

prof. dr hab. Wojciech Kaute

Bielsko-Biała 21 12 2021

em. prof. Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

em. prof. Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach

Wyższa Szkoła Ekonomiczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej

Recenzja pracy doktorskiej magistra Bartosza Wójcika

Bellatrix Minerva. Wojna i polityka w filozofii Hegla

Recenzowana praca jest niezwykle obszerna. Jest ona taka nie tylko ze względu na jej objętość (ponad 600 stron), ale także z racji merytorycznych, wielości zawartej w niej wątków. Jak wskazuje tytuł (pomijając jego pierwszą część, która ma charakter literacki i metaforyczny, co do której recenzent nie ma zdania) jest ona o wojnie i polityce w filozofii Hegla. Autor nie wdaje się w swoich rozważaniach w szczegółową analizę pojęcia „polityki”, „polityczności”, „polis”. Moim zdaniem całkowicie słusznie; cały tekst zaświadcza o tym, iż jest tu mowa o polityce. Głównym problemem jest wojna; stan - z definicji - przeciwstawny każdorazowemu *status quo*; pokojowi... W kontekście lektury całokształtu tego - jak się rzekło - obszernego - tekstu czytelnik wszak staje wobec takiego oto dylematu: czy ten tekst trzeba rozumieć jako rekonstrukcję filozofii Hegla *in toto*, w której to filozofii wojna jest tylko jedną z części składowych tej pierwszej; czy też jako stanowisko Hegla wobec wojen, jakie wówczas toczyły się w jego epoce (w tym wojen związanych z Niemcami); czy też myśl Hegla, to tyle, co rozważania o Niemcach, niemieckości i ich miejscu (a właściwie jego braku) w nowożytnej i nowoczesnej Europie (o czym traktują obszerne fragmenty pracy); czy też o wojnie, rozumianej jako towarzyszącym człowiekowi od zawsze fenomenem ludzkiego „ducha” (gdzie Niemcy, Europa, nowożytność, są tylko pretekstem do tej analizy). Moja odpowiedź na to pytanie jest następująca: recenzowany tekst jest o tym wszystkim... Jest o tym wszystkim **jednocześnie**... Brzmi to może dziwnie; ale to nie dziwi. Ma to, jak sądzę, związek z samą manierą, stylem Heglowskiego myślenia. Całokształt Heglowskiego myślenia określa **dialektyka; dialektyka „ducha”**. Hegla można czytać **tylko po Heglowsku**. W przeciwnym przypadku umyka nam istota jego dzieła; treść jego przesłania (niezależnie od stosunku do tego przesłania). Wszystko jest tu o polityce... Jest bowiem tak, iż - jak pisze autor - „nie istnieje nie-polityczna lektura Hegla” (s. 21). I wszystko jest tu o filozofii... Tytułowa „wojna” jest częścią składową Heglowskiej „spekulacji”; jest jej częścią składową; i jednocześnie - znowu po Heglowsku - jej istotą... I w taką manierę wpisuje się refleksja autora, jego - jak to sam określa - „nawigowanie” (s. 327).

Na początku kilka słów na temat spisu treści. Jest on niezwykle drobiazgowy; jego konstrukcja jest logiczna; i dobrze zapowiada to, co będzie zawarte w tekście. Zapowiada to jednak w sposób dość intrygujący. Otóż, po pierwsze, mowa w nim o „Wstępie” (tak te partie spisu treści autor określa), który będzie liczył ok. 70 stron. Podobnie będzie z „Zakończeniem”; ok. 40 stron. Można by powiedzieć, że tak szeroko zakrojony „Wstęp” i „Zakończenie”, to gotowe rozdziały. Nie mam nic przeciwko temu, choć nie podzielam takiej organizacji tekstu. Po drugie, w omawianym tu spisie autor wprowadza oryginalną metodę tytułowania rozdziałów, a przede wszystkim, podrozdziałów. Tytuły, o jakich mowa, zawierają w wielu przypadkach cytaty, czy znane *bon moty*. Tu jednak mam pewien zarzut wobec autora. Niektóre nie zawierają cudzysłowów. Najbardziej zaskakuje słowo: resztką - bez cudzysłowu. Nie wiem, czy jest to pojęcie Derridy, Deleuza, Žižka, czy samego autora. A pojęcie to, jak się okaże w tekście pracy, będzie miało znaczenie węzłowe. Podobnie jest ze słowami: wieczny pokój; (wojownicy) ogólności; szary świt filozofii; nowoczesna rodzina nuklearna; czy (T.II, III, 3) wojna czyli ostateczne rozwiązanie - co brzmi dwuznacznie; no i - przede wszystkim - motloch... Autor niektóre podpunkty tytułuje wciągając się przez cały rozdział jedną sekwencją: T. II, III punkt 1. „Nowoczesne państwo wolności”... punkt 2. „...z jego rozumnymi instytucjami”... punkt 3... „i ślepą plamką”. To jest akurat sympatyczne; choć nie-typowe... Nie jest dla mnie także jasne kryterium wyodrębnienia w spisie treści tomu I i tomu II; chodzi mi, rzecz jasna, o stronę merytoryczną - a nie redakcyjną - tego podziału... Spis jest napisany barwnie, wzbudzając zaciekawienie; jednocześnie, powiedziałbym, zbyt barwnie, zbyt metaforycznie, co skutkuje ewidentnie widoczną dezygnacją.

Dlaczego Hegel? Dla przedstawianej tu pracy, kwestią fundamentalną jest - jak deklaruje autor, „dyskusja o ekonomii społeczeństwa obywatelskiego” (s. 30). Brzmi to niewinnie. Autor tę problematykę wszak osadza w kontekście szeroko rozumianego „ducha” kultury. Idzie tu o to, co tradycyjnie określa się jako czas nowożytnego „przełomu”; o jego konsekwencje dla kultury i cywilizacji, ze współczesnością włącznie. Jego punktem początkowym jest kartezjańskie *cogito*. Jak zauważa autor rozprawy, „w nowoczesności panuje [...] samoświadomy podmiot wynaleziony przez Lutra a skonceptualizowany przez Kartezjusza” (s. 366). I tu tkwi źródło wszelkich antynomii, z jakimi musiała i musi się uporać nowożytna i *post*-nowożytna świadomość. Dadzą się one sprowadzić do dwóch - ściśle ze sobą związanych - pytań. Jak dojść od *Ja* do przedmiotu, realnej rzeczywistości. I po drugie, jak od *Ja* dojść do nie-*Ja*; czy w ogóle da się tu myśleć o jakiegokolwiek wspólnocie. Całokształt stanowisk, jakie powstały w odpowiedzi na te pytania, da się - przy pewnym, rzecz jasna, uproszczeniu - sprowadzić do trzech orientacji myślenia. I autor je wymienia, idąc tropem rozważań

Slavoja Žižka, który w jego rozprawie, jak deklaruje, „będzie pełnił rolę kluczowego komentatora Hegla” (s. 33). „W pierwszej, rzeczywistość jest postrzegana jako istniejąca *tu oto*, a zatem zadaniem filozofii jest zbadać jej naturę” (s. 48). Co to jest to *tu oto*? Opis tej sytuacji zawdzięczamy Th. Hobbesowi (o którym autor w swojej pracy wielokrotnie wspomina). Kim jest dla Hobbesa *Ja*? *Ja*, to *Ja* - odpowiada w „duchu” Kartezjusza Hobbes. A tym, co stanowi istotę świata tego *Ja*, jest chęć przeżycia, „żądza mocy” (*desire of power*). I tak to „żądza mocy” *Ja* natrafia na „żądze mocy” nie-*Ja*; jeden „samoświadomy podmiot” na drugi... A to oznacza *wojnę* „każdego z każdym”. Można ją jedynie oswoić; i to jest *prawo*. I w tym kontekście intelektualnym pojawia się myśl J. Locke’a (o którym autor wspomina tylko zdawkowo (np. s. 352, 401, 465, 501, 504), co trochę - na tle przemyśleń jego pracy - zaskakuje). Kim jest *Ja*? - powtórzmy pytanie. *Ja* - odpowiada Locke - to ktoś, kto podejmuje wysiłek wykorzystania dóbr natury; *pracę*. „Wielkość” tej *pracy* „ocenia” rynek; cena. Pracuję dużo, jest mnie „dużo”, mało - jest mnie „mało”; nie pracuję, nie ma mnie. Taka jest tu, jak zauważa autor, „rzeczywistość historyczna” (s. 239, przyp. 518). Jest, jak jest... Nie ma o czym mówić...

A jednak trzeba... I tak pojawia się druga - wyszczególniona przez Žižka i autora - orientacja. Tu „filozof bada podmiotowe warunki możliwości obiektywnej rzeczywistości, jej transcendentalną genezę” (s. 48). I to jest Kant. Nie wystarczy poziom „rozsądku”; trzeba sięgnąć do „rozumu”, twierdzi autor *Krytyk*... A co mówi „rozum”? Trzeba przyjrzeć się rzeczywistości; „przyrodzie”, jej „prawom”. „Przyroda” jednak to nie „natura”. Jak słusznie zauważa autor, powołując się na Marka Józefa Siemka, „różnica polskich terminów „natura”/„przyroda”, choć oba są przekładem tego samego łacińskiego pojęcia *natura*, ma spekulatywny potencjał: *natura* odnosiłaby się do tego, co stworzone (łac. *creatura*), tj. do arystotelesowsko-tomistycznego obrazu świata; *przyroda* byłaby zaś naturą odczarowaną nowożytnego świata [...]. Przyroda jest zawsze *dla-nas*, to znaczy naturą już zobiektywizowaną [?- uwaga moja - W. K.], sprowadzoną do przedmiotu pewnego procesu badawczego, natomiast *natura w-sobie*, to, co miałyby kryć się „pod spodem” badanego obiektu [...] jest dla nas - z perspektywy nowożytnej nauki - zupełnie nieistotne. (s. 215, przyp. 470). Jednakże dla Kanta - jak trafnie pisze autor - „historia stanowi część przyrody” (s. 101). Do dorobku Kanta nawiąże J.G. Fichte; nawiąże krytycznie. Fichte, jak czytamy w pracy, „dokonał radykalizacji Kanta” (s. 191, przyp. 419). I to wszystko stanowić będzie punkt wyjścia trzeciej orientacji myślenia; Hegla... Mamy zatem, przywołajmy jeszcze raz autora, „filozofię *niedialektyczną* (przedkantowską metafizykę), *transcendentalną* (kantowską) i *dialektyczną* (spekulatywną pokantowską)” (s. 48).

Hegel od pokoleń ma ustaloną pozycję w filozofii i kulturze. Jednak interpretacje i opinie na temat jego stanowiska bywały i są różne; od entuzjazmu - mającego podłoże ideologiczne w czasach minionej epoki - do zdecydowanych krytyk, odczytujących jego myśl w kategoriach „prusactwa”, nacjonalizmu, czy wręcz totalitaryzmu. Jedno jest, jak się wydaje, poza dyskusją. W myśli Hegla spiętrzyły się wszystkie najistotniejsze wątki kultury nowożytnej. I taki jest, jak sądzę, punkt wyjścia recenzowanej pracy; jej założenie. Można się z heglowskim sposobem myślenia nie zgadzać; jest ono jednak - takie jest przekonanie recenzenta - godne uwagi. Od czego zaczyna Hegel? Jak informuje autor na pierwszej stronie tekstu, Hegel twierdził, iż „filozofia nie ma swojego początku” (s. 11). A jednak - jeżeli spojrzeć na jego myśl niejako „z lotu ptaka” - ten „początek” jest ewidentnie widoczny. Jest nim opis wspomnianego wyżej „tu oto”; *praca*. Hegłowska „spekulacja” wszak, „odczarowuje” tę prostą - i wydawać by się mogło oczywistą - czynność. I odkrywa w niej dialektykę „Pana i Sługi”, czy „Pana i Niewolnika”. A zawiera ją rozdział IV *Fenomenologii ducha*. Jeden bez Drugiego nie może żyć... „Dostęp pana do zaspokajających jego potrzeby rzeczy możliwy jest za pośrednictwem niewolnika” - czytamy w pracy (s. 76). Ten produkuje rzeczy, które Pan *spożywa*; tylko *spożywa*; nie robi nic... „Natomiast niewolnik za pośrednictwem swojej pracy formułuje bezpośrednio bytu, czyli przyrodę, przekształcając ją w przedmiot świadomego procesu wytwórczego” (ibidem). Jest wszak tak, iż „niewolnik *pracując* nie dla zaspokojenia własnego pożądanego, lecz swojego pana, potrafi zahamować pożądanego ze względu na cel. I tym [...] jest właśnie jego praca, która ostatecznie stwarza naukę, technikę i sztukę. Okazuje się, że to praca, a nie konsumpcja, niewola, a nie panowanie, torują drogę do wolności” (s. 76). I to wszystko składa się na heglowski proces „uznania”. Większość interpretacji tego zjawiska da się sprowadzić, jak ten pogląd relacjonuje autor, do tezy: „jestem uznany, więc jestem” (s. 73); co by, w istocie rzeczy, oznaczało: jest, jak jest.... Autor z taką interpretacją myśli Hegłowskiej nie zgadza się. „Soczewką - pisze - przez którą interpretowana będzie filozofia Hegla będą momenty załamania się tejże filozofii, czyli jej konfrontacja z fenomenem wojny i motłochu. Obie te figury, jeśli w ogóle się pojawiają w pracach hegloznawczych, to raczej na ich marginesach, jako zagadnienia peryferyjne albo [...] wyparte - w światowej literaturze przedmiotu nie ma ani *jednej* książkowej monografii wojny u Hegla i *tylko jedna* poświęcona motłochowi. [...] Niniejsze studium [...] z traumatycznego zderzenia myśliciela z doświadczeniem wojny i motłochu czyni klucz do interpretacji całego jego systemu filozofii politycznej. Droga do polityki Hegla przebiega [...] przez napoleońskie pola bitewne i masy nędzarzy kapitalistycznego świata” (s. 41-42). Hegłowskie „uznanie” to bynajmniej nie „koniec historii”.

Hegel, „zaczynając” od *pracy*, tego - chciałoby się rzec: „Pierwszego Poruszydca” - wpisuje ją w świat swojej **dialektyki**. Ta spekulacja, z kolei, musi być umieszczona, jak słusznie zauważa autor, w kontekście zapoczątkowanego przez Kanta „przełomu transcendentnego” (s. 46). Jej główne problemy - choć autor uznaje je jedynie za „przykłady” - dadzą się sprowadzić do pytań - jak czytamy w pracy - „o to, jak wolna i spontaniczna jaźń [...] wpisuje się w porządek wiedzy i obiektywną rzeczywistość; czy podmiot *określa* czy też jest *określany*? czy *ja* rozpoznaje czy też zatracą się w żywiole tego, co *inne*? jak ma się skończony podmiot do nieskończonej idei? jaka jest relacja tego, co jednostkowe wobec tego, co ogólne?” (ibidem). Jak widać, pytania o **dialektykę** są tu już zadane „dialektycznie”. Myśl Hegla to „świat” **sprzeczności**... Co to za „świat”? Czy **sprzeczność** to cecha rzeczywistości; czy poznającego ją umysłu? Ani jedno, ani drugie, jeżeli obie te sfery potraktuje się z osobna... Jest to jedno i drugie... Ludzką rzeczywistość, jak pisze autor, „Hegel pojmuje [...] jako wewnętrznie *sprzeczną* relację. Zawierają się [w niej] [...] trzy momenty: tożsamość, różnica i - to. co najważniejsze - relacja między nimi, czyli termin średni zapośredniczający oba momenty. [...] Rzeczy *są sobą*, ponieważ jednocześnie *sobą nie są*, warunkiem tożsamości jest nietożsamość” (s. 55). Jak zauważa autor, „ontologia Hegla stanowi nowoczesną [...] syntezę Parmenidesa (tożsamość myśli i bytu - podmiotu i substancji) i Heraklita (wewnętrzna sprzeczność bytu, który zarazem *jest i nie jest*” (ibidem). „Dla Hegla sprzeczność ma status ontologiczny - znajduje się w samym bycie. [...] Stawka filozofii Hegla polega ostatecznie na myśleniu tej sprzeczności, pojednaniu się z *nią*” (s. 60). „Od sprzeczności nie ma odwrotu” (s. 62). To wszystko nie oznacza jednak, iż tu cały realny świat „zawisł w powietrzu”. „Kluczowe twierdzenie ontologii Hegla - jak to ujmuję autor - brzmi: sprzeczności myśli pociągają za sobą sprzeczności bytu” (s. 56). Cały czas „króluje” tu realnie istniejący „samoświadomy podmiot” nowożytności. A więc *praca* u Hegla, to nie *praca* po-prostu...; prozaiczna czynność wykorzystania i przetwarzania dóbr natury. Wpisana w szersze tło oznacza, iż w dialektyce „Pana i Niewolnika”, jak relacjonuje myśl Hegla autor, „wolność, którą [...] urzeczywistnił [niewolnik] jest dopiero wolnością *abstrakcyjną*: niewolnik nie żyje jeszcze jako człowiek wolny, mimo, że ma świadomość swojej wolności (jest *uporem* - czyli wolnością tkwiącą w niewoli). [...] Pracujący dla pana niewolnik, dalej pozostaje niewolnikiem, a pan nie zniknął ze sceny dziejowej (choć „nie odgrywa [on] [...] twórczej roli w historii). [...] Praca niewolnika nie jest jeszcze prawdziwie ogólna. [...] To ogólność myśli, a nie praca jako obrabianie materii, gwarantuje duchowi faktyczne wyzwolenie” (s. 77-78). Oto droga człowieka... I, jak pisze autor, „wierność tejże perspektywie [...] stanowi credo [...] rozprawy” (s. 78).

Czym jest „ogólność myśli”? Kto, lub co ją wyraża? Tym czymś jest państwo. Jak przywołuje słowa Hegla autor, „ponieważ państwo jest duchem obiektywnym, przeto sama jednostka ma obiektywność, prawdę i etyczność tylko jako członek państwa. *Połączenie się* jako takie jest samo prawdziwą treścią i celem a przeznaczeniem jednostek jest prowadzenia życia ogólnego” (s. 384). Życie jednostki to sfera tego, co „szczególne”, jej *praca*; i jednocześnie tego, co „ogólne”. „Poczucie państwowości zyskuje się zazwyczaj dzięki *stałemu zajmowaniu się* sprawami ogólnymi, które nie tylko pozwala odczuć i poznać bezmierną wartość ogólności, lecz także doświadczyć oporu, wrogości i nieuczciwości *interesu prywatnego*, a także walki z nimi, zwłaszcza z jego uporczywością utrwaloną w formie prawnej” (s. 292, przyp. 609) - przytacza słowa Hegla autor. „Państwo stanowi dla niego [...] wspólny cel. dla którego poświęca się partykularne zamiary; publiczną sprawę, które jednoczy więzami solidarności wszystkich obywatel; czy wreszcie ogólną ideę, z którą naród może się w pełni utożsamiać” (s. 170). U Hegla, pisze autor, „ogólna forma (oglądana przez rozum) ma bowiem dla spekulatywnego myśliciela zawsze większe znaczenie niż *szczegółowa treść* (analizowana przez rezonujący rozsądek” (s. 303). *Praca* zatem, nie przebiega nigdy *in abstracto*. Jest ona tym, co „szczególne”; i jednocześnie jest ona wpisana w to, co „ogólne”; i - **dialektycznie** - *vice versa*. Z jednej strony, jak zauważa autor, Hegel, świat jednostki określa mianem „pozornie najbogatszej, a w istocie najuboższej i najbanalniejszej postaci świadomości” (s. 309). Z drugiej przywołuje - co prawda w przypisie - słowa Hegla: „»Ja« które jest »My« i »My« które jest „»Ja«” (s. 78, przyp. 124). Jak by jednak nie było, „dialektyka pana i sługi nie zmierza do liberalnego ideału „wzajemnego i powszechnego uznania” jako ostatecznego celu Heglowskiej polityki - czytamy w pracy. *Uznanie* nie pojawia się w jej finale (a tym bardziej nie na końcu *Fenomenologii*), tylko na jej początku. To dopiero punkt wyjścia dla życia społecznego, transcendentalny warunek możliwości ducha jako postaci intersubiektywności: jednostkowa samowiedza istnieje tylko za sprawą swojego odnoszenia się do innych samowiedz - jest istotą społeczną. Do tego ogranicza się Hegel mówiąc o wzajemnym uznaniu, a cała jego opowieść o rozwoju wolności - zarówno w *Fenomenologii ducha* jak i przede wszystkim w *Zasadach filozofii prawa* - jest poszukiwaniem adekwatnej dla tejże wolności formy społeczno-instytucjonalnej. Dlatego to *państwo*, i jego wewnętrzna dialektyka, a nie *wzajemne uznanie* jest celem, do którego zmierza Heglowska polityka. Po drodze jednak natrafia na nieprzekraczalne przeszkody - *wojnę i motłoch*” (s. 78-79). I o tych „przeszkodach” jest cała praca. W przekonaniu autora ujawnienie w funkcjonowaniu państwa **dialektyki** tego, co „ogólne”, i tego, co „szczególne”, nie zamyka całej sprawy... Sytuacja jest taka, iż „uznanie” nie tłumaczy wszystkiego...

Jak już wiemy, życie istoty ludzkiej to funkcjonowanie w świecie **sprzeczności**. To one stanowią siłę napędową państwa; czyli wszystkiego. „Istnienie państwa, to pochód Boga w świecie” - przytacza autor słowa Hegla z *Zasad filozofii prawa*” (s. 424). Jest to „pochód rozumu” (s. 530); „pochód wolności” (s. 542); „pochód dziejów powszechnych” (s. 561). A czym jest ten „pochód”? Trzeba powtórzyć: rozumu! Filozofia w przekonaniu Hegla, jak pisze autor w komentarzu do *Zasad...*, „w samej swej istocie jest antyutopijna, nie *projektuje* przyszłego kształtu świata, tylko zmierza do *poznania* rzeczywistych praw i obyczajów, do wniknięcia w naturę państwa, takiego jakim jest. W tym kontekście pojawia się najsłynniejsze zdanie całej książki, jeśli nie Hegla w ogóle: „Co jest rozumne, jest rzeczywiste; a co jest rzeczywiste, jest rozumne”” (s. 329). A więc - zgodnie z „duchem” Oświecenia - „tak trzymać”!

Wygłąda na to, iż kolejny raz mamy tezę: jest, jak jest... Niekoniecznie... W myśli Hegla, jak relacjonuje ją autor, „uwolniony obszar ekonomii [...] uległ daleko idącej intensyfikacji, całkowicie bowiem oderwał się od życia publicznego [...]. *Jednostkowość* zatriumfowała nad *ogólnością*, co zdaniem filozofa, jest tylko pyrrusowym zwycięstwem, okupionym zagładą samej jednostkowości - w niszczyielskiej rynkowej konkurencji i dehumanizującym podziale pracy. [...] Ograniczeniem wolnej gry sił rynkowych, mogą być albo „zewnątrzna konieczność przyrodnicza (plaga, zaraza, naturalna katastrofa) albo państwo” (s. 202.). Hegla - wedle autora - interesuje ta druga możliwość. I to jest **wojna**... „Silne państwo prowadzące wojny jest tym, co może i powinno zachować niezależność od antagonizmów systemu potrzeb, ocalając tym samym obywatelską cnotą przed filisterskim zepsuciem” (s. 203). U Hegla „w sytuacji wojny jednostki, zatroskane dotąd zaspokajaniem swych prywatnych interesów, uprzytamniają sobie istnienie państwa-narodu, którego są tylko częścią. Przypomina im to, że poza zabezpieczeniem własności i realizacją bytu dla siebie są one także bytem dla innego” (s. 521). „Podczas wojny ogólność potwierdza swoje prawo przeciwko partykularności. Burżuazyjna sfera potrzeb obnaża swoją względność wobec nadrzędnego dobra, którym jest państwo jako całość. Własność prywatna może zostać zawłaszczona przez władzę publiczną i nie będzie to pogwałceniem wolności jednostki, ponieważ ta ostatnia w stanie wojny staje się idealnością i utożsamia się z ogólnym interesem wspólnoty etycznej” (s. 525). Ten „ogólny interes” to, jak przywołuje słowa Hegla autor, „*uniwersalne* uprawnienie, które każe jednemu narodowi wystąpić przeciwko drugiemu” (s. 568, przyp. 1254). Autor w swoich erudycyjnych, rzetelnych i szczegółowych analizach przedstawia zarówno skomplikowość myśli Hegla w tej kwestii, a także ewolucję jego stanowiska oraz wielość interpretacji, jakie dotychczas powstały tu w literaturze przedmiotu. Jedno jest dla autora pewne. W koncepcie Hegla, jak czytamy w pracy, „ruch i zmiana, wojna i konflikt są modusem tego, co jest” (s. 529).

„Koncentracja na sprzeczności czy antagonizmie (traktowanymi zamiennie) jako istocie filozofii politycznej i społecznej Hegla zdradza już teoretyczne uwarunkowanie badającego” - deklaruje w drugim akapicie pracy autor (s. 11). Autor dużo wie; i tą wiedzą chce się pochwalić... Jest oczywiste dla każdego historyka idei, iż rekonstruowane przez niego myśli uznanych autorów muszą być, tak czy inaczej, osadzone w kontekście swoich czasów. Tu jednak, jak sądzę, autor za bardzo się rozpędza. I chociaż nie można tego uznać za odbieganie od tematu - autor cały czas „trzyma kurs” i pisze ciekawie - to jednak wiele partii tekstu dotyczących przedmiotowej wojny, trzeba uznać za „przedobrzone”; czy wręcz zbędne. Do tych partii zaliczyłbym (przykładowo) szczegółowy opis wojen, jakie wstrząsały Niemcami w XIX wieku (strony 80 do 99); czy drobiazgową analizę myśli Fichtego w tej kwestii (strony 124 do 150). Wojna u Hegla, to nie konkretna wojna, gdzie się strzela i zabija. Jest to, jak pisze autor, powołując się na Shlomo Avineriego, „filozoficzna idea wojny” (s. 525-526). I o taką wojnę, w rzeczy samej, jak sądzę, chodzi głównie autorowi. Na usprawiedliwienie autora trzeba uznać to, iż sam Hegel często miesza te dwa porządki. I tak Hegel pisze o żołnierzach (s. 220 - 221), czy o ... prochu (s. 573). U Hegla, jak pisze autor, „tylko żołnierz dzielnie kroczący na bitwę ucieleśnia cnotę absolutną, a jego śmierć dla ojczyzny stanowi wypełnienie się cnoty jako takiej. Umierając poświęca bowiem samą możliwość poświęcenia - *absolutnym poświęceniem jest poświęcenie samego poświęcenia*. [...] Wynika z tego, że absolutna cnota urzeczywistnia się jedynie poprzez śmierć. W umierającym na bitwie wojownika spełnia się idea wolności” (s. 219). Z innych tematów, które też jakoś wiążą się z przedmiotem pracy (ale tylko jakoś...), wymienić można (także przykładowo) problem małżeństwa i małżeńskiej miłości. „Małżeństwo - jak pisze autor - relacjonując myśl Hegla - jest [...] więzią etyczną - co prawda usankcjonowaną umową, ale jej prawdziwą istotę stanowi „*bezpośrednia substancjalność ducha*” czyli „*odczuwająca samą siebie jednią [...], miłość*” (s. 374). Można powiedzieć: czego to ludzie nie wymyślą... Takich cytatów-„kwiatków” jest więcej...

Jeżeli już przy tym jesteśmy. Do tych partii tekstu, które są zbyt rozbudowane, zaliczyłbym: podrozdziały: „Dialektyka wojny”, strony: 190-246; „Dusza świata na koniu”, strony: 247-313; *Nowoczesna rodzina nuklearna*, strony: 372-378; *Stany zapośredniczenia*, strony: 412-422; „Konserwatywna filozofia państwa”, strony: 423-457; „Wojna czyli ostateczne rozwiązanie”, strony: 521-540. Sądzę także, iż praca zawiera zbyt dużo informacji biograficznych o Heglu; choć ciekawych (Hegel na balu maskowym - nigdy bym go o to nie podejrzewał; czy pijący szampana z okazji rocznicy Wielkiej Rewolucji; czy też pod wpływem łożą pod więzienie w celu odbicia przyjaciela). Wszystko to jest ciekawe i malownicze... Jednak trzeba to pozostawić na boku...

A więc **wojna**... „Hegel - pisze autor - odróżnia dwa sposoby ujmowania prawa naturalnego: „empiryczny” i „formalny”. Pierwsze podejście reprezentowali Hobbes i Locke, drugie natomiast filozofowie transcendentalni, Kant i Fichte - pomimo metodologicznych różnic obie perspektywy wychodzą od fikcji pojedynczej, abstrakcyjnej jednostki, z której dopiero wyprowadza się stan społeczny” (s. 194, przyp. 428). U Hegla tak jest; i tak nie jest... „Istotą społeczeństwa obywatelskiego [...] jest [...] *wzajemne zapośredniczenie* jednostkowych osób w ogólnej sieci intersubiektywnych relacji, tak ekonomicznych jak instytucjonalno-prawnych”, relacjonuje myśl Hegla autor; i przywołuje jego słowa: „Dążąc do realizacji własnego celu, ułatwiam realizację tego, co ogólne, a ona znowu ułatwia realizację mego celu” (s. 380). I autor komentuje: „Uobecnia się tutaj chytrność społecznego rozumu” (ibidem). Jednakże wedle autora pracy, u Hegla punktem wyjścia nie jest bynajmniej autonomiczna i suwerenna jednostka podejmująca działalność ekonomiczną. Tu tym punktem wyjścia jest - jak pisze - „pierwotna jedność, rozumiana [...] jako intersubiektywna całość, która zostaje nazwana etyczną totalnością” (s. 194-195). U podstaw takiej wizji tkwi przekonanie, iż „wzrost wolności związany z postępowaniem cywilizacyjnym, wyzwalamy człowieka z pęt przyrodniczej konieczności, idzie w parze z zaprzeczeniem wszystkiego co w dotychczasowej historii gatunku ludzkiego było wzniosłe i godne podziwu (obywatelskiej *virtus* i szlachetnego poświęcenia dla sprawy publicznej)” (s. 197). *Praca* to podstawa wszystkiego. Jednak *praca* - przypomnijmy - to nie tylko *praca* po prostu. „Pracą [...] - jak przywołuje słowa Hegla autor, z jego tekstów na temat stanów - nie może być nic innego niż prowadzenie wojny i szkolenie się do niej; ponieważ bezpośrednią działalnością [...] narodu nie jest praca, lecz coś w sobie organicznego i absolutnego” (s. 223). Czym jest to coś? Już wiemy; jest to „etyczna totalność”. I tak Hegel przechodzi do konkretów. Jak przywołuje jego myśl autor, „przyroda [...] nie jest ani sprawiedliwa, ani nie sprawiedliwa. Twierdzenie, że wszyscy ludzie powinni mieć środki na utrzymanie i zaspokojenie swych potrzeb, jest z jednej strony *życzeniem* moralnym (...); z drugiej zaś utrzymanie [...] jest czymś innym niż *posiadanie* [...] i należy do innej sfery” (s. 351). *Posiadanie*, jak pisze autor, jest „domeną tylko formalnego prawa cywilnego”, *utrzymanie* zaś należy do sfery, „która nie tylko *może*, ale nawet *powinna* wyrównywać ekonomiczne dysproporcje między swoim członkami” (s. 352). I to ona składa się na „drugą naturę” człowieka (s. 360); na dwa - nietożsame - aspekty *pracy*. Problem, o jakim tu mowa, jak błyskotliwie zauważa autor, „konfrontuje nas z podwójnym pytaniem: o *etyczność nowoczesności* i *nowoczesność etyczności* (s. 361). Cały czas tkwimy w dylemacie ustalenia relacji: *Ja* (pozostawiając tu cały czas kwestię otwartą, czym Ono jest w relacji do świata rzeczywistego) - a (mające ten sam - niejasny - status) - nie-*Ja*.

„Wyrównywać ekonomiczne dysproporcje”...; skąd to znamy? Nie, nie - rozwiewa tu wszelkie takie skojarzenia autor. Hegel przez całe pokolenia był najczęściej odczytywany przez pryzmat myśli Marksa. A stanowisko Marksa w tej kwestii, to - po pierwsze - teza, iż myśl Hegla, to - w istocie rzeczy - apoteoza państwa. Jak relacjonuje pogląd młodego Marksa autor, „Hegel uczynił z państwa uosobiony w monarchie podmiot absolutny, którego jedynie wewnętrznym samookreśleniem są rzeczywiste społeczeństwo i jego równie rzeczywisci obywatele” (s. 441). I tę tezę Marks ujął, jak to określa autor, w „buńczucznej retorykę” (ibidem). Takie stanowisko siłą rzeczy ujawnia drugą niejako warstwę myśli Marksowskiej; warstwę, która daje asumpt do zupełnie innej, niż tradycyjna, interpretacji tej myśli. Dla Hegla - czytamy w pracy - każda próba ostatecznego zniesienia sprzeczności, finalnego pojednania na końcu historii, musi zakończyć się niepowodzeniem. Ponieważ jedyne pojednanie, które może oferować filozofia, to pojednanie z samym antagonizmem. Pozytywne rozwiązanie sprzeczności stanowi jedynie ideologiczną mrzonkę, skrywającą jej konstytutywny status dla bytu społecznego. Dla Hegla niemożliwe jest wyzwolenie od antagonizmu. Dla Marksa zaś przeciwnie, rozwój historyczny polega na stopniowym przewyciężaniu sprzeczności, które swój kres osiągnie w stadium zupełnie ich wyzbytym - czyli komunizmie” (s. 518). „Nie ma nic bardziej odległego od tragicznej wizji świata Hegla, niż taki antropologiczny optymizm [...] - komentuje ten sposób myślenia autor. Opiera się on bowiem na niedialektycznej fantazji o harmonii społecznej wolnej od antagonizmów, która skądinąd, stanowi podstawę dla konserwatyizmu. W tym [...] sensie, Marks byłby bardziej *prawicowy* niż Hegel” (s. 518-519). „Oto biegiem historii - rekonstruuje autor myśl Hegla, tak, jak jest ona czytana poprzez Marksa - kieruje zza kulisów rozumna idea, która za nic ma partykularne namiętności jednostek, dlatego poświęca je na rzecz wyższej celowości. Z kolei absolut - idea ogólna - pozostaje w tej dziejowej zawierusze nienaruszony przez doczesne sprzeczności. Trzeba przyznać, że tak rozumiana chytrność rozumu stanowiła, na przykład, w stalinowskim materializmie dialektycznym wygodne usprawiedliwienie dla przemocy popełnianej w imię historycznej konieczności. Choć na ołtarzu komunistycznej przyszłości (*telosu* historii) składane były w ofierze miliony jednostek, stalinowski przywódca był tylko biernym instrumentem wykonującym wyroki dziejowej substancji” (s. 582). „Zupełnie nie o taki sens chytrności rozumu chodziło jednak Heglowi” (ibidem) - komentuje ten stan rzeczy autor. U Hegla, wobec którego Marks miał, jak czytamy w pracy, „uprzedzenia” (s. 23) „państwo jest *korelatem* podmiotowej woli, spełnieniem jej wolności, a nie *ucieleśnieniem* podmiotu podporządkowującego sobie przedmiot (monarchą jako faktycznym zarządcą społeczeństwa obywatelskiego). Słowem, państwo rzeczywiste stanowi odpowiednik pojęcia i idei, a nie ducha absolutnego” (s. 441-442).

Co to jest - wedle Hegla - „państwo rzeczywiste”; to pytanie przewija się - choć nie *expressis verbis* - przez cały tekst recenzowanej pracy. Dziś jest to pytanie o Hegla po Marksie i komunizmie. I tak pojawiają się w pracy wątki polemiki z wspomnianym już Markiem Józefem Siemkiem. „Niniejszą pracę można [...] - deklaruje autor - traktować [...] jako niedokończoną konwersację z Profesorem Markiem Siemkiem, której autor nie miał nigdy okazji rozpocząć” (s. 38). Jak słusznie zauważa autor, M. Siemek przeszedł - w swojej bogatej twórczości - istotną ewolucję. U jej końca jest odpowiedź na wspomniane pytanie. Wedle Siemka, w interpretacji autora, „Heglowskie państwo podobnie jak nowoczesność, której jest konceptualnym rozwinięciem, nigdy się nie skończyło i w zasadzie dopiero w postheglowskiej epoce mogło się w pełni urzeczywistnić jako - tu cytat z Siemka - „wolnościowo-demokratyczne społeczeństwo obywatelskie z jego praworządnym państwem i oświeconą kulturą”” (s. 339). „W Heglowskiej teorii społecznej [...] [prawo] nie jest jedynie [...] szczeblem poprzedzającym moralność - przywołuje słowa Siemka autor. Przeciwnie, stanowi on [w tekście jest błąd - „ona”] drugi wymiar - a ściślej biorąc [...] - nawet pierwszy, co znaczy także ważniejszy - wolności jako zasady nowoczesnego świata w jej intersubiektywnej uniwersalizacji. [...] To nie *moralność* więc, lecz *prawo* (również w swej „abstrakcyjności”, z której właśnie czerpie bezwyjątkową uniwersalność swego obowiązywania) przedstawia sobą według Hegla istotę nowoczesnej etyczności” (s. 348). I autor komentuje: „Chytry [tu autor stracił panowanie nad językiem] zabieg Siemka polega [...] na tym, aby nie posłużwszy się ani razu pojęciami wolnego rynku czy kapitalizmu - tylko ich eufemizmami [...] uczynić z Heglowskiej teorii prawa [...] filozoficzną legitymizację społeczeństwa mieszczańskiego. Autor dopuszcza się skrajnej idealizacji poglądów Hegla na kapitalistyczne uspołecznienie przez rynek, rzekomo wolny od panowania i bezpośredniej przemocy” (ibidem). Siemek, jak pisze autor, „zatrzymuje dialektyczny ruch pojęcia etyczności, wpadając tym samym w sidła ideologii, tj. próbując uczynić z tego pojęcia apologię realnie istniejącego społeczeństwa. A przecież nowoczesne życie etyczne znosi samo siebie, nie potrafiąc opanować negatywnych sił i destrukcyjnych elementów, które wyzwoliło i wciąż wyzwala w procesie własnego rozwoju. Dlatego etos, jaki wytwarza, jest zawsze niepełną i od-etycznioną totalnością, która wbrew założeniom polskiego filozofa, nie daje się u Hegla scalić w normatywnie ugruntowany porządek wolności konkretnej. [...] Błąd Siemka polega na tym że jest bardziej heglowski od samego Hegla” (s. 363). Jego pogląd „stanowi wręcz wzorcową próbę uczynienia z Heglowskiej teorii dyskursu legitymizującego restaurację kapitalizmu i budowę demokracji liberalnej w Polsce” (s. 325, przyp. 677). Jest to przykład „prawicowej lektury teorii politycznej Hegla” (s. 346), której Siemek był, wedle autora, „prominentnym przedstawicielem” (s. 73).

I tak dochodzimy do sedna recenzowanego tekstu. „Droga do polityki Hegla przebiega [...] przez napoleońskie pola bitewne i masy nędzarzy kapitalistycznego świata” - przywołajmy jeszcze raz słowa autora. Idzie - jak dobrze rozumiem - o tych ostatnich... Kto to jest „nędzarz”? W ujęciu autora jest to termin z zakresu myśli spekulatywnej; nie jest to tylko kwestia języka. I tak pojawia się w pracy kolejna kategoria; wspomniany już „motłoch”. To ostatnie pojęcie przejmuje autor od Hegla. Czym jest ten heglowski „motłoch” (*der Pöbel*)? To pojęcie, jak twierdzi autor, pojawia się u Hegla bardzo wcześnie. I oznacza ono „to, co irracjonalne, spontaniczne czy afektywne - nieucywilizowane” (s. 267, przyp. 562). Jest to „element bezpośredniej negatywności w ramach złożonego systemu zapośredniczeń bytu społecznego” (s. 266). Mówiąc prościej, jest to coś, czego - „na rozum” - nie powinno być; a jest... „Skoro społeczeństwo, porządek ducha, prawa i kultury, wytworzyło coś czego nie może objąć swoją własną logiką, to przypisane mu zostaje określenie czegoś antyspołecznego, wulgarnego, czyli ostatecznie przyrodniczego” (s. 509). To „dziki”... „Motłoch” to „nędzarz”; wielość „nędzarzy”... I tak pojawia się w rozważaniach autora kolejne pojęcie: „resztki” czy „reszty” (s. 67). Czym jest ta „reszotka”? W tekście pojawia się też określenie: „odpadki” (s. 363). Autor przywołuje tu także określenie Derridy - „ślepa plamka” (s. 68); czy też terminy Žižka: „kość” (s. 71) lub „ość-w-gardle” (s. 444). Jeżeli zatem społeczeństwo nie może objąć swoją własną logiką czegoś, co samo wytworzyło, to dotyczy to, siłą rzeczy, także tego kogoś, kto to społeczeństwo opisuje; tu: Hegla. Wedle komentatorów Hegla jego dialektyka nie objęła „motłochu”; nie objęła go jednak bez straty dla tej dialektyki. A nawet, jak objęła - wedle innych interpretacji - to wchłonęła to coś - *nomen omen* - bez reszty. Autor z takim sposobem odczytania myśli Hegla nie zgadza się. Nie zgadza się jednak w sposób paradoksalny. „Tym [...], czego nie zdołał Hegel pomyśleć - pisze - był pozytywny wymiar motłochu - ujęcie go jako negacji określonej, a nie tylko abstrakcyjnej. [...] Nie (tu autor przywołuje sformułowania Žižka) „wyartykułował uniwersalnego charakteru motłochu”, gdyby to zrobił „musiałby porzucić cały model racjonalnego państwa”. Problem polega na tym, że konstruując teorię państwa, Hegel sprzeniewierza się własnej dialektyce. [...] Hegel [...] potraktował motłoch *niedialektycznie* jako residuum czystej bezpośredniości, jakieś radykalne zewnątrz, rozbijające system. Tyle, że sama jego logika przeczy istnieniu takich momentów. Gdyby Hegel pozostał wierny swojej dialektyce [...] to *niedialektyczny* motłoch wpisany zostałby w trajektorię rozwoju dziejowego jako *dialektyczny* punkt transformacji, przejścia od jednej obumierającej postaci świata - nowoczesnego społeczeństwa mieszczańskiego - do innej, nowej formy życia zbiorowego. *Filozofię Hegla* ograniczył ostatecznie *Hegel jako filozof*” (s. 513-514). Nie docenił „rewolucyjnego” potencjału swojej „spekulacji”...

I tak w rozważaniach autora pojawia się pojęcie „rewolucji”. „Największą [...] bolączką kapitalistycznego społeczeństwa, opartego na nieograniczonym wzroście bogactwa, był dla Hegla problem ubóstwa”, pisze autor (s. 465). Pojawienie się „motłochu” w jego myśli, „to moment politycznego zakłócenia państwa rozumu, który będzie niepokoił tak samego filozofa, jak jego komentatorów” (s. 458). Dlaczego go niepokoił? Dlatego, odpowiada autor, „ponieważ nędza wytwarzana przez nierówność stanowi zagrożenie dla realizacji wolności” (s. 392). I przywołuje tu opinię jednego z komentatorów, iż w opinii Hegla, współczesne państwo jest „wybrakowaną formą nowoczesności” (s. 461). Jak już jednak wiemy, marksizm nie stanowi tu żadnego remedium. Jednocześnie autor, w kontekście - świetnego zresztą - komentarza do zasygnalizowanej tu już kwestii relacji: „rozumność” - „rzeczywistość”, przywołując opinię F. Engelsa, iż „wszystko, co istnieje zasługuje na to, ażeby uległo zagładzie”, pisze: „Ta ostateczna i konieczna lekcja Hegłowskiej teorii społecznej [została] niejako przypadkiem odkryta przez autora *Dialektyki przyrody* (który nie pojął jej konsekwencji)” (s. 331). I nie stanowi żadnego remedium dostosowanie marksizmu do czasów po komunizmie, jak to było u omawianego M. J. Siemka. Ten, jak pisze autor, „interpretując Hegla w duchu skrajnie apologetycznym wobec kapitalistycznego uspołecznienia [...] zmuszony był wyprzeć samą dialektykę motłochu” (s. 497). Kwestia „motłochu” dla autora, to kwestia „wojny”. Gdzie tu tkwi istota tego związku? „W heglowskim państwie politycznym nie ma ludu - czytamy w pracy. [...] Ludu czyli właściwie czego?” (s. 452). Lud w myśli Hegla (w kontekście jego refleksji nad „stanami”), to coś, co „nie egzystuje w ramach państw jako coś rzeczywistego, czyli rozumnie przez samego siebie ukształtowanego. Jest raczej niedojrzałym elementem życia etycznego” (s. 453). Jednakże, jak zauważa autor, „aby lud mógł być ludem, częścią państwa rozumu, musi wspierać się na swoim przeciwstawnym momencie, czyli masie” (s. 457). I tak rodzi się ta „przeszkoda”, której istnienie zapowiadano powyżej; „motloch”. A co robi „motloch”, zadaje pytanie autor? I odpowiada: „działa” (s. 470).

Jak? „Skoro społeczeństwo nie spełnia swojego obowiązku - czyli zapewnienia godnego i wolnego życia wszystkim swoim członkom - czytamy w pracy - to dlaczego motloch ma mieć jakiegokolwiek obowiązki względem niego? [...] [I tak] motloch ustanawia *prawo bez prawa*, prawo sprzeczne z warunkami możliwości samego prawa, albo inaczej - *prawa zła*” (s. 473). „Tak oto - pisze autor - Hegel odkrywa prawo przekraczające ramy jego własnego pojęcia praw, *prawo prawdziwie absolutne* - prawo motłochu do rozwiązania społeczeństwa obywatelskiego, a wraz z nim całego królestwa nowoczesnej *Sittlichkeit*” (s. 507). Czy zatem, zadaje pytanie autor, „motloch dysponowałby paradoksalnym prawem do rewolucji?” (s. 502). Tak twierdzi m. in. Žižek, Hegłowska teoria byłaby tu „antycypacją rewolucji proletariatu”.

riackiej Marksa i Engelsa. Choć pomysł ten jest niewątpliwie błyskotliwy, to brakuje mu pojęciowego ugruntowania - komentuje tę opinię autor. [...] Maoistyczny Hegel, może i spełnia kryterium prawdziwego Mistrza, ale wówczas staje się tylko monarchą stawiającą kropkę nad i, a nie filozofem spekulatywnym” (s. 503). Myśl Hegla, jak pisze autor, „ma swoje korzenie w kluczowym ontologicznym twierdzeniu: przejściu substancji w podmiot” (s. 548). Jednakże, jak twierdzi, w tym podmiocie „przejawia się luka” (ibidem). Niezauważenie jej jest źródłem wojen, rozumianych jako prawdziwe nieszczęście. „Konieczność wojen między państwami bierze się nie tylko stąd, że te ostatnie stanowią suwerenne jednostki znajdujące się w stanie pierwotnej walki o uznanie, ale również dlatego, że sama suwerenność państw opiera się na wyparciu swojego wewnętrznego antagonizmu. Stłumiona przez państwo negatywność, produkowana przez motłoch, powraca jako konflikt między narodami. Wojna zatem to powrót wypartego motłochu” (s. 543-544). I autor całą tę sytuację odnosi do czasów wykraczających poza epokę Hegla. Jest to świat korporacji, którym poświęca w tekście wiele uwagi.

Zadajmy zatem w ramach konkluzji następujące pytanie: czy jest to monografia Hegla, czy monografia tematu? Odpowiedź będzie - jak można się domyślić - **dialektyczna**. Jest to jedno; i **zarazem** drugie. Z tekstu pracy wynika, iż nie można Hegla oddzielić od problematyki wojny; jak i problematyki wojny od Hegla. Rozstrzygające jest tu rozumienie słowa: **wojna**. W refleksji autora to pojęcie jest tu niezwykle rozciągliwe; to tyle, co omówienie słowa: państwo, państwo nowożytne, świat **sprzeczności**; czy - cały czas otwarty - problem „resztki”... Nowoczesny świat wygląda tak: żyje się, pracuje, wymienia i... prowadzi **wojny**... Jest to świat, jak pisze autor, „liberalnej utopii powszechnego uznania” (s. 451, przyp. 981). Czy jest to „państwo wolności”? - zadaje pytanie; i odpowiada: jest i... nie jest. Jest, bo takie są realia nowożytnego „ducha”. A nie jest z tej przyczyny, iż to państwo nie uwzględniło „nędzy”, społecznej „resztki”. „Reszotka” to sfera, dla której w świecie nowożytnego *Ja* zabrakło miejsca; ogół wykluczonych... Jednocześnie stanowi ona warunek istnienia tego, czego jest „resztką”. Czy to oznacza, że bez niej nie ma życia? Wręcz przeciwnie, twierdzi autor. „Luka” powinna być wypełniona. I nie chodzi tu - wbrew Žižkowi - o żaden jednorazowy akt. Jest to nigdy-nie-kończący się proces zdobywania „wolności”; przez każde *Ja*; i wszystkich na równi... Myśl Hegla, w interpretacji autora, to tyle, co program ożywienia zaśniedziałego i pozostającego w bezruchu liberalnego rynku. Nie cieszcie się tak bardzo z dobrodziejstw wymiany, zdaje się sugerować autor, idąc w jego przekonaniu tropem intuicji - choć nie wyrażonej *expressis verbis* - Hegla; „reszotka” z boku „zerka”... Może zboleć... W tej sytuacji, autor zdaje się podzielać, przywołane przez siebie słowa Žižka: „o ile wiek XX był (...) marksowski, o tyle wiek XXI będzie heglowski” (s. 516). I swoją orientację ujmuje

jako „z ducha” lewicową (s. 21) i „poststrukturalistyczną” (s. 40). Autor w jednym z fragmentów pracy przywołuje komentarze do znanego portretu Hegla pędzla Jakoba Schlesingera, „który ukazuje puste spojrzenie na praktycznie martwej twarzy filozofa, przygnębionego „wiedzą absolutną” jako absolutnym rozczarowaniem i melancholią za utraconym spotkaniem z otchłanią. [...] [Jest to portret] okaleczonego kikuta - człowieka nowoczesnego” (s. 167, przyp. 380). Jak sądzę na podstawie całości recenzowanego tekstu, w przekonaniu autora, gdyby dzisiaj Hegel wyjrzał przez okno, miałby taką samą minę...

Jak się rzekło, recenzowana praca jest niezwykle obszerna; nie tylko i nie przede wszystkim ze względu na objętość. Ilość wiedzy - analizowanych wątków, przywołanej literatury, bibliografia - oszałamia. Może przesadzam, ale mówię to z najgłębszego przekonania, tekst pracy wygląda jak Luwr. W każdej sali - w rozdziale, podrozdziale, czy podpunktach - stajemy przed kolejnymi obrazami. I trudno zatrzymać wzrok przed jednym, gdyż autor - wciągając czytelnika do lektury - prowadzi do kolejnego obrazu. Wszystkie są namalowane pięknie, choć niektóre, jak o tym była mowa, można uznać za „przedobrzone”. Szczegóły powalają... Wiele partii pracy można uznać za wybitne. Tu wyróżniłbym z tomu drugiego, rozdział trzeci, zatytułowany: „Nowoczesne państwo wolności”, strony: 315-371; *Kapitalistyczne społeczeństwo obywatelskie*, strony: 379-392; *Praworządne państwo opiekuńcze*, strony: 392-412; „Kapitalizm czyli ubóstwo”, strony: 458-466; „Dialektyka motłochu”, strony: 467-478; *Odpowiedź Hegla*, strony: 478-507; *Zagłada świata nowoczesnego*, strony: 508-520; i Zakończenie: „Dzieje jako pobojuwisko”, strony 550-595. Jest to tekst znakomity. Jest to język autentycznego uczonego, dobrze zapowiadającego się historyka idei...; tak intelektualnie, jak i od strony kultury wywodu... Podziw wzbudza przywołana literatura, cytaty i przypisy (wiele czytanych i zacytowanych w obcych językach). Można powiedzieć, że autor przeczytał całe biblioteki... Z pracy tej można się wiele dowiedzieć i wiele nauczyć (choć autor w ferworze wywodu nierzadko galopuje...). I nie pisze bynajmniej o Heglu „na kolanach”. Jest to tekst wybitnie zdolnego, niezwykle pracowitego i intelektualnie „do bólu” dociekliwego autora. Tu można zadać pytanie o to, czy teza pracy, jej przesłanie, jest przekonujące. Jak sądzę, jest to praca, które wytycza nowe drogi w interpretacji myśli heglowskiej. Autor bardziej stawia problemy, niż je rozwiązuje. I w tym tkwi jej największa wartość. Galernicza praca...

Wobec powyższego stwierdzam, iż recenzowana praca w pełni odpowiada wymaganiom stawianym dysertacjom doktorskim i wnioskuję o dopuszczenie magistra Bartosza Wójcika do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

Bożena Kozłowska