

STANISŁAW CHANKOWSKI (ORCID: 0000-0001-8160-9923)

Sprzeczności jednania się ze sprzecznością.
Recenzja książki *Wojna i motłoch*.

Sprzeczności nowoczesne w filozofii Hegla
Bartosza Wójcika

Esej jest recenzją książki Bartosza Wójcika pt. *Wojna i motłoch. Sprzeczności nowoczesne w filozofii Hegla*. Zostaje w nim przeprowadzona rekonstrukcja teoretycznej ramy, przy pomocy której Wójcik interpretuje heglowską myśl. Wywód ujawni pewne niekonsekwencje stosowania tej ramy jako i niepełne przepracowanie jej przesłanek. Poza spekulatywnym ćwiczeniem wiążącym ze sobą dialektyczną zasadę tożsamości tożsamości i nietożsamości z tym, co w myśli Hegla świadome i nieświadome oraz z logiką przedmiotu (*Logiką*) a logiką świadomości (*Fenomenologią*), zostaje podjęta kwestia potencjalnego praktycznego wymiaru zarówno teorii Hegla jak i jej interpretacji. Mimo pewnych obiekcji pod adresem autora *Wojny i motłochu...*, jakie można w tej kwestii wysunąć, wszelkie jego porażki teoretyczne, należy traktować jako nieświadome triumfy. Interpretatorski koncept Wójcika na czytanie Hegla jest więc na tyle inspirujący i przekonujący, że nie pozwala nie zastosować go wobec samego jego autora. A jest to najlepsze świadectwo zalet recenzowanej książki.

Słowa kluczowe: świadomość, sprzeczność, dialektyka, Hegel, tożsamość i nietożsamość, nieświadomość

Książka *Wojna i motłoch. Sprzeczności nowoczesne w filozofii Hegla* Bartosza Wójcika stanowi oryginalną próbę skonfrontowania tego, co Hegel w swej filozofii świadomie usiłował wyrazić, z tym, co faktycznie powiedział; tego, co myślał, z tym, co napisał (Wójcik 2022, 18; dalej numery stron). Te dwie strony, przekonuje Wójcik, są ze sobą nietożsame, analiza zaś tej nietożsamości służyć ma ujawnieniu prawdy nowoczesnej formy społecznienia, jej własnej nietożsamości, którą Hegel, jako świadomy apologeta nowoczesności, odsłania mimowolnie i nieświadomie. Wójcik przekonuje, że system autora *Fenomenologii ducha* o tyle odzwierciedla sprzeczną naturę tej społecznej rzeczywistości, o ile sam jest wewnętrznie sprzeczny; o tyle, o ile sprzeczność, nie zaś – jak uartało się sądzić – synteza, jest zawsze jego ostatnim słowem. To właśnie słowo, zwłaszcza to, które na ostatku pojawia się jako odpowiedź, węzłowy punkt systemu, nosi w sobie sprzeczność między tym, co autor próbuje przez nie intencjonalnie wyrazić, a naddatkiem, który tej intencji się sprzeniewierza.

Aby wydobyć więc sprzeczność z systemu Hegła, trzeba przeciwstawić temu, co Hegel świadomie pisze, to, co pisząc, robi. Skupienie się na relacji między tym, co u Hegła mimowolne, a tym, co rozmyślne, jest sednem interpretacji Wójcika, interpretacji uprawomocnionej przez przyjęcie Hegłowskiej ontologii sprzeczności. Interpretacja ta jest zatem uzasadniona przez to, co ma zostać w jej drodze wyinterpretowane. Wydaje się zatem, że *Wojna i motłoch* stanowi przykład domkniętego koła hermeneutycznego. To jednak, że punkt wyjścia zbiega się z punktem dojścia, początek staje się tożsamy z końcem, nie znaczy jeszcze, że wszystkie stadia pośrednie zostały należycie wyeksplikowane. Tej kwestii będą poświęcone dalsze rozważania.

Jak wyczytać porażki Hegła?

Wydaje się, że wśród założeń, na których opiera się interpretacja Wójcika, dwa odgrywają w książce rolę fundamentalną, pozostając w istotnej zależności względem siebie. Pierwsze założenie dotyczy sposobu docierania do tego, co jest nieświadomą myślą Hegła. Drugie związane jest z paralełą między sprzecznością tej myśli a sprzecznością bytu, która w tej myśli zostaje wyartykułowana – czy może tożsamością tych wymiarów. Kwestie te, na gruncie filozofii Hegła, dotyczą relacji między świadomością myślącą jakiś przedmiot (*Fenomenologią ducha*), a dialektycznym rozwojem kategoryalnym tego przedmiotu (*Nauką logiki*). W toku rekonstrukcji węzłowych zagadnień omawianych w książce Wójcika

okaże się, że są one dla ich ujęcia kluczowe, chociaż symptomatycznie nieopracowane przez samego autora.

Wójcik przyznaje, że jego interpretacja filozofii Hegla inspirowana jest koncepcją Slavoj Żižka (17), której prawomocności trzeba dowieść gruntownym badaniem filologicznym i historyczno-filozoficznym. Filozoficzne pomysły Żižka, choć błyskotliwe, cechuje bowiem tak często wypominana mu metodologiczna niedbałość. Skoro mamy czytać Hegla przez pryzmat przesunięcia między tym, co pisze on świadomie, a tym, co z tego pisania się wyłania, musimy przede wszystkim dobrze wniknąć w projekt samej tej świadomości. W tym celu Wójcik wykorzystuje warsztat filologiczny, by w zgodzie z metodologicznym zaleceniem Kosselecka zrekonstruować cały kontekst historyczno-społeczny w jego właściwej pojęciowej artykulacji (29). Aby zrozumieć symptom Hegla, nietożsamość *w jego myśli* obecną, trzeba naprzód zrozumieć, co *miał on na myśli*.

Udokumentowanie tego kontekstu przeprowadzone jest ze skrupulatnością, która zjedna chyba nawet najbardziej uprzedzonego czytelnika. Trudno bowiem coś zarzucić warsztatowej fachowości opracowywania materiału źródłowego. Wójcik z niebywałą detalicznością, podkreślmy, bynajmniej nie nużącą czytelnika, zarysował tło społeczno-gospodarcze, geopolityczne, nurty ideowe, tendencje w kulturze, spory polityczne i filozoficzne, jakie określały epokę Hegla. O rzetelności tego studium niechaj świadczy chociażby to, że jest ono orężem w szeregu pomysłnie zakończonych potyczkach interpretatorskich. Istny bezlik omówionych hegloznawczych komentarzy sprawia, że o książce można myśleć także jak o swego rodzaju wyczerpującym kompendium do wszystkich jak dotąd najważniejszych debat wokół spuścizny Hegla. *Wojna i motłoch*, zaznajamiając czytelnika z kluczowymi stanowiskami interpretatorskimi, ukazuje ich uchybienia, współzależności, przebieg osi sporu, broniąc finalnie przyjętego stanowiska w sposób nadzwyczaj udany i przekonujący. Wszystkie te warsztatowe atuty są jednak środkiem do wyższego celu. Służą temu, aby dociec, co Hegel, jako przytomny użytkownik języka swoich czasów, mógł mieć na myśli. Ten zaś zabieg, jak powiedzieliśmy, jest niezbędnym uzupełnieniem interpretatorskich zabiegów Slavoj Żižka, wydobywających radykalne jądro myśli Hegla ze świadomości lub mówiąc inaczej – przytomności tego filozofa.

Świadomość Hegla jest więc zrekonstruowana w badaniu historyczno-filologicznym, lecz skąd wziąć jego nieświadomość – ową radykalną filozofię sprzeczności? Do wszystkiego przecież, co mogłoby być taką nieświadomością Hegla, mamy taki sam dostęp, jak do jego świadomości. Dostęp ten uzyskujemy przez rekonstruowanie współczesnego mu

znaczenia używanych słów, przez umieszczanie ich w szerokim polu ówczesnych gier językowych.

Ową nieświadomość Hegla wydobywa Wójcik, śledząc porażki świadomego zamiaru Hegla uzyskania absolutnie spójnego systemu (18). Nieświadomość ta nie jest przeto jakąś alternatywną linią treści, ale ma świadomość Hegla za swój warunek. Ponadto sprzeczność nie tylko pojawia się na poziomie tej nieświadomej myśli, ale także jest to sprzeczność pomiędzy tym, co świadome, a tym, co nieświadome.

Stosowanie tej szczególnej hermeneutyki nadaje pracy wykonanej przez autora *Wojny i motłochu* charakter wykraczający poza filologiczno-histeryczne ramy. Za jej sprawą książka zyskuje formę prawdziwej filozoficznej spekulacji. Spróbujmy przyjrzeć się jej działaniu i kierunkowi rozwoju.

Wójcik przyjmuje, że Hegel, świadomie tkając własny system z dostępnych mu słów, popada ustawicznie w sprzeczności, a usiłując sprzeczności te przewyciężyć, w istocie reprodukuje je na kolejnych poziomach tego systemu. Wójcik bierze to za dobrą monetę; jest to wszakże świadectwo zgodności z podstawowym założeniem filozofii Hegla – o sprzeczności występującej i w myśli, i w bycie (78) – z założeniem wyrażonym w spekulatywnej i uniwersalnej zasadzie tożsamości tożsamości i nietożsamości (78). Ta ontologiczna zasada staje się podstawą uprawianej przez Wójcika hermeneutyki wydobywania z Hegla tego, co radykalne – tj. źródłowe i wywrotowe (27). Hegel radykalny jest wtedy, powiada Wójcik, gdy na końcu dochodzimy zawsze do sprzeczności tego, co miało być tożsame, czyli sprzeczności każdego możliwego przedmiotu. Pojednanie się z tą sprzecznością miałyby być najwyższą teoretyczną lekcją Heglowskiej filozofii, formalną ramą jej interpretacji, a także wytyczną radykalnej polityki uprawianej w zgodzie z Heglowską dialektyką (675).

Pojednywanie się ze sprzecznością jako taka najogólniejsza dyrektywa zarówno dla filozofii, jak i dla polityki prowokuje zarzuty o kwietyzm, które autor usiłuje uprzedzająco odeprzeć. Przekonuje on, że dopiero takie pojednanie się ze sprzecznością pozwala na prawdziwie wywrotową politykę, która uwalniając nas od sprzeczności naszych czasów, przygotowuje nas na wytrzymywanie sprzeczności i niedostatków każdej wywalczonej zmiany społecznej. Radykalna polityka tak rozumiana staje się treściowym wypełnieniem najogólniejszej mądrości filozofa, który na jej przykładzie dowodzi swojej racji. Odzwierciedlone jest to w kompozycji książki, w której na samym początku zostają zaprezentowane formalne filozoficzne ramy, następnie dopiero wypełniane treściami. Ma to niewątpliwie walor dydaktyczny, jednak właśnie na poziomie spekulatywnym następuje kilku problemów.

Czy daje się pomyśleć sprzeczność?

Zacznijmy od statusu owego założenia o wszechobecnej sprzeczności, tj. od statusu zasady tożsamości tożsamości i nietożsamości. Jeżeli bowiem interpretacja wyzwalająca radykalne jądro myśli Hegla polega na spekulatywnym umieszczaniu każdej świadomej wypowiedzi tego filozofa w kontekście systemu, to można zadać pytanie: czy owa wyjściowa zasada jest świadoma, czy nieświadoma? Otrzymuje ona swój właściwy sens sama z siebie czy ponad świadomością Hegla, za sprawą umieszczenia jej w świadomie skonstruowanej całości? Trzeba powiedzieć, że ani jedno, ani drugie, ale i jedno, i drugie. Zasada ta bowiem niejako sama wpisuje się w siebie i sama staje się własnym kontekstualnym zapośredniczeniem. Spróbujmy to wyjaśnić.

Tożsamość tożsamości i nietożsamości, podstawowa zasada dialektyki, jest wyrazem samego niemożliwego do pojednania stosunku tego, co świadome, do tego, co nieświadome, które może wystąpić tylko jako jakaś postać świadomości. A to dlatego, że jeżeli warunkiem rozumienia poszczególnych wypowiedzi jest umieszczenie ich w systemie, to musimy potraktować zasadę tożsamości tożsamości i nietożsamości w taki sposób, żeby to tożsamość *zawierająca* nietożsamości była kluczowa. Przyjęcie totalnej tożsamości dopiero pozwala wpisać w każdy poszczególny przedmiot nietożsamość jako sprzeczność. W przeciwnym razie tracimy system jako całość, w której możemy coś umieszczać, oczekując odsłonięcia prawdziwego, czyli zapośredniczonego sensu tego czegoś. Na przykład jabłko jest sobą w niebyciu sobą tylko wówczas, gdy cały szereg przedmiotów niebędących jabłkiem utworzy zamkniętą sekwencję, która nada jabłku jego właściwe, czyli zapośredniczone znaczenie odbiegające od bycia po prostu tym oto wyizolowanym jabłkiem. Toteż gdy chcemy wydobyć radykalną filozofię ze świadomości Hegla i ukazać w jej systemowej apoteozie sprzeczność, możemy to zrobić jedynie na drodze poszukiwania w tej apoteozie tożsamości.

Przyjmujemy więc, że Hegel chciał pogodzić wszystkie sprzeczności, a zarazem jego porażki chcemy potraktować jako świadectwa triumfu jego filozofii. Dlaczego byłby to jednak triumf jego filozofii? Uzasadnieniem byłoby przywołanie zasady o tożsamości tożsamości i nietożsamości oraz przypisanie Heglowi świadomej intencji afirmowania nietożsamości tożsamości. W związku z tym, gdy Hegel ponosi porażki i dochodzi do sprzeczności, mówimy, że jest to triumf jego filozofii, ponieważ uprzednio założyliśmy, że taka jest podstawowa idea jego filozofii – nietożsamość tożsamości. Wszelako przed chwilą, aby udowodnić, że filozofia Hegla afirmuje nietożsamość, przyjęliśmy sprzeczną z tym

Identyfikacja porażki Hegla odbywa się w imię świadomej afirmacji tożsamości tożsamości i nietożsamości, a identyfikacja tej porażki jako triumfu jego filozofii – w imię świadomej zasady nietożsamości tożsamości.

zasadę, że świadomie chciał on afirmować tożsamość. Innymi słowy, identyfikacja porażki Hegla odbywa się w imię świadomej afirmacji tożsamości tożsamości i nietożsamości, a identyfikacja tej porażki jako triumfu jego filozofii – w imię świadomej zasady nietożsamości tożsamości. Okazuje się więc, że to, co nieświadome i sprzeczne, to właśnie nieprzewycięzalny rozstępn między tymi dwiema świadomościami.

W związku z tym można zaryzykować stwierdzenie, że nie sposób mieć jednego i drugiego jednocześnie: filozofii wyzwolonej od świadomości Hegla i filozofii radykalnej, afirmującej nietożsamość – ale mamy także zawsze obie naraz. Próba podważenia tożsamości każdej cząstkowej myśli Hegla przez umieszczenie jej w systemie prowadzi do reprodukcji tożsamości, a nie nietożsamości na wyższym poziomie. Tę wyższą tożsamość znów można potraktować jako coś, co świadomy Hegel chciał uratować, żeby jego współczesny interpretator miał co podważać, przywołując sformułowanie Hegla, które ten zamiar uprawomocnia.

Przebieg tego ruchu potwierdza wprawdzie wyjściową zasadę tożsamości tożsamości i nietożsamości, która pokazuje raczej nietożsamość jako warunek tożsamości, a nie nietożsamość czystą. Na tym etapie trzeba przypomnieć, że aby w ogóle mówić o nietożsamości jako sprzeczności, trzeba zaakceptować tożsamość, pojednać się z nią. Sprzeczność jest bowiem nietożsamością właśnie tożsamości. Występuje nie wtedy, gdy powiemy: „jabłko nie jest gruszką”, ale wtedy, gdy powiemy: „jabłko jest jabłkiem i nie jest jabłkiem” – gdy negacji będzie towarzyszyła afirmacja, i to podwojona (a w formalnej strukturze zdania nawet potrójna, gdyż „jabłko” występuje tu aż trzy razy). Wójcik jest oczywiście tego świadom, a różnicę między czystą i radykalną nietożsamością a nietożsamością tożsamości jako sprzecznością tłumaczy w swej książce bardzo klarownie (77). Szkołuł w tym, że gdy proponuje filozofię pojednania ze sprzecznością i takąż politykę, robi to w taki sposób, jakby sugerował, że owo pojednanie może być jakimś *stanem świadomości* – stanem świadomości odpowiednio uczonego filozofa i radykalnego polityka. Świadomość zaś w filozofii Hegla to to, co ma swój przedmiot jako coś tożsamego. Świadomość przez sprzeczność tego przedmiotu może wprawdzie przejść (taką drogę przebywa naturalna świadomość w *Fenomenologii ducha*), ale nie może jej mieć za swój przedmiot: o ile w dialektyce można wykazać, że jabłko jest sobą i nie sobą, o tyle nie potrafimy sobie tego wyobrazić.

Przeprowadzone rozważanie prowadzi do uznania nieodzownej roli, jaką odgrywa świadomość dla działania dialektyki. Bez tej jej funkcji abstrahowania, wycinania fragmentów rzeczywistości, ich nazywania oraz tworzenia z nich tożsamych przedmiotów nie będziemy mieli ruchu

sprzeczności, lecz tylko nieskończoną serią różnic. Warunkiem wszelkiej sprzeczności jest zatem performatywny charakter świadomości¹.

Fundamentalne założenie dialektyki, jakim jest powszechne zapośredniczenie wszystkiego ze wszystkim, nieograniczona wszechrelacyjność rzeczywistości (znane jako *hen kai pan*), musi zostać uzupełnione drugim założeniem o „pociętym charakterze” tej ostatniej, za które odpowiada znacząca praktyka świadomości. Za dialektyką stoi przeto szczególnie charakter świadomości, która upiera się przy tożsamościach (abstrakcjach) i wywołuje tym uporem negatywny ruch pozwalający przechodzić od tożsamesgo przedmiotu do tożsamesgo przedmiotu, czyli także od jednej postaci świadomości mającej w tym przedmiocie własną tożsamość do kolejnej. Sprzeczność zaś to tylko interwał między kolejnymi wyciętymi przez świadomość przedmiotami oraz między nią samą a tym przedmiotem, tożsamymi zawsze w samowiedzy, która sama, nawet w abstrakcyjnej formule $Ja = Ja$, jest podwojona i sprzeczna. Świadomość sama staje się w ten sposób jakby niedialektycznym warunkiem samej dialektyki. Odpowiada ona za cięcia rzeczywistości, która z natury ma raczej płynny, relacyjny charakter.

To jednak, co do tej pory zostało powiedziane, sugerować może, że dialektyka, dokonując się tylko w interwale między postaciami świadomości, dotyczy wyłącznie struktur myślenia. Nie jest wszakże tak, że w ramach logiki przedmiotu występuje nieskończone zróżnicowanie i czysta nietożsamość objawiająca się pod postacią negatywnego ruchu abstrakcji, którymi operuje myśląca świadomość. Ta myśląca świadomość – i to jest ważne założenie Hegłowskiej filozofii – jest częścią tej rzeczywistości. W świadomości, która odnosi się do świata przedmiotowego, ów świat sam zwraca się ku sobie pod postacią swego wycinka, reprezentuje siebie pod postacią jakiegoś wykrojonego fragmentu.

Patrząc na to z punktu widzenia relacji między *Fenomenologią ducha* a *Nauką Logiki* można powiedzieć, że o ile pierwsza z tych książek ma dotyczyć samego ruchu świadomości myślącej jakiś przedmiot, druga

1 Wójcik przyznaje wprawdzie, że to „sprzeczność w myśleniu pociąga za sobą sprzeczność w byciu” (79), i wspomina o performatywnym charakterze sprzeczności (81), w całej rozprawie sprzeczność występuje jednak raczej jako zasada występująca na różnych poziomach i w różnych regionach rzeczywistości. Pisze on: „Sprzeczność dla Hegła nie ogranicza się tylko do logiki (...), stąd cały byt zarówno naturalny, jak i społeczny (...) naznaczony jest antagonizmami”. W tym sensie formalna zasada należąca do metafizyki *universalis* rozlewa się po równo na całą metafizykę *specialis*. Tymczasem chodziłoby o to, żeby dostrzec, że Hegłowski projekt podważa właśnie ów podział, a formalna zasada metafizyki *universalis* wypływa z niemożliwości uprawiania tradycyjnej metafizyki *specialis* właśnie za sprawą performatywności samej świadomości.

zaś samego przedmiotu (który na koniec okazuje się samą myślą), o tyle nie jesteśmy w stanie nigdy powiedzieć, po której stronie jesteśmy. Po stronie świadomości myślącej przedmiot mamy zarazem przedmiotową logikę jego własnego rozwoju (*Fenomenologia* jest wówczas traktowana jako szczególny przykład zastosowania ogólnych struktur logicznych), a po stronie logiki przedmiotu mamy stale myślącą go świadomość. Jak piszą Comay i Ruda (2018, 46), autorzy skądinąd Wójcickowi bliscy, fenomenologia i logika stale są ze sobą skontaminowane, ale i wiecznie rozdzielone. Chociaż *Nauka Logika* ma reprezentować sam nieprzerwany i bezcelowy ruch wyzwolony spod ograniczeń świadomości, to myślenie jako bezpodmiotowy ruch samej rzeczywistości jest tylko fantazją o takim ruchu bez ograniczenia nakładanego na nią przez świadomość. Jakoż to po stronie przedmiotu i jego logiki pojawia się świadomość jako abstrakcja tego przedmiotu dokonana na nim samym. Można więc powiedzieć, że pod postacią świadomości przedmiot sam dokonuje na sobie „cięć”. A jest to związane z materialnością tej świadomości, z tym, że jej artykulacja dokonuje się zawsze w warunkach, które nakładają na nią ograniczenie. Te warunki to jednak przecież sam przedmiot, z którego świadomość ta zdaje sprawę.

Zaraz przyjrzymy się konsekwencjom tych ustaleń na przykładzie szczególnego przedmiotu, jakim jest Hegłowska nowoczesna etyczność, owa *Sittlichkeit*, ujęta w krytycznej rekonstrukcji Wójcicka. Przy czym od razu zwróćmy uwagę na to, że przy całym ogromie włożonej pracy autor zaniechał dyskusji nad statusem *Zasad filozofii prawa*. Zadowolili się samym stwierdzeniem, że są one pisane według modelu *Logiki* (428), pomijawszy, przy założeniu o ich homologiczności, relację ich obu (czy nie-relację, jak chcą Comay i Ruda) do *Fenomenologii*.

Wskutek tego Wójcik koncentruje się na wydobywaniu logiki przedmiotowości społecznej z ograniczeń myślenia tej przedmiotowości nałożonych przez uwikłaną w nią świadomość Hegła, ale lekceważy i uchyla kwestię istotnego wkładu samego tego świadomego myślenia w logikę przedmiotu. Następnie wyrzeka się refleksyjnego zwrotu eksplikującego uwikłania w przedmiotowość własnej świadomości, mającej za swój przedmiot wybrane aspekty filozofii Hegła. Ma to swoje konsekwencje dla właściwego zrozumienia podwójnego sensu radykalizmu myśli Hegła – radykalizmu w sensie wywrotowości i radykalizmu jako spekulatywnej bezkompromisowości. Wójcik chce utożsamić pierwsze z drugim, co kończy się iluzją polegającą na tym, że pojednanie ze sprzecznością może być jakimś stanem świadomości, który za swój przedmiot ma sprzeczność. Jest to iluzja, bo – jak powiedzieliśmy – sprzeczność nie może być przedmiotem świadomości. Każda dana treść będzie z góry już zdyskredyto-

wana przez taką protekcyjną świadomość, odzégnującą się od zanurzenia w przedmiocie i odnalezienia zagwarantowanej przez niego własnej tożsamości. Dlatego twierdzą, że właściwe i zgodne z Heglowską filozofią ujęcie relacji między wywrotowością a spekulatywnym radykalizmem polega na ujęciu ich koniecznej sprzeczności. Działanie tej sprzeczności widać wyraźnie na przykładzie *Zasad filozofii prawa*, w których Hegel sam uwikłany jest w sprzeczność między własnym projektem politycznym a tym, że radykalna spekulacja powinna każdy reformatorski czy rewolucyjny zapal zgasić i obrócić na nice.

Czym są sprzeczności nowoczesne?

Wójcika interesuje przede wszystkim Heglowiska filozofia społeczna, która nosi znamię ontologicznej sprzeczności. To w tym przedmiocie badania widać ograniczenia pochodzące z odrzucenia przez Wójcika dyskusji o relacji między myśleniem przedmiotu a tym przedmiotem.

Najbardziej aktualną lekcją, jaką można, wedle autora *Wojny i motłochu*, wydobyć z filozofii Hegla, jest diagnoza sprzecznej logiki podmiotowego samo-ustanawiania się nowoczesności, która wyraża się przede wszystkim w niemożliwych do zażegnania konfliktach wojennych oraz – także nieprzewidywalnej – sprzeczności między akumulacją i koncentracją bogactwa z jednej strony a powszechną pauperyzacją z drugiej.

Ponadto warunkiem podmiotowego samo-ustanawiania nowoczesności jest artykulacja, samo-prezentacja w formie filozoficznej tego, co ustanowione. Sama ta prezentacja także skazana jest na porażkę, sprzeniewierzenie się własnym zasadom, o ile ma wyrazić sprzeczność tego, czego jest prezentacją – etyczności nowoczesnej.

Dlaczego jednak tytułowe wojna i motłoch miałyby być traktowane jako sprzeczności? Dlaczego te zjawiska dowodzą, że nowoczesność jest sobą i nie jest sobą, że przysługuje jej jakieś określenie i zarazem jej nie przysługuje? Pytaniu temu nadajmy formę spekulatywną: co trzeba założyć, żeby wojna i motłoch były takimi określeniami nowoczesności, które przeczą jej fundamentalnym założeniom?

Bezpośrednio dana w książce odpowiedź na to pytanie brzmi: motłoch, będąc wytworem nowoczesnego społeczeństwa, ze strukturalnych powodów musi zostać wykluczony z rynku pracy, chociaż uczestnictwo w nim jest warunkiem nowoczesnego uspołecznienia. Motłoch jest więc przez nowoczesność uspołeczniiony, nie będąc przez nią uspołeczniiony, a nowoczesne społeczeństwo wyraża się w motłochu w taki sposób, że zaprzecza swojej istocie. Wojna z kolei to eksternalizacja tej

Najbardziej aktualną lekcją, jaką można, wedle autora *Wojny i motłochu*, wydobyć z filozofii Hegla, jest diagnoza sprzecznej logiki podmiotowego samo-ustanawiania się nowoczesności, która wyraża się przede wszystkim w niemożliwych do zażegnania konfliktach wojennych oraz sprzeczności między akumulacją i koncentracją bogactwa z jednej strony a powszechną pauperyzacją z drugiej.

wewnętrznej sprzeczności. Jako taka, w stosunku do sprzeczności, którą jest motłoch, ma niejako wtórny i podrzędny status. Nie będzie przeto dalej przedmiotem niniejszych rozważań, ważniejsze bowiem jest to, że aby wziąć motłoch za sprzeczność nowoczesnego państwa, musimy zacząć od tego, co sam Hegel miał na myśli – to w jego świadomych zamiarach znajdujemy przecież sformułowanie owych warunków, które zostają następnie zakwestionowane w swoich spekulatywnie wyprowadzonych konsekwencjach.

Wydaje się więc, że tym czymś, co ustanawia warunki rozumienia nowoczesnego społeczeństwa, jest projekt polityczny samego Hegla. Filozof ten miał bowiem nadzieję, że nowoczesne państwo będzie w stanie pogodzić ogólną etyczność (*Sittlichkeit*) z zasadą wolnej szczególowości – prawem jednostki do samostanowienia. Ta pierwsza, wedle zamysłu filozofa, nie miała być, jak kiedyś, źródłem opresji. Przeciwnie, chodziło o możliwość uczestnictwa w substancji życia wspólnotowego zgodnego z jednostkową wolnością i swobodą wyboru. Co więcej, ogólne normy regulujące życie społeczne miały się odnosić do jednostek nie w abstrakcyjny i alienujący od całości sposób. Abstrakcyjna ogólność prawa pogłębia bowiem atomizację społeczną i czyni jednostki odseparowanymi od całości społecznej, pozostawiając im za ostateczny punkt odniesienia strzeżoną prywatną własność i jej rynkową wymianę. Celem więc było odnalezienie takiego modelu wspólnotowości, która będzie służyła integracji społecznej, ale w sposób nieopresyjny – taki, który pozwala wolnej jednostce na utożsamienie się z ogólnością.

Sprzeczność między zasadą partykularyzmu a ogólnymi normami, które mają jednostkę zakorzeniać, miała być zażegnana przez rozumne instytucje. Kluczowe jest tutaj powiązanie zbudowane między abstrakcyjnym prawem, dla którego modelem jest Kodeks Napoleona, a egoistycznymi interesami ekonomicznymi – tym zapośredniczeniem są instytucje wzorowane na branżowych ciałach niemieckich *hometowns*: korporacje, przedstawicielstwo stanowe, szeroko rozumiana służba publiczna. Te pochodzące jeszcze ze średniowiecza organizacje w nowoczesności zyskują nowy charakter, stają się terminem, który treściowo ma określać, czym jest integracja społeczna spełniająca wymogi rozumu. Są one jednak w tym samym stopniu pomostem między brzegiem egoistycznej wymiany rynkowej a brzegiem abstrakcyjnego prawa, co klinem niepozwalającym na to, by się one ze sobą bezpośrednio spotkały. Mają być sferą legitymizowania zasad rynkowych interakcji jako etycznych, lecz także okiełznywania wyzwolonej przez nie dynamiki kapitalizmu oraz sposobem podporządkowywania ich wyższym etycznym ideałom.

Optykę faworyzującą ów legitymizacyjny aspekt reprezentuje chociażby – krytykowany za to przez Wójcika – Marek Siemek (1998, 100). Twierdzi on, że wszelka próba nadania owym instytucjom nierynkowego pojęcia etyczności kończy się katastrofą wyniszczających życie społeczne moralnych konfliktów. Problem z tą optyką nie jest jednak taki, że Siemek usiłuje Hegłowską filozofię polityczną dopasować do swych politycznych celów. Godzi się jedynie na to, by owe instytucje o tyle korygowały działania rynku, o ile immanentna mu dynamika rozwoju stwarza zagrożenie dla niego samego. Tym samym niejawnie zakłada jakieś etyczne kryteria identyfikacji tego stanu zagrożenia.

Tymczasem dla samego Hegla poprzez uczestnictwo w życiu publicznych instytucji jednostka przechodzi „trening ogólności”, zaczyna pojmować, że w jej prywatnym interesie jest nie tylko zajmowanie się nim samym, ale też gotowość do poświęceń na rzecz tego, co ogólne. Wójcik słusznie podnosi więc przeciwko Siemkowi, że Hegel nie chce dopuścić do zlania się etyczności ze sferą działań rynkowych i stara się zaproponować etyczność wobec nich alternatywną, wyższą, bardziej szczytną i szlachetną. Przy czym robi to jako świadomy podmiot, podmiot usiłujący zażegnać sprzeczności istniejące w nowoczesności w jakiejś tożsamości. Czy udaje mu się ją jednak spekulatywnie uprawomocnić?

Wydaje się, że właśnie tutaj ponosi symptomatyczną porażkę – porażkę ściśle związaną z tym, że istnieje on w nowoczesnym społeczeństwie jako świadomość usytuowana w jego konkretnym miejscu. Rozumne instytucje nie mają być, jeżeli godzimy się z założeniami dialektyki, jakimś z zewnątrz przyniesionym projektem ogólnego dobra, ale refleksyjnym odbiciem tego, co jest – tego, że sama sfera działań ekonomicznych wytwarza to, co ogólne – bogactwo narodów; i ma ogólność za swoją podstawę – działania ekonomiczne zakładają istnienie państw, są więc od razu polityczne. To, co ma być warunkiem podnoszenia tego, co szczegółowe, na poziom ogólności, jest samo warunkiem tego, co szczegółowe. Ale z tego samego powodu próby rozwiązywania problemu atomizmu rynkowego są właśnie podstawą jego tworzenia, dlatego równie dobrze można dowodzić, że etyczność jako waloryzacja wspólnotowości u Hegla jest właśnie etycznością jako rozpadaniem się wspólnotowości (dezintegracją, atomizacją) (Žižek 2013, 242). Porządek normatywnego projektu, któremu Hegel sprzyjał (modernizacja Niemiec poprzez ciała zapośredniczające, trzecia droga między abstrakcyjno-prawną atomizacją a partykularyzmem czy to ekonomicznym, czy lokalnym), jest niemożliwy do wyrażenia w ramach bezkompromisowej spekulacji, która ostatecznie w projektowanym kształcie zmiany zmuszona jest do odsłaniania tylko tego, co ma być przez ten projekt zmie-

niane. Dialektyka jest właśnie szkołą znoszenia wszelkich narzucanych z zewnątrz ideałów zmiany społecznej przez wykazywanie ich zależności od rzeczywistości, która ma zostać zmieniona. W związku z tym wszelki projekt zmiany bierze w łeb, a Hegel jako zwolennik programu politycznego przeobraża się w kogoś, kto głosi, że filozofia przychodzi zawsze za późno i ma tylko uchwycić własną epokę w porze jej zmiernictwa.

To tutaj właśnie natrafiamy na kluczową sprzeczność, porażkę Hegla. Polega ona przede wszystkim na tym, że głosząc, iż filozofia powinna być pisana z perspektywy końca epoki i wyzbyta ambicji jej rewolucjonizowania czy choćby reformowania, sam takiej ambicji ulega. Jako człowiek *Bildung*, człowiek wysokiej kultury, wierzący w powszechno-emancypacyjną rolę nierynkowej działalności uniwersytetu, nie chce się on pogodzić z tym, że etyczność nowoczesna nie musi nadbudowywać etosu *citoyen*, etosu zaangażowanego w sprawy publiczne i gotowego na poświęcenia dla ogółu obywatela, nad etosem *bourgeois*, gdyż są one po prostu ze sobą tożsame. Zadaniem filozofii jest wyzbycie się takich ideałów i jedynie zarejestrowanie własnych podstaw jej powstawania.

Tutaj wszelako można postawić pytanie, czy te podstawy to warunki możliwości powstania filozoficznej reprezentacji epoki, czy jej przyczyna dostateczna. Dopiero właściwe ujęcie tej kwestii pozwala dostrzec, że sprzeczność myśli Hegla jest sprzecznością ontologiczną. To znaczy, że Hegel nie tylko sprzeniewierzając się własnej dialektyce przedmiotu, marzy o jego reformie, ale też właśnie o niej marząc, wprowadza w ten przedmiot sprzeczność i tym samym samą dialektykę, która przejawia się dla niego, jak gdyby była poza sferą przejawiania się.

Gdybyśmy bowiem widzieli w filozoficznej reprezentacji stanu rzeczywistości społecznej jej odbicie, które może się pojawić, ale nie musi, to systemowa filozofia społeczna Hegla zaprezentowana w *Zasadach filozofii prawa* nic nie wносиłaby do samej rzeczywistości społecznej, o której traktuje. Tę ostatnią może diagnozować, śledząc jej wewnętrzną logikę w jej niestabilności i chwiejności. Drogę tę, jak się zdaje, wybiera Wójcik. Filozofia Hegla w jego ujęciu jest diagnozą rzeczywistości, a nie czymś tę rzeczywistość kształtującym. Teza o sprzeczności w bycie i myśli jest dla niego tezą o dwóch sprzecznościach, a nie o jednej sprzeczności. Myśl odzwierciedla tu, a nie generuje sprzeczność bytu. Takie stanowisko bardziej odpowiadałoby materialistycznie pojmowanej dialektyce propagowanej na przykład przez Lukácsa, a nie Žižkowskiemu czytaniu Hegla, który sprzeciwia się traktowaniu teorii w kategoriach zwierciadła rzeczywistości, nawet naznaczonej sprzecznością. Odzwierciedlanie rzeczywistości w teorii, przekonuje Žižek, jest właśnie zawołowanym ide-

alizmem, gdyż z góry zakłada świadomość istniejącą ponad i poza poznaną rzeczywistością (Žižek 2006, 333).

Jak sądzę, jest to moment, w którym autor oddala się od istoty dialektyki; moment, w którym dialektyka i silne przekonanie o jedności sprzeczności w myśleniu ze sprzecznością w bycie Wójcika przestaje znajdować swoje zastosowanie. Otóż jeżeli mamy się go trzymać, to trzeba powiedzieć, że system filozoficzny nie jest czymś wobec bytu redundantnym. Jeżeli byt zapośredniczony jest z myśleniem, to trzeba się zgodzić, że Hegel nie tyle skorzystał z warunków możliwości opisanego systemu etyczności, ile był do tego zdeterminowany. O ile jednak system etyczności zdeterminował Hegla, żeby on ten system wyraził, o tyle system etyczności miał w swoim opisie w systemie myślowym Hegla siebie za swój własny przedmiot – odbicie. Mamy więc do czynienia nie z determinacją przyczynową, ale celową, czyli zgodną z dialektyczną strukturą podmiotowego samo-odniesienia. By posłużyć się sformułowaniem Hegla: etyczność nowoczesna stanęła w jego myśli „sobie sama na drodze”, dzięki czemu mogła się ukonstytuować jako ona.

Ten sposób samoustanowienia etyczności jest zarazem warunkiem jej wewnętrznej sprzeczności – jest to sprzeczność jako performatyw samo-prezentacji. W tej samo-prezentacji bytu w myśleniu różnice istniejące w bycie, nieskończone zapośredniczenia i zależności rozkładające każdą tożsamość na nietożsamość, „wyostrzają się do postaci sprzeczności”. To rozpadanie jednego i drugiego oraz jednego w drugim i za sprawą drugiego o tyle ma charakter dialektyczny, o ile wiąże się z praktyką dyskursywną i jej skończonym charakterem. Wypowiadanie czegoś przez świadomość zawsze jest bowiem zdane na cięcie – system filozoficzny kiedyś trzeba skończyć tworzyć, książkę oddać do publikacji, a wykład, którego jest ona podstawą, wygłosić studentom. To właśnie gwarantuje, że nietożsamość zostaje wpisana w tożsamość tożsamości i staje się sprzecznością, a nie po prostu nietożsamością czystą. I to właśnie w momencie, gdy trzeba skończyć, najlepiej widać, że sprzeczność nie jest czymś, co dotyczy struktur myślenia, ale czymś, co dotyczy bytu – przedmiotu tego myślenia. To przedmiot bowiem, o którym była mowa, kazał zamknąć usta i odłożyć pióro, nakładając na wypowiadającego ograniczenia wypowiedzenia tego systemu jako nieskończonej wielości różnic. Wypowiadanie wprowadza tym samym w świat skończoność jako warunek nieskończoności – czyli samą dialektykę.

Byt prezentujący siebie w myśli Hegla jest sobą, ale zarazem jest czymś innym. Przeto i myślenie, odbijając byt – doprowadzając do ukonstytuowania jego własnej sprzecznej tożsamości (a nie rozlanej w bezkresie różnic nietożsamości) – jest myśleniem o czymś nietożsamym

Wypowiadanie czegoś przez świadomość zawsze jest bowiem zdane na cięcie – system filozoficzny kiedyś trzeba skończyć tworzyć, książkę oddać do publikacji, a wykład, którego jest ona podstawą, wygłosić studentom. To właśnie gwarantuje, że nietożsamość zostaje wpisana w tożsamość tożsamości i staje się sprzecznością, a nie po prostu nietożsamością czystą.

Chodzi nie o paralełę między sprzecznością w bycie i w myśli, ale o jedność tej sprzeczności, o jej tożsamość. System etyczności staje się w ten sposób prezentacją dialektyki rozpadania się form myślenia o tym przedmiocie jako performatywnie rozpadającym się za sprawą tego myślenia.

i sprzecznym. Przeto wszelka diagnoza społeczna przestaje być wówczas prezentacją po prostu wewnętrznej dialektyki przedmiotu. Nawet jeżeli ów przedmiot dialektycznie ulega dezintegracji, to ma w tym swój udział świadomy podmiot myślący ów przedmiot. Świadomość Hegła usiłuje opisać dialektyczny ruch przedmiotu, jakby wyzwolonego od samej świadomości, ale zarazem musi potraktować samą tę świadomość jako część tego przedmiotu. Jest to właśnie nieprzewidywalna sprzeczność między świadomością przedmiotu a świadomością jako przedmiotem, wyrażająca się także w idei Žižkowskiej paralaksy, konceptu, przez który Wójcik czyta Hegla – perspektywa podmiotu jest tym, co dezintegruje przedmiot ontologicznie. By ująć to ściślej, chodzi nie o paralełę między sprzecznością w bycie i w myśli, ale o jedność tej sprzeczności, o jej tożsamość. System etyczności staje się w ten sposób prezentacją dialektyki rozpadania się form myślenia o tym przedmiocie jako performatywnie rozpadającym się za sprawą tego myślenia.

W pewnym sensie wypowiedzianie przedmiotu jest jednak także nieuchronną porażką filozofii dialektycznej. Gdy coś wypowiadamy, kończymy zawsze na pewnej abstrakcji – przedmiocie, którego już dalej nie daje się zapośredniczać i dekonstruować. Konieczność zakończenia jest przecież wymogiem samego przedmiotu, systemu społecznego, który nakłada na spekulatywną filozofię instytucjonalne zobowiązania. Chociaż właśnie to, że trzeba skończyć, jest zarazem jakimś otwarciem. Zakończenie jest bowiem miejscem końca dialektyki jako logiki przedmiotu i jej początkiem jako krytyki ideologii, z jaką mamy do czynienia w *Fenomenologii ducha* – to znaczy: krytyki postaci świadomości, która ma swoją prawdę i podporę swej tożsamości w tym przedmiocie. Toteż dialektyka przedmiotu jest nie do pogodzenia z formami świadomej myśli, ale ma zarazem w nich swój warunek możliwości – i odwrotnie. W istocie jedno od drugiego jest niemożliwe do oddzielenia, chociaż nie tworzą one żadnej wyższej całości. Zdaniem Comay i Rudy, dialektyka Hegłowska jako taka utrzymywana jest właśnie w nie-relacji pomiędzy wewnętrzną logiką rozwoju przedmiotu a logiką rozwoju skorelowanej z przedmiotem świadomości. Nie istnieje przy tym meta-dialektyka jednakiego ruchu obecnego w obu tych członach nie-relacji. Każda z tych stron nieustannie zanieczyszczona jest drugą, jak we wstędze Möbiusa.

Niewzięcie pod uwagę tych rozstrzygnięć, które skądinąd znane są Wójcikowi, nieprzepracowanie ich w książce ma ważne konsekwencje. Porażka Hegla polega na tym, że chce on, jako świadomy filozof, zrealizować modernizacyjny i etyczny projekt polityczny, ale bezkompromisowość jego własnej spekulatywnej metody na to nie pozwala, gdyż jedyne, na co pozwala, to ujmować to, co *się powinno* zrobić jako

jedynie postulat w ramach przedmiotu, *który jest* i którego ten, kto zgłasza takowe postulaty, jest częścią. Spekulatywne ujmowanie tego, co jest, które stale ukazuje tego nietożsamość, ograniczone jest przez to, co jest (instytucjonalne warunki uprawiania spekulacji), w taki sposób, że spekulacja gdzieś musi się zatrzymać, utknąć na jakiejś abstrakcji – fałszywej tożsamości przedmiotu, który w przypadku filozofii politycznej staje się stawką politycznej inwestycji filozofa.

Czy motłoch naprawdę jest sprzecznością?

Teraz możemy przejść do tego, jak się ma przedmiot inwestycji Hegla do przedmiotu, w który decyduje się inwestować Wójcik. W *Zasadach filozofii prawa* tym przedmiotem Hegla jest wieńczące je państwo jako konkretna rzeczywistość ogólnego pojęcia wolności, przedmiotu całej rozprawy. Państwo zawiera w sobie ekonomiczny system potrzeb i pracy, w którym uczestnictwo jest niezbędnym warunkiem powszechnego społecznienia w nowoczesności. Ten system jednak zawodzi, gdyż jego wewnętrzna, jak to się mówi, dialektyka (tj. gospodarka kapitalistyczna) prowadzi do powstawania motłochu – ubogich bezrobotnych, którzy nie tyle nie chcą skorzystać z nowoczesnego społecznienia, ile będąc jego produktem, nie znajdują w jego ramach warunków realizacji podstawowej zasady tego społecznienia – pracy zarobkowej. Motłoch jest nowoczesny i nienowoczesny zarazem, jego reprezentanci nie mogą przejść koniecznej ścieżki warunkującej nowoczesne społecznienie – nie z własnej woli, ale z koniecznej dynamiki akumulacji i alokacji bogactwa kapitalistycznego. Motłoch tak rozumiany jest nieodłączną częścią systemu potrzeb i jako taki jest warunkiem istnienia samego państwa. Wójcik wyciąga tu konsekwencje ze świadomych stwierdzeń Hegla i uzyskuje nieświadomą sprzeczność etyczności tego państwa – ufundowane w ten sposób, samo jest motłochem. Przy czym jest w nim sobą na sposób niebycia sobą, gdyż motłoch sprzeniewierza się ogólności zasady społecznienia, które świadczyć miało tym, że jest ono konkretnym istnieniem wolności. Motłoch staje się więc resztką oddzielającą państwo od samego siebie i jako taki jest tego państwa sprzeczną tożsamością. Jest to konsekwencja, której – wedle słów Wójcika – poniechał Hegel, zbyt przywiązany do swego modernizacyjnego projektu. Konsekwencję tę wyciąga Wójcik – przywiązany z kolei do swojego projektu filozoficznego. Motłoch jest jego przedmiotem – znakiem nieprzezwycięzalnej ontologicznej sprzeczności, której nie można przejednać.

Wójcik idzie tu drogą Franka Rudy, który zwrócił uwagę na to, iż Hegel ukazuje zawodność wszelkich prób zintegrowania motłochu z państwem. Wysiłki te będą albo nieefektywne i podważą podstawy istnienia państwa, albo sprzeniewierzą się jego zasadom. Wśród tych sposobów integracji motłochu z państwem istnieje jednak jeden, który wydaje się niewystarczająco spekulatywnie rozwinięty. Hegel twierdził był, że gdyby motłoch znalazł zatrudnienie, rychło doprowadziłoby to do kryzysu nadprodukcji. Pomijając nawet to, że kapitalizm jest systemem, który właśnie w kryzysach znajduje źródło swego własnego umocnienia, że dzięki kryzysom wynajduje on sposoby akceleracji akumulacji, to można mieć uzasadnione wątpliwości co do potraktowania tej aporii jako ostatecznej i nieprzewycięzalnej w ramach dialektyki. Pytanie bowiem, czy motłoch, robiąc to, co robi na co dzień, naprawdę nie pracuje. Jego reprezentanci oddają się przecież rozmaitym praktykom, które przy odpowiednim rozwinięciu spekulatywnej definicji pracy mogą się w niej mieścić. Praca w nowoczesności jest tym, co zapośrednicza prywatną potrzebę własną z potrzebą cudzą. W tym sensie nawet motłoch żebrzący, zaspokajając potrzebę moralną jałmużników, legitymizuje swoje prawo do otrzymanych w ten sposób pieniędzy. Podobnie można wskazać, że tradycyjny system pracy najemnej swoją rynkową efektywność zawdzięcza aktywności także tzw. armii bezrobotnych, aktywności podsycanej i stymulowanej zarówno przez rozmaite instytucje publiczne, jak i przez wymogi samego rynku². Jak widać, przy odpowiednim zuniwersalizowaniu pojęcia pracy podstawowa reguła uspołecznienia stosuje się do motłochu. Wójcik odrzuca tę możliwość, wskazując, że Hegel przywiązany do protestanckiego etosu pracy nie mógł dostrzec w żebractwie działalności upodmiatawiającej. W tym przypadku powołał się jednak na świadomość Hegla, by zaniechać wyprowadzenia z jego świadomych rozstrzygnięć ich dialektycznych i nieświadomych konsekwencji. Świadomy opór Hegla, by odmówić temu, co nie mieści się w tradycyjnym pojęciu pracy, takiego statusu, stał się podporą świadomego przekonania Wójcika, że motłoch naprawdę jest częścią społeczeństwa podważającą porządek rynkowy, a nie – że jest wobec niego funkcjonalny.

Można by co prawda wskazać, że praca, o jakiej mówimy w przypadku motłochu, nie zostaje zapośredniczona przez zinstytucjonalizowane formy dystrybucji uznania, jakimi są w Hegłowskim systemie korporacje i stowarzyszenia zawodowe oraz system stanowy. Wówczas jednak

2 Za zwrócenie uwagi na niebezpośrednio rynkowy, ale jednak podporządkowany kapitalistycznej akumulacji charakter takich praktyk jak aktywne poszukiwanie zatrudnienia, dziękuję Łukaszowi Mollowi.

pytanie polityczne nie dotyczy po prostu tego, czy motłoch jest sprzecznością nowoczesnej etyczności przez bezpośrednie sprzeniewierzenie się ogólnej zasadzie uspołecznienia, ale czy możliwa jest polityczna rehabilitacja jego praktyk i włączenia ich w uzupełniającą rynek strukturę uznania. Być może warunkiem rehabilitacji tych praktyk jest rozmontowanie rynkowych relacji, ale aby tę kwestię rozstrzygnąć, trzeba zdialektyzować figurę motłochu, to znaczy nie zatrzymywać się na bezpośrednich stwierdzeniach Hegla i nie szukać w nich legitymizacji własnych nadziei na polityczną emancypację – emancypację, której warunkiem staje się motłoch jako tożsamy, tj. niedialektyzowany przedmiot dla świadomości Wójcika – tożsamy znak nowoczesnej sprzeczności. Można tu odnieść wrażenie, że Wójcik, namawiając do pojednania ze sprzecznością, z jakiegoś powodu nie chce się pojednać z jej występowaniem pod postacią motłochu i liczy na jego dziejową misję. Ale w ten sposób udziela mu raczej statusu tożsamości, z którą jest pojednany, gdyż jest to sposób na podtrzymanie jego własnej tożsamości, kogoś, kto chce wyrazić krytykę sprzecznej nowoczesności i przewidywać jej kres³.

Polityczność sprzeczności

To powiedziawszy, możemy przejść do analizy pytania, w jakim stopniu i czy w ogóle książka Wójcika jest polityczna. Kwestię tę podnosi Łukasz Moll (2022), stawiając ciekawy zarzut, że tej teoretycznej konstrukcji brakuje konfrontacji z obecnymi walkami społecznymi, zwłaszcza tymi, które wydają się pasować do „polityki motłochu”. Przekonuje on, że książka bez tej próby, chociaż wartościowa teoretycznie, nie daje tego, co obiecuje; chociaż jest przezroczem, przez które możemy przyglądać się współczesności, pozostaje w tej funkcji czystą, niewykorzystaną możliwością. Oczywiście odpowiedź autora mogłaby brzmieć: „Owszem, chciałem zajmować się filozofią Hegla i jedynie wydobyć z niego formę do możliwej analizy, resztę zostawiam przyszłym badaczom”. Jakkolwiek niewykorzystanie pewnych możliwości może być zawsze potraktowane

3 Obok motłochu takim abstrakcyjnym przedmiotem, który nie ulega dialektyzacji, jest dla Wójcika klimat. Wójcik w nadchodzącej katastrofie klimatycznej widzi naturalną i nieprzezwyciężalną granicę rozwoju kapitalizmu. Jest to o tyle niehegłowska perspektywa, że taka granica powinna w jej ramach zostać zapośredniczona przez antagonizm społeczny. W konsekwencji musielibyśmy powiedzieć, że katastrofa klimatyczna nie jest źródłem żadnego uniwersalnego interesu ludzkiego, ponieważ z punktu widzenia tego antagonizmu dla mas ludzi jest już faktem, dla garstki najbogatszych zaś nie nadejdzie nigdy.

jako stanowisko polityczne – książka Wójcika, pozbawiona zaangażowania we współczesne walki, jako teoria bez zastosowania może stanowić przykład kwietyzmu – to nie w tym rzecz, czy z tej sposobności *należało i powinno się było* skorzystać, czy też bez ujemy dla naukowego warsztatu lub etycznego celu można tu sobie pozwolić na poniechanie tego zadania. Krytyka Molla, oparta na niewykorzystanej możliwości, jest, mówiąc językiem Hegła, krytyką moralną, a nie spekulatywną i filozoficzną. Opiera się na założeniu, że przy danych warunkach coś *powinno* zostać zrobione, a nie zostało. Tymczasem krytyka spekulatywna będzie czytała to, co się pojawiło lub nie, jako koniczność.

Rzecz w tym, że właśnie czystość formy teoretycznej, która w kolejnym kroku ma zostać zaaplikowana do rzeczywistości, jest czymś, co nie może mieć rewolucyjnego charakteru w tym znaczeniu, w jakim oczekuje tego Moll. Hegłowska rewolucyjność nie polega na tym, że chce on przeprowadzić rewolucję, ale na tym, że pisząc, usiłuje zapośredniczyć o tę rzeczywistość wszelkie miary dla politycznego radykalizmu oraz kryteria sprzeciwu wobec rzeczywistości i w ten sposób znosi także własną pozycję i pozycję dla artykulacji wszelkich możliwych krytyk. To oczywiście zawsze jest skazane na porażkę, gdyż warunkiem znoszenia wszystkich bezpośredniości i abstrakcji jest zawsze jakaś abstrakcja, od której ruch znoszenia się zaczyna i na której ruch ten się kończy, gdy trzeba skończyć pisać dzieło.

Z tego samego powodu motłoch w książce Wójcika jest nie punktem rzeczywistej transformacji państwa, lecz przedmiotem dla świadomości podmiotu piszącego, w którym ma on swoje oparcie i dzięki któremu podtrzymuje on swoją zewnętrzną wobec rzeczywistości społecznej, o której pisze. I to tę zewnętrzną właśnie krytykuje Moll – polityczne niezaangażowanie historyka filozofii w aktualne walki. Zarzut ten słuszny jest tylko częściowo, albowiem warunkiem jego postawienia jest nieprzepracowanie relacji między dialektyką świadomości filozofa a dialektyką przedmiotu filozofii. Jednakże przepracowanie tego warunku nie prowadzi po prostu do wykorzystania spekulacyjnej teorii do analizy, ale do spekulatywnego zakwestionowania własnej inwestycji w przedmiot, który podtrzymuje tę teorię jako ramę do potencjalnego politycznego wykorzystania.

Forma świadomości gotowa na transformację, jakiej domaga się Moll, gotowa będzie także na zniesienie swego przedmiotu – motłochu. Polityczność książki Wójcika ponosi więc porażkę, jednak nie dlatego, że autor nie wykorzystuje danej możliwości i nie daje satysfakcji swym rewolucyjnym czytelnikom w postaci prezentacji zastosowania swej teoretycznej aparatury do analizy współczesności, ale ponieważ właśnie

teorię od praktyki oddziela tutaj tożsamość przedmiotu, wokół którego ta teoria jest ukonstytuowana jako teoria.

Można wszelako powiedzieć, że ta porażka jest także sukcesem, choć nieświadomym. Wyciągnięcie krańcowych wyników ze spotkania motłochu i filozofii spekulatywnej, jedyne nieustępliwie krytycznego i auto-krytycznego myślenia, chociaż nieprzeprowadzone u Wójcika do końca, doprowadza nas do punktu, w którym już widać, że motłoch jest raczej czymś podtrzymującym podmiotowość lewicowych akademików niż artykulacją negatywności w rzeczywistych walkach społecznych. To nie zarzut personalny – motłoch po prostu jest postacią fenomenologii akademika związanej z instytucjonalnymi warunkami uprawiania teorii. To sam przedmiot, jak mówiliśmy, o którym się teoretyzuje, wymusza na teorii taką jej fenomenologiczną postać, ogniskującą się na jego abstrakcyjnym wycinku. Dostrzeganie w motłochu podmiotu nie radykalnej zmiany politycznej, ale generalnej reguły, która zamyka akademika w kręgu jego abstrakcyjnych przedmiotów, może się narazić na zarzut niepraktyczności teorii, jej apolitycznego czy nawet reakcyjnego charakteru. Jest to jednak, po pierwsze, reguła zgodna z założeniami spekulacji. Po drugie spekulacja ta, odzegnując się w ten sposób od wynajdywania ram, wedle których rzeczywistość ma być rewolucyjnie przekształcana, w istocie tę, naznaczoną przez siebie sprzecznością rzeczywistość, puszcza wolno i pozwala jej zdeintegrować się po swojemu. Nie jest to więc dezintegracja zgodna z przewidywaniami spekulatywnego filozofa. On sam, pozostając zamknięty w rzeczywistości własnej praktyki, zamiast pytać „co robić?”, może jedynie pytać o to, co, udzielając rozmaitych odpowiedzi na to pytanie, chcąc nie chcąc, robił. A robił i robi zawsze coś innego, niż zamierzał.

Przygotowując spekulatywną książkę o motłochu Wójcik być może właśnie zamknął drogę do potraktowania motłochu jako podmiotu politycznej zmiany, lecz otworzył jakąś nową drogę. Zaczyna się ona nie tam, gdzie będziemy poszukiwać aktualnych walk motłochu, ale gdzie – puszczając te walki wolno – poszukamy w nich nowych określeń pobudzających filozoficzne myślenie.

Wykaz literatury

- Comay, Rebecca, i Ruda, Frank. 2018. *The Dash: The Other Side of Absolute Knowing*. Cambridge–London: The MIT Press.
- Moll, Łukasz. 2022. *Co ukrywa przed nami Bartosz Wójcik, gdy odkrywa*

- sekrety Hegla?* <https://www.praktykateoretyczna.pl/artykuly/co-ukrywa-przed-nami-bartosz-wojcik-gdy-odkrywa-sekrety-hegla/>
- Siemek, Marek J. 1998. *Prawo etyczności i etyczność prawa. W Hegel i filozofia*. Warszawa.
- Wojcik, Bartosz. 2022. *Wojna i motłoch. Sprzeczności nowoczesne w filozofii Hegla*. Kraków–Warszawa: Universitas, Instytut Studiów Politycznych PAN.
- Žižek, Slavoj. 2006. *Rewolucja u bram. Pisma Lenina z roku 1917*. Tłum. Julian Kutyła. Kraków: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Žižek, Slavoj. 2013. *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London: Verso.

STANISŁAW CHANKOWSKI – 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*.

Dane adresowe:

Instytut Filozofii i Socjologii
Polskiej Akademii Nauk
00-330 Warszawa
ul. Nowy Świat 72
email: staschankowski@gmail.com

Cytowanie:

Chankowski, Stanisław. 2023. „Sprzeczności jednania się ze sprzecznością. Recenzja książki *Wojna i motłoch. Sprzeczności nowoczesne w filozofii Hegla* Bartosza Wójcika”. *Praktyka Teoretyczna* 2(48): 197–217.

DOI: 10.19195/prt.2023.2.7

Author: Stanisław Chankowski

Title: Contradictions of the reconciliation with contradiction

Abstract: The essay is a review of Bartosz Wojcik's book titled *Wojna i Motłoch. Sprzeczności nowoczesne w filozofii Hegla*. Firstly, it presents the theoretical frame, which Wojcik uses to interpret Hegelian thought. The argument reveals some inconsistencies in the application of this framework as well as insufficient elaboration of its premises. In addition to a speculative exercise binding together the a) dialectical principle of identity and non-identity with b) what is conscious and unconscious in Hegel's thought, and c) with the logic of the object (*Logic*) versus the logic of consciousness (*Phenomenology*), the question of the practical potential of both Hegel's theory and its interpretation is addressed. In spite of some objections that can be addressed to the author of the book in this regard, any failures of his theoretical approach should be regarded as unconscious triumphs. Wojcik's main idea on the reading of Hegel is so inspiring and convincing that it makes it impossible not to apply it to its author himself. And this is the best evidence of the merits of the reviewed book.

Keywords: consciousness, contradiction, dialectics, Hegel, identity and non-identity, Unconsciousness