła: „Do Europy – TAK, ale z naszymi grobami!”.

może być zasadnie uznany za *sui generis* inteligencję wielu stuleci, nie zdziwi nas także osobista obecność przedstawicieli tego stanu w najostrejszych formach kontestacji religijnej i społecznej, od Giordano Bruno i Campanelli poczynawszy. W tym świetle państwo jawi się jako rozbudowana i zsekularyzowana forma egzystencji kościelnych, religijnych mediów reprodukcji społecznej, kompatybilna, dzięki swojemu nowemu kształtowi, ze społeczeństwem kapitału i indywidualnej własności siły roboczej, społeczeństwem rozpowszechniającej się i rosnącej podmiotowości.

Bliższa analiza problemu podmiotowości osłabia spontaniczny zachwyt nad jej rosnącą rolą. Podmiotowość okazuje się nie tylko korelatem władzy, ale samo słowo zaczyna budzić nieufność. „Podmiot” nie brzmi zbyt dobrze po polsku, zwłaszcza gdy rozdzielimy to słowo kreską: pod-miot.

Zabieg ten ujawnia to samo, co przed chwilą opisaliśmy w sposób bardziej złożony. Podmiotowość zakłada pod-porządkowanie i to podporządkowanie jest jedyną rzeczywistą treścią tego słowa. Cóż bowiem oznacza słowo „miot”? Gdy zajrzemy do *Słownika języka polskiego*, możemy przeczytać, że:

- miot** [...] 1. zool. «potomstwo ssaków wielorodnych pochodzące z jednej ciąży»
 2. łow. «określona powierzchnia lasu lub pola, z której nagonka pędzi zwierzynę w kierunku myśliwych; polowanie na tej powierzchni»²⁷.

„Podmiot” nie jest tylko polską specyfiką. Podobnie wygląda sytuacja w językach angielskim, francuskim czy rosyjskim²⁸.

Kształtowanie podmiotowości jest procesem, który jawi się jako uniwersalny i bezinteresowny. W rzeczywistości straszne rzeczy musiała sama sobie wyrządzić ludzkość, by stworzyć podmiotowość. Wiek osiemnasty i dziewiętnasty objawiają ten trud w formach spektakularnych. Przede wszystkim w rozwinięciu siły państwa, rozkwicie coraz nowych form demokracji państwowej,

²⁷ *Słownik języka polskiego*. Warszawa 1992, s. 183. Oczywiście „podmiot” nie jest określony w słowniku jako „polowanie na wszystkich”, „łapanie wszystkiego, co się urodziło”, „branie w niewolę wszystkiego, co się rusza”! Ze złożenia „pod” i „miot” powstaje: „osoba poznająca, przeżywająca, działająca” i „osoba fizyczna lub prawna mogąca posiadać prawa i obowiązki”. Ale to jest chyba jeszcze bardziej śmieszne.

²⁸ Piszą o tym ciekawie, stawiając problem w szerszym kontekście teoretycznym M. Cousins i A. Hussain w artykule *The Question of Ideology: Althusser, Pecheux and Foucault*, [w:] *Power, Action and Belief. A New Sociology of Knowledge?*, ed. by J. Law. London 1986, s. 158–179. Podnosi ten problem oczywiście także M. Foucault (np. *Podmiot i władza*, op.cit., s. 178).

samorządowej, pozarządowej, powstaniu biurokracji państwowej, rozwoju coraz to nowych form szkolnictwa, także bezpłatnego, niezbędnego dla minimalnego choć przyuczenia do pracy migrujących do miast chłopów, i wpajania, zwłaszcza młodym, zdolnym do noszenia broni mężczyznom, przekonań patriotycznych, niezbędnych dla masowych armii, coraz bardziej zbliżających się do realizacji zasady powszechnej mobilizacji. Niezwykle istotnym składnikiem tego procesu był też rozwój masowych ruchów społecznych, partii, związków zawodowych i różnych innych stałych form aktywności politycznej, obrońniętych swoim aparatem biurokratycznym i swoimi specyficznymi formami komunikacji. Czasy rozwijającego się kapitalizmu to jednocześnie coraz bardziej czasy ideologii i ideologów. Kres tej tendencji kładzie, być może, dopiero koniec dwudziestego wieku, „koniec wieku ideologii”, kiedy to, jak chce Z. Bauman, miejsce nagiej przemocy państwowej, czy też miejsce ideologicznej formy panowania, zajmuje konsumpcja²⁹.

Państwo jako „nowy pasterz” stanowi więc złożoną strukturę instytucji, ciągle instytucjonalne trwanie, którego celem jest wytwarzanie zarówno panującego *habitusu*³⁰, jak i nieznanomości warunków jego wytwarzania; panujących

²⁹ Szczytem panowania ideologicznego będzie oczywiście opisywana przez H. Marcusego jednowymiarowa rzeczywistość jednowymiarowego człowieka. Trudno nie zauważyć, że omawiana przez Marcusego jednowymiarowość zakłada istnienie indywidualnego podmiotu racjonalnego, który tylko w rezultacie tak czy inaczej pojętej alienacji został spacyfikowany. Ale choć pokonany, dalej tym racjonalnym podmiotem dziejów jest i pozostanie nim na zawsze, jego sen, zaczarowanie trwać będzie aż/tylko do tej chwili, gdy rewolucja złoży na jego czołe budzący pocałunek (H. Marcuse: *Człowiek jednowymiarowy*, przeł. W. Gromczyński. Warszawa 1991). Wersja występująca u Z. Baumana jest i bardziej pesymistyczna, i bardziej optymistyczna zarazem. Pesymistyczna, gdyż zakłada, że „jednostka ludzka” nigdy racjonalnym podmiotem dziejów się nie stanie, *it's too late*; optymistyczna, ponieważ kontrola i reprodukcja bytu społecznego za pomocą konsumpcji jawi mu się jako nowoczesna i bez porównania lepsza od wszystkich form poprzednich, eliminuje bowiem z historii wojny, ludobójstwo, przemoc, biedę w stopniu niespotykanym dotąd w dziejach. I choć – zdaje się mówić Bauman – panowanie ideologiczne wydaje się bardziej „ludzkie” i „intelektualne”, bardziej odpowiadające *homo sapiens*, niż kontrola i dominacja za pomocą supermarketu i wózka na zakupy – za bardzo bowiem przypomina psa Pawłowa – to nic już na to nie poradzimy (Z. Bauman: *Etyka ponowoczesna*. Warszawa 1996). O poglądach Z. Baumana pisałem w artykule *Wolność, wolność, wolność...* „Nowa Krytyka” 1998, nr 9, s. 159–172.

³⁰ Użyte tu pojęcie *habitus* oznacza „wytwór interioryzacji zasad arbitralności kulturowej zdolnej do samoodtwarzania po zatrzymaniu działania pedagogicznego i tym samym do odtworzenia w praktyce zasad zinterioryzowanej arbitralności” (P. Bourdieu, J.-C. Passeron: *Reprodukcja...*, op.cit., s. 90). A. Kłoskowska przypomina, że termin ten wywodzi się od Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, trafnie wskazuje również, że pojęcie to przypomina rozważania S. Ossowskiego

ideologicznych przesłanek reprodukcji, jak i nieznamości arbitralności, partykularności tych przesłanek. „Nowy pasterz” uprawia więc zakamuflowaną pedagogikę³¹.

Rzecz jasna, pedagogika ta ma przeróżne wymiary. Dla nas interesująca jest rola, niepoślednia przecież, jaką w tej pedagogice pasterskiej odgrywa filozofia. Fakt, że umysł staje się narzędziem panowania i samoopanowania jest tradycyjnie zapoznawany w mieszczańskie filozofii. Żyje ona w głębokim przekonaniu, że służy prawdzie i bezinteresownemu poznaniu obiektywnego świata. Przekonanie to nabiera szczególnej mocy wtedy, gdy organizacja uprawiania nauki, filozofii przyjmuje zhierarchizowaną postać praktyki akademickiej opartej na strukturze organizacyjnej i finansach państwa. Uczony, filozof, *mędrzec* jest tym bardziej przekonany o swej wyjątkowej pozycji w społecznym procesie poznania, w im większym stopniu jego forma aktywności oddala się od praktyki tak zwanych wolnych zawodów, skazanych na działalność zarobkową i walkę ze zmienną koniunkturą prywatnego mecenatu lub rynku. Jego przekonanie o zupełnej autonomii dopełnia się z chwilą uzyskania etatu państwowego i przeobrażenia w urzędnika państwowego:

Mając pensję wypłacaną przez państwo lub instytucję uniwersytecką, profesor przestaje być opłacany przez klienta na wzór innych sprzedawców dóbr symbolicznych (na przykład wolne zawody) czy proporcjonalnie do usług wyświadczonych klientowi. Tym samym znajduje się on w warunkach jak najbardziej sprzyjających zapoznawaniu obiektywnej prawdy o swojej pracy (na przykład ideologia „bezinteresowności”)³².

o „instynktywizacji wartości” (A. Kłosowska: *Teoria socjologiczna Pierre'a Bourdieu*, [w:] P. Bourdieu, J.-L. Passeron: *Reprodukcja...*, op.cit., s. 10).

³¹ Śledzenie tej partykularnej „zakamuflowanej pedagogiki” było pasją M. Foucaulta. Fundamentalne prace z tego zakresu, które doprowadziły do przełomu w humanistyce końca dwudziestego wieku, to przede wszystkim: *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszczyka. Warszawa 1987; *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski. Warszawa 2000; *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant. Warszawa 1993. W swoich rozważaniach nawiązują świadomie do pewnych elementów twórczości M. Foucaulta. Uwaga Foucaulta koncentruje się jednak na stawianiu podstawowego dla jego podejścia pytania: „*Jak władza sprawuje swą władzę?*”. Konkretno-empiryczne badanie mechanizmów władzy stwarza bowiem możliwość obejścia legitymujących władzę efektów dominacji państwa i podanie ich w wątpliwość, ujawnienia arbitralności i partykularności tego, co jawi się jako uniwersalne, naturalne, logiczne etc. Mnie zaś w większym stopniu interesują symboliczne formy przemocy, zwłaszcza w polu intelektualnym określanym przez filozofię.

³² P. Bourdieu, J.-L. Passeron: *Reprodukcja...*, op.cit., s. 124.

Przekonanie o uniwersalności wzmacniane jest także na przykład ideologią Akademii, sięgającą działalności G.W. Leibniza czy Humboldtowską i post-Humboldtowską ideologią Uniwersytetu, która święci triumfy i ustala standardy w całej Europie. Ideologia *Freischwebende Intelligenz* mocno stoi obiema nogami na państwowym uniwersytecie i państwowej akademii³³.

Więź z biurokracją państwową nie ma tylko takiego charakteru, zwłaszcza na przełomie osiemnastego i dziewiętnastego wieku. Jeśli ogólne twierdzenie głoszące, że filozofia służąc prawdzie, podporządkowując się zewnętrznej prawdzie ulega złudzeniu co do swej roli i w rzeczywistości jest podporządkowana zewnętrznej wobec niej praktyce społecznej, jawiącej się filozofii w wianku niewinności czystego poznania – przekształcimy w empirycznie łatwą do zaspokojenia ciekawość konkretnego wyglądu życia filozoficznego przełomu osiemnastego i dziewiętnastego wieku i zadamy pytania o nakład dzieł filozoficznych, głębokość rynku księgarskiego i czytelniczego, ilość i skład społeczny miłośników filozofii, ilość i skład społeczny studentów, formę obecności filozofii w życiu akademickim i studenckim, w programach studiów, to uzyskana wiedza odkryje nam istotny składnik praktyki filozoficznej. Procent analfabetów w każdym społeczeństwie efektywnie określa stopień percepcji społecznej twórczości filozoficznej. Nie od rzeczy będzie też w tym właśnie miejscu wspomnieć o często kompletnie pozbawionym kokieterii języku filozoficznym używanym przez konkretnego filozofa oraz o jego zdolnościach pedagogicznych i oratorskich. Sprawiają one, że do dziś niebycie analfabetą stanowi warunek w niewielkim stopniu gwarantujący powodzenie w lekturach Kanta czy Hegla.

Wiem oczywiście, że sposób społecznej obecności filozofii zakłada złożone praktyki zapośredniczeń, ale omijanie tego właśnie momentu filozofowania uniemożliwia dostrzeżenie głęboko elitarnego charakteru tej filozofii, jej związania z grupami społecznymi w olbrzymim stopniu złączonymi z państwem,

³³ Niemiecki uniwersytet, ten, który staje się matrycą nowoczesnych uniwersytetów w wieku XIX i XX, to oczywiście Uniwersytet im. Fryderyka Wilhelma Humboldta, powołany w roku 1809 i będący ucieleśnieniem czegoś, co zwykło się nazywać „uniwersytetem Humboldta”. Jego cechy podstawowe to: wolność akademicka, polegająca nie tylko na samorządzie i własnym budżecie, ale również na przykład na zasadzie wolności uczestnictwa studentów w wykładach (jedność badań i dydaktyki); polega ona na wykluczeniu wszelkiej formy autorytarnego przekazywania wiedzy i uznaniu za przedmiot nauczania samego tylko badania, a nie konkretnej prawdy. Sugestywny opis tej tradycji uniwersytetów niemieckich kreśli H. Schnädelbach w *Filozofii w Niemczech 1831–1933*, przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa 1992, s. 42–59.

jego biurokracją i interesami, jeśli nie po prostu tożsamymi z korpusem urzędniczym³⁴.

P. Bourdieu podjął się swego czasu krytyki kantowskich wyobrażeń o sztuce jako wyrazie bezinteresownego, wolnego, nie związanego piękna. Dowiódł w nich, że dystans jako funkcja czystej sztuki występuje w kręgach elitarnych i jest rezultatem „treningu estetycznego”, uwarunkowanego społecznie, rodzinnie, szkolnie etc., etc. „Klasy ludowe” nie są tak bezinteresownie do sztuki nastawione i mają skłonność do wiązania sztuki z moralnością lub przyjemnością. Podważa to w zasadniczy sposób stanowisko Kanta. Nie ma naturalnej i powszechnej skłonności do bezinteresownych sądów estetycznych, narzucających się automatycznie każdemu przedstawicielowi *homo sapiens*³⁵. Co więcej, zróżnicowania między innymi w „treningu estetycznym” są jednym ze źródeł maksymalizacji kapitału symbolicznego, kapitału kulturowego określającego *habitus* danej jednostki i mają istotne znaczenie dla jej położenia społecznego i klasowego³⁶.

W podobnym duchu M. Horkheimer i Th.W. Adorno w *Dialektyce oświecenia* sztydzą wręcz z etycznych koncepcji Kanta pisząc:

³⁴ Dramatyczna historia Prus przełomu XVIII i XIX w. jest niezwykle istotna dla zrozumienia Kanta i Fichtego. Reformy państwa pruskiego po 1815 r. prowadziły bardziej do emancypacji biurokracji państwowej niż do wyzwolenia mieszczaństwa. Zapomina się często o radykalizmie reform wymuszonych tragiczną sytuacją finansów państwa po klęskach epoki napoleońskiej, a przecież w Prusach dochodzi wówczas do radykalnej liberalizacji gospodarki, zniesienia poddaństwa, ograniczonego uwłaszczenia chłopów, sekularyzacji dóbr kościelnych, burzliwego rozwoju uniwersytetów i podporządkowanego im szkolnictwa świeckiego, radykalnej wymiany zdziesiątkowanej kadry oficerskiej i rozwoju służby urzędniczej, licznej w Prusach także z uwagi na relatywnie dużą obecność państwa w gospodarce.

³⁵ Szerokie omówienie tej problematyki w formie mniej lub bardziej popularnej można znaleźć w: P. Bourdieu, A. Darbel: *L'amour de l'art*. Paris 1966; P. Bourdieu, M. Saint-Martin: *L'anatomie du goût*. „Actes de la Recherche en Sciences Sociales” 1976, nr 5; P. Bourdieu: *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris 1979.

³⁶ Patrz m.in.: P. Bourdieu: *The Forms of Capitals*, [w:] J.G. Richardson (ed.): *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York–Westport (Connecticut)–London 1986; P. Bourdieu, L. Wacquant: *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*. Paris 1992. Od innej strony całkiem i pośrednio, albowiem autor nie podejmuje polemiki z Kantem, porusza ten sam problem A.R. Luria w pracy *Problemy neuropsychologii i neurologistyki*. Warszawa 1975. W oparciu o badania empiryczne dowodzi on innej percepcji dzieła sztuki na poziomie zmysłowym (ruchu gałki ocznej) w zależności od wykształcenia estetycznego. Nie są to już zresztą współcześnie żadne rewelacje, dają jednak dobre wyobrażenie o zasadniczej partykularności i arbitralności stanowiska Kanta.

Nie jestem całą ludzkością i po prostu nie mogę myśleć tak, jakbym występował w jej imieniu. Moralna reguła, że każdy mój uczynek mógłby nadawać się na powszechną maksymę, jest bardzo problematyczna. Pomija historię. Dlaczego moja niechęć do zawodu lekarza miałaby być równoznaczna z poglądem, że w ogóle nie ma być lekarzy?³⁷

Nie ma również szans na to, aby mieszczanin kierujący się kantowskim motywem szacunku dla czystej formy prawa i pozbawiający się w ten sposób możliwego zysku, nie uchodził w oczach współobywateli „za głupca”. „Propagandowe” i „sentymentalne” nauki moralne są jeszcze jedną próbą wywiedzenia przez myśl mieszczańską wartości moralnych bez odwoływania się do interesu materialnego i przemocy³⁸.

Niech nas jednak nie zmyli łagodny ton perswazji! Filozofia jest wojną idei i ideą w wojnie jednocześnie. Jeśli „straszna rzecz musiała sobie sama wyrządzić ludzkość”, by stworzyć podmiotowość, to nie zabrakło przy tej robocie i filozofii:

Toteż – czytamy w *Dialektyce oświecenia* – chrześcijaństwo, idealizm i materializm, które same w sobie zawierały też prawdę, ponoszą również winę za łajdactwa, jakie w ich imieniu popełniano. Jako heroldy siły – choćby i siły dobra – same stały się dobrze zorganizowanymi siłami historii i jako takie odegrały krwawą rolę w rzeczywistych dziejach ludzkości: rolę narzędzi organizacji³⁹.

Pozostaje nam jeszcze konkretny filozof ze swoimi poglądami. Uwikłany w opisane *social preconditions* własnej filozofii, mimo że „panujący”, to wątpiący. Tym bardziej, że struktura i logika jego filozofii określana jest przez nieuświadomione przez twórcę głębokie struktury determinacji, powoływane do życia przez walczące między sobą o prawomocność w sferze intelektualnej wartości i ideologie różnych, często konkurencyjnych względem siebie praktyk panującego paradygmatu. Stwarza to niebezpieczeństwo eklektyzmu i synkretyzmu, a może nawet jego nieuchronność, albowiem tym, co przesądza o powodzeniu jest relacja między dziełem a *social preconditions* w całej ich złożoności.

³⁷ M. Horkheimer, T.W. Adorno: *Dialektyka oświecenia*, op.cit., s. 262.

³⁸ Ibidem, s. 102–103.

³⁹ Ibidem, s. 247.