

Marek Kozłowski

Pomiędzy prawem i etycznością:
moralność jako wspólnota wartości użytkowej

Wyraźne rozróżnienie moralności i etyczności, a nawet wzajemne ich przeciwstawienie, zawdzięczamy głównie Heglowi. To właśnie wywód autora *Zasad filozofii prawa* pozwala w każdym z tych dwu sposobów kultywowania wartości dostrzec zarys totalności, a więc także ich roszczenie do własnej kompletności i wyłączności. Moralność i etyczność rozwijają się w analizie Hegla we względnie autonomiczne i bezpośrednio wzajemnie się wyłączające sfery, w których obrębie można dopiero adekwatnie rozpoznać i przedstawić im tylko właściwe, immanentne zasady ich funkcjonowania. Hegel jednak nie poprzestaje na wzajemnym przeciwstawieniu moralności i etyczności i ostatecznie doprowadza do ich zharmonizowania na gruncie etyczności. Innymi słowy, moralność w wykładzie *Zasad filozofii prawa* okazuje się jedynie mniej dojrzałym i mniej skutecznym sposobem kultywowania wartości. Takie rozwiązanie, aczkolwiek zrozumiałe i poprawne w obrębie Hegłowskiego systemu jako całości, nie odzwierciedla jednak dramatu moralności, która wbrew swemu immanentnemu roszczeniu do stania się uniwersalną zasadą kultywowania wartości, zostaje ostatecznie poporządkowana etyczności, wchłonięta przez nią i spacyfikowana.

Dzieje się tak, mimo że jeszcze we wcześniejszej *Fenomenologii ducha* owo właściwe moralności roszczenie zostało przez Hegla w znacznym stopniu uhonorowane. Tam bowiem etyczność, historycznie określona tylko jako wewnętrzna zasada starożytnego świata greckiego, musi ustąpić przed moralnością jako „najwyższym punktem widzenia duchowej samowiedzy”, właściwym z kolei światu chrześcijaństwa i nowożytności. Owa przedmoralna, grecka etyczność zostaje więc przedstawiona przez Hegla w *Fenomenologii*

jako „stan szczęścia”¹, który duchowi w jego wędrówce przez dzieje przytrafia się właściwie niczym przygoda. Grecka etyczność po prostu się wydarza, i dopiero owo historyczne wystąpienie pozwala na odtworzenie zarówno wewnętrznej struktury jej „królestwa”, czyli sposobu funkcjonowania osobliwej więzi łączącej poszczególnych członków zbiorowości z jej organiczną całością, jak i immanentnych tendencji rozwojowych tej etyczności z konieczności prowadzących do jej rozkładu. „Ale samowiedza, która jest teraz duchem [...], mogła albo już wyjść z tego stanu szczęścia, polegającego na tym, że osiągnęło się swoje przeznaczenie i że się w nim żyje; albo też jeszcze do tego stanu nie doszła. Można bowiem z równym powodzeniem powiedzieć jedno i drugie.”² Widać więc, że grecka etyczność ujmowana tu jako „stan szczęścia” samowiedzy nie posiada genealogii rozumianej jako konieczny proces prowadzący nieuchronnie do jej wyłonienia. Także towarzyszące, sąsiadujące z owym „stanem szczęścia” postaci duchowej samowiedzy „mogą występować po rozkładzie świata etycznego, ale mogą też być przedetyczne i stanowić przejście do świata etycznego”³. Innymi słowy, bezpośrednie sąsiedztwo greckiego świata etycznego nie daje się uporządkować przy użyciu logiczno-systematycznej procedury eksponującej konieczne związki pomiędzy kolejnymi elementami wykładu.

Tym zaś, co decyduje o przygodności greckiego królestwa etyczności, jest jego nieredukowalny czynnik naturalny, a więc obcy wobec ducha, który może w owym królestwie znaleźć jedynie tymczasowe i nietrwałe schronienie. Wraz ze stopniową neutralizacją tego czynnika następuje uszlachetnianie procedur zaspokajania przyrodzonych potrzeb obywateli, tak aby procedury te mogły stać się zarazem manifestacjami przynależności obywateli do ich etycznej wspólnoty, która się też w tych manifestacjach konstytuuje i poza nimi nie istnieje. To, co jednostka czyni prywatnie, staje się wtedy „umiejętnością ogólną i obyczajowością wszystkich”. „Całość staje się *jako całość* dziełem jednostki; jej składa jednostka siebie

¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, Warszawa 1963, t. I, s. 400.

² Ibid.

³ Ibid., s. 396, przyp. tłum.

w ofierze, ale też dzięki temu otrzymuje siebie samą od niej z powrotem. – Nie ma tu niczego co by nie było wzajemne.”⁴ Wykształcający się w ten sposób stan „pięknej jedności i spokojnej równowagi ducha” okazuje się „politycznym dziełem sztuki”⁵, z którym królestwo etycności dzielić też musi jego ulotną niepowtarzalność. Spokój i piękno wewnętrznej harmonii tego dzieła kryje już bowiem w sobie załamek jego załamy. Postępująca emancypacja tak dowartościowanego elementu naturalności prowadzi mianowicie do zwichnięcia równowagi między duchowym i naturalnym wymiarem życia etycznej wspólnoty i do rozbicia jej ogólności na „atomy wielości indywidualów” – znaczenie uzyskują wtedy poszczególne jednostki jako osoby w sensie prawnym.

W ten sposób dokonuje się też przejście do świata rzymskiego, którego stan prawny może już – w przeciwieństwie do greckiego świata etycznego – zostać przedstawiony w logiczno-systematycznym porządku wykładu *Zasad filozofii prawa*; tego samego wykładu, który będzie też mógł ująć i przedstawić etycność już nie przedmoralną, lecz następującą po nowożytnej moralności jako przezwycięzenie jej wewnętrznych ograniczeń. Wprawdzie przejście od świata greckiego do rzymskiego otwiera przed duchem w dłuższej perspektywie nowe możliwości samorealizacji, jednak bezpośrednio przemiana stanu etycznego w prawny jest degradacją, a nawet śmiercią ducha w jego dotychczasowej postaci.⁶ Jeśli w świecie etycznym prawo było jeszcze tylko „prawem *pomyślanym* bezpośrednio i bez reszty spełniającym się w panującej *obyczajowości* [*Sitte*]”, prawem które formuje „to, czym każda jednostka *jest i co robi*”⁷, to w stanie prawnym świata rzymskiego wyobcowuje się ono, uabstrakcyjnia i usztywnia – przekształca w zewnętrzną normę, która formalnie konstytuuje wprawdzie i utwierdza osobowość jednostki, jednakże tylko przez wytyczenie jej granic. Jednostka zostaje uznana za osobę tylko „w granicach rzeczywistości, którą sobie stworzyła – w granicach swej własności”⁸. Jednakże stan

⁴ Ibid., s. 398.

⁵ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, t. II, s. 39 n.

⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, op. cit., t. II, s. 52.

⁷ Ibid., t. I, ss. 397, 399.

⁸ G. W. F. Hegel, *Wykłady...*, op. cit., t. II, s. 154.

posiadania jednostek, jako bezpośrednie uobecnienie i rzeczywistość ich osobowości, reprezentuje w obrębie tych osobowości element naturalności, za pośrednictwem którego poszczególne osoby przejmują na siebie przygodność, czy też przypadkowość, jaka cechowała uprzednio wspólnotę etyczną jako całość. Prawo bowiem, będąc samo w sobie pustym formalizmem, zastaje jedynie „jakieś różnorodne trwałe istnienie – posiadanie [*Besitz*] – i [...] narzuca mu abstrakcyjną ogólność, dzięki której posiadanie to otrzymuje nazwę *własności* [*Eigentum*]”⁹. Dokonujące się za pośrednictwem prawa uwłaszczenie stanu posiadania jest więc zabiegiem formalnym i mechanicznym. I chociaż ma ono swój pozytywny rezultat w postaci uznania osobowości prawnej poszczególnych posiadaczy, to jednak samo przekształcenie jednostek w osoby nie niweluje jeszcze istotnej dysproporcji pomiędzy jednostkowością posiadania, czy też prywatnością własności, i ogólnością prawa, dysproporcji, która sprawia, że jednostka doświadcza swej wynikającej z podlegania prawu osobowości jako „utrąty swej realności” i „swojej zupełnej nieistotności, określenie zaś jednostki jako *osoby* staje się wyrazem pogardy”. Jako osoba jest ona bowiem „w swojej *realności* przypadkowym istnieniem i pozbawionym istoty ruchem i działaniem, jest czymś, co nie osiąga żadnej trwałości”. „Prawo prywatne osoby jest więc równocześnie zaprzeczeniem jej istnienia, nieuznaniem jej za osobę, a stan prawny – całkowitym bezprawiem.”¹⁰

Prawna nobilitacja jednostek związana z przekształceniem ich w osoby prowadzi bowiem raczej do ich zamknięcia w granicach ich prywatnych własności, niż do restytucji – utraconej po rozpadzie wspólnoty etycznej – żywej więzi z ogólnością reprezentowaną tu przez zbiorowość jednostek jako całość. Granica prywatnej własności jednostki staje się wtedy także granicą jej rzeczywistej podmiotowości: tylko w wytworzonym przez siebie stanie posiadania ma ona bowiem coś *swojego* i zarazem ogólnego, coś, „czego ważność jest *uznana i rzeczywista*”¹¹. Wynika z tego, że na zewnątrz, tzn. poza granicami jej prywatnej własności, osobowość jednostki

⁹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia...*, op. cit., t. II, s. 56.

¹⁰ Ibid., s. 56 n.

¹¹ Ibid., s. 56.

niejako automatycznie podlega uprzedmiotowieniu, staje się mianowicie obiektem przypadkowych rozstrzygnięć mających swe źródło w sferze życia publicznego ogarniającej zbiorowość osób jako całość i znajdującej swą obiektywizację w wyodrębnionej własności publicznej. Bezduszny formalizm życia ogólnego w świecie rzymskim sprawia, że nie ma ono własnej substancjalności, może ono co najwyżej przejmować idee, interesy i namiętności niektórych osób, przedstawiać je jako ogólne i jako takie przeciwstawiać tylko prywatnym ideom, interesom i namiętnościom osób pozostałych. Stąd też sprawy ogółu „rozstrzyga się wśród hałaśliwych zaburzeń z bronią w ręku”, a podstawą stanu prawnego „rzymskiego świata” okaże się w końcu despotyczne „panowanie i przemoc wojskowa”.¹² Najważniejsze jednak, że mimo niepewności jej faktycznego statusu tylko osoba uzyskuje w świecie rzymskim znaczenie czynnika substancjalnego; osiąga ona bowiem samoistność przez to, że sama wytwarza rzeczywistość swej osobowości – swą prywatną własność.

Nawet w przypadku osób, które dochodzą do znaczenia w życiu publicznym, uniwersalizacja ich osobowości dokonuje się raczej przez włączanie segmentów sfery publicznej w obręb ich własności prywatnej, niż przez rozpuszczanie tego, co podmiotowe i prywatne w ich osobowości, w pustym formalizmie stanu prawnego. Wtedy też formalna ogólność tego stanu traci stopniowo swój surowy patos przejmując nieuchronnie przypadkowość związaną z prywatną osobowością faktycznie zawłaszczających go jednostek. Zostaje wtedy podważona różnica pomiędzy tym, co osobowe i prywatne, a tym, co ogólne i formalne, a postępujące zrównywanie obydwu formalnie zewnętrznych względem siebie sfer pozwala poszczególnym osobom rozpoznać w tak skorumpowanej formalnej ogólności obraz swej własnej prywatnej osobowości. Odnosząc się zaś do samych siebie za pośrednictwem swego uogólnionego i zobiektywizowanego – w postaci zewnętrznej sfery publicznej – obrazu, poszczególne osoby mogą zinterioryzować, uczynić przedmiotem swej świadomości to, czym dotychczas tylko bezpośrednio były. Kiedy zaś formalna ogólność, za pośrednictwem której osoba odnosi się do samej siebie i do innych osób, dotychczas zastrzeżona dla wy-

¹² Ibid., s. 57.

dzielonej sfery życia publicznego, staje się wewnętrznym elementem samej osobowości, wtedy też osoba może uwolnić się od uwarunkowań świata rzymskiego przyjmując rolę podmiotu moralnego. O ile bowiem warunkiem przynależności do „stanu prawnego” jest samo bycie osobą, o tyle uczestnictwo w moralności jest zastrzeżone wyłącznie dla podmiotów świadomie swą podmiotowość kultywujących. Moralność skupia się na dylematach, uwarunkowaniach i ograniczeniach, na jakie natyka się osoba przy realizacji swej podmiotowości. Jednakże, w odróżnieniu od uczestnictwa w stanie prawnym, w moralności są to zawsze dla osoby jej problemy *wewnętrzne*. Osoba moralna różni się więc od osoby prawnej tym, że jako podmiot odnosi się ona bezpośrednio już nie do swego uprzedmiotowienia w prywatnej własności, lecz do samej swej osobowości jako ogólnego warunku takiego uprzedmiotawiania się, właśnie ze względu na jej rolę w podtrzymywaniu i rozwijaniu jej podmiotowości. Osoba moralna jako podmiot, który nie tylko wytwarza swą osobowość, ale także uświadamia sobie swą podmiotową rolę w jej wytwarzaniu, musi już bowiem dysponować w swej świadomości ogólną formą osobowości jako przedmiotu, która w „stanie prawnym” – jako wyodrębniona własność publiczna – stanowiła jeszcze zewnętrzną i nadrzędną wobec poszczególnych osób sferę życia ogólnego właśnie jako wspólny dla wszystkich osób, czysty byt ich zbiorowości jako całości. Tylko wobec takiego ogólnego przedmiotu osoba moralna może rozpoznać problematyczność swej własnej osobowości i potwierdzić swe aspiracje do podmiotowości.

W rezultacie przedmiotem świadomości tej osoby staje się formalna ogólność osobowości, która z jednej strony jest ogólnym projektem przedmiotowości jako przeciwieństwa podmiotowości, zaś ze strony drugiej jest ogólnym projektem podmiotowości obejmującym sobą także jednostkową podmiotowość „tej oto” myślącej go osoby. Stąd też prawo, które – w przeciwieństwie do własności – jest ogólną formą podmiotowej strony osobowości, staje się obecnie wewnętrznym prawem osoby moralnej jako podmiotu, tzn. zasadą działania, zgodnie z którą osoba ta „uznaje coś i jest czymś tylko o tyle, o ile to, co uznaje, jest *czymś jej własnym*, o ile w nim jest ona dla siebie czymś podmiotowym”¹³. Innymi słowy, kiedy zasada

¹³ G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1958, § 107.

funkcjonowania podmiotowości osoby moralnej staje się ogólna formalność prawa, wtedy też zaprojektowana przez to samo prawo przedmiotowość jako sfera realizacji tej podmiotowości i jej dopełnienie musi przybrać postać własności. Prawo i własność tworzą bowiem w swym wzajemnym uwarunkowaniu formalne ramy całości, w obrębie której prawo uzyskuje pewność swego zrealizowania we własności, a własność zostaje legalnie ugruntowana. Stąd też osoba, która uobecnia w swej świadomości zarówno tę całość, jak i swój w niej udział, osiąga samowiedzę, bez czego jej uczestnictwo w moralności nie mogłoby w ogóle dojść do skutku.

Osoba moralna nie jest jednak wyłącznie świadomością i dlatego ukonstytuowanie jej podmiotowej samowiedzy jest jej aktem nie tylko myślowym, ale także praktycznym. Prawo zatem powinno stać się prywatną własnością osoby moralnej jako podmiotu, zaś prywatna własność – jej prawem. Tymczasem osoba może uczynić prawo swą własnością tylko w tym sensie, że to ona sama uzna je dla siebie za obowiązujące, tzn. że przekształciła ona abstrakcyjne prawo, które wcześniej – jako wydzielona własność publiczna – wyznaczało jedynie zewnętrzne granice jej prywatnej osobowości, w swój wewnętrzny *obowiązek* wykonywania tego prawa. Ważność tak zawłaszczonego prawa staje się więc dla osoby wynikiem jej wewnętrznego przekonania o jego obowiązywalności, a więc rezultatem jej świadomego zobowiązania, a nie tylko – jak dotychczas – wynikiem skuteczności egzekwowania prawa przez zewnętrzny wymiar sprawiedliwości. Z kolei prywatna własność może stać się dla osoby prawem, czyli czymś, co wykracza poza ograniczenia prywatności i uzyskuje wymiar publiczny tylko ze względu na swą *wartość*; podobnie zresztą jak ogólny formalizm prawa zostaje włączony w obręb prywatnego przekonania osoby jako jej *obowiązek*. Jeśli prawo i własność uwalniały osobę od naturalnej bezpośredniości w stosunkach z innymi osobami, to obowiązek i wartość uwalniają ją od naturalnej bezpośredniości w stosunku do samej siebie, pozwalają bowiem osobie zdystansować się zarówno od naturalnych pobudek jej działania (obowiązek), jak i od naturalnych skutków owego działania uprzedmiotowionych w jej prywatnej własności (wartość). Moralność nie zastępuje więc po prostu „stanu prawnego”, lecz próbuje przeważać i tym samym nakładane na

osobę przez prawo i własność zewnętrzne ograniczenia zneutralizować gotowością tej osoby do podmiotowego samoograniczenia, które jako akt jej podporządkowania własnemu prawu, jako spełnianie przez nią obowiązku i wreszcie jako jej praca nad sobą jest źródłem wartości jako rzeczywistości spełnionego obowiązku, a zarazem miarą zdolności osoby do jej moralnej samorealizacji. Owo podmiotowe samoograniczenie właśnie o tyle, o ile wiąże się z rezygnacją i wycofaniem z – obciążającej podmiotowość – naturalności tego, co prywatne we własności, znajduje bowiem swoje nowe uprzedmiotowienie już nie we własności jako takiej, lecz tylko w jej *wartości*. Innymi słowy, podmiot moralny tworzy wartość swej prywatnej własności wycofując się z jej bezpośredniego użytkowania. Stąd też wewnętrznej dezintegracji podmiotu moralnego polegającej na oddzieleniu jego ogólnego działania z obowiązku od prywatnego działania z pobudek naturalnych, odpowiada po stronie przedmiotu analogiczna dezintegracja jego ogólnej formy: własności, która rozpada się wtedy na swą – istotną dla moralnej samorealizacji – *wartość* jako przedmiotowy korelat spełnionego obowiązku, i na swą *użytkowość* jako przedmiotowy korelat działalności z pobudek naturalnych.

Problem moralności polega jednak na tym, że przemienione w wewnętrzny obowiązek osoby zewnętrzne prawo nie traci jeszcze wskutek owej interioryzacji swej – ugruntowanej w wydzielonej sferze tego, co publiczne – obiektywności i abstrakcyjności, przez co podmiotowość osoby, czy też jej wewnętrzna autonomia mogą zostać potwierdzone tylko formalnie. Wewnętrzny obowiązek jest więc wciąż dla osoby – jako obowiązek, który ma być spełniony jedynie gwoli obowiązkowi – tylko bezwzględny układ odniesienia, do którego osoba może co najwyżej jednostronnie dostosowywać swe (zawsze z nim niewspółmierne) prywatne przekonania, zamiary i cele. Ta trudność w znalezieniu zadowalającej procedury uszczegółowienia obowiązku, tzn. prawomocnego wypełniania jego czystej formy treścią, bez czego rzeczywiste spełnianie obowiązku nie jest w ogóle możliwe, otóż ta trudność sprawia właśnie, że pewność podmiotowej samorealizacji osoby moralnej może zostać jedynie „pomyślana jako koniecznie *istniejąca*, albo inaczej mówiąc: zostaje *postulowana*. *Postulowanie* bowiem oznacza, że coś, co nie

jest jeszcze rzeczywiste, pomyślane jest jako istniejące”. Postulat zatem, to coś, „co nie jest rzeczywiste, ale przez myślenie uważane jest za coś, co istnieje i co musi być osiągnięte”¹⁴. Cała konstrukcja moralności, o ile rozpatruje się ją w praktycznym funkcjonowaniu, a nie – jak wyżej – w postaci teoretycznego modelu moralnej samowiedzy, dotyczy więc tego, co osoba jako samorealizujący się podmiot czynić *powinna*, a nie tego, co czyni rzeczywiście obciążona balastem swej prywatnej naturalności. Analogicznie, przedmiotowym korelatem podmiotowej samorealizacji osoby *powinna* być tylko wartość to jednak spełnienie tego zależy już od tego, czy osoba zdoła uprzedmiotowić różnicę pomiędzy działaniem z obowiązku i działaniem z pobudek naturalnych, tzn. czy potrafi wyodrębnić ze swej prywatnej własności jej wartość i tym samym wypełnienie przez siebie obowiązku zobiektywizować, czy też zadowolony się tylko tej własności użytkowaniem. Zważywszy więc, że kreowanie wartości przez częściową tylko rezygnację z bezpośredniego użytkowania własności byłoby najkrótszą drogą nie do kultywowania moralności, lecz do jej ośmieszenia, trzeba przyznać, że moralność może wydostać się ze sfery czystej powinności i spełnić warunki swego urzeczywistnienia tylko jako przedsięwzięcie zbiorowe. Chodzi mianowicie o przekształcenie nieco abstrakcyjnej różnicy pomiędzy wartością i użytkowością prywatnej własności jednej i tej samej osoby w zobiektywizowaną różnicę pomiędzy różnymi osobami, z których jedna staje się wtedy właścicielem wartości prywatnych własności wszystkich zaangażowanych w moralną samorealizację osób, natomiast osoby pozostałe – właścicielami tylko ich użytkowości. Przekształcenie takie nie jest, wbrew pozorom, realizacją moralności przez jej likwidację tzn. przez jej proste sprowadzenie z powrotem do „stanu prawnego”, ponieważ zakłada ono z konieczności zmianę w samym pojmowaniu własności wynikającą z nowego określenia jej przedmiotu.¹⁵ Wartość bowiem (podobnie zresztą jak i użytkowość) nie jest przedmiotem jak każdy inny, nie jest ona w ogóle rzeczą, i dlatego jej rozpatrywanie w kategoriach prawa i własności – o ile nie ma być zwykłym terminologicz-

¹⁴ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia...*, op. cit., t. II, s. 201 n.

¹⁵ Por. J. G. Fichte, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, przekład zbiorowy, Warszawa 1996, s. 156 n.

nym nadużyciem¹⁶ – musi także pociągać za sobą modyfikację w funkcjonowaniu tych kategorii. Jeśli więc osoba tworzy wartość swej prywatnej własności wycofując się z jej bezpośredniego użytkowania, to własność zarówno wartości, jak i użytkowości, odnosić się musi bezpośrednio już nie do gotowego przedmiotu tej operacji w postaci właśnie „opuszczonej” własności prywatnej, lecz do samej wartościotwórczej *czynności* podmiotowego samoograniczenia, bez zaangażowania której ani wartość, ani użytkowość nie tylko nie mogłyby stać się nowymi przedmiotami własności, ale nawet nie mogłyby zostać w ogóle uobecnione. Co więcej, owa wartościotwórcza czynność właśnie o tyle, o ile ujmuje się ją jako jeszcze oddzieloną od jej uprzedmiotowionego rezultatu, jest czynnością ogólną, tzn. czynnością, za pośrednictwem której osoba odnosi się do swojej własności prywatnej tak, jak gdyby była ona (zewnętrzna) własnością publiczną. Dzieje się tak, ponieważ w odróżnieniu od stanu prawnego, w którym własność publiczna jest wobec poszczególnych osób (prywatnych właścicieli) po prostu trwale zewnętrznym, zastawanym przez nie stanem rzeczy, w moralności status własności publicznej musi już zostać uzgodniony z podmiotowością osoby moralnej, musi więc zostać zrelatywizowany do jej podmiotowej aktywności. W moralności zatem, to osoba aktem swego podmiotowego samoograniczenia tworzy wartość swej prywatnej własności, uzdalniając tym samym swą prywatną własność do odgrywania roli własności publicznej. Aby jednak własność prywatna samoograniczającej się osoby mogła z powodzeniem odgrywać rolę własności publicznej, nie wystarczy samo wycofanie z jej bezpośredniego użytkowania – tak „opuszczona” własność nie przestaje bowiem być prywatną własnością „opuszczającą” ją osoby, co musi też znaczyć, że sposób odnoszenia się tej osoby do swej własności (w tym także to, czy bezpośrednio ją użytkuje, czy też nie) wciąż pozostaje tylko jej sprawą prywatną, czysto wewnętrznym doświadczeniem jej osobowości pozbawionym publicznego znaczenia. A przy tym dla osób postronnych ten sposób podmiotowej sa-

¹⁶ W *Zasadach filozofii prawa* (§ 62) Hegel słusznie wydziwia nad formalnoprawnym sensem (czy raczej nonsensem) instytucji takich, jak *dominium directum* czy *dominium utile*, jednakże – jak sądzę – nie o prawo w nich chodzi, lecz o moralność.

morealizacji stałby się zapewne – jako zewnętrzny i bezpośrednio ich nieangażujący przykład – raczej przestrogą, czynnikiem od moralności odstrasającym, jako że jedynym dającym się zobiektywizować rezultatem owego doskonalenia osobowości przez prace nad sobą byłaby degradacja „opuszczonej” i zaniedbywanej przez bezpośrednio nie-użytkowanie własności, podczas gdy – rzekomo wytwarzana w tej operacji – jej wartość musiałaby pozostać jedynie czczym korelatem imaginacyjnej inwencji i afektowanych wzlotów subiektywności samoograniczającej się osoby.

Aby więc tak się nie stało i zakodowany w samej strukturze moralnej samowiedzy program podmiotowej samorealizacji osoby mógł okazać się rzeczywiście wartościotwórczym przedsięwzięciem o istotnym znaczeniu publicznym, owo wycofanie z bezpośrednio użytkowania swej prywatnej własności musi zarazem stać się czynnością bezpośrednio angażującą osoby pozostałe, tak by także im stworzyć możliwość wzniesienia się ponad sam tylko formalnoprawny wymiar ich osobowości, tzn. by mogły one nie tylko – niejako z zewnątrz, abstrakcyjnie – uznać i potwierdzić (skądinąd oczywistą) legalność wartościotwórczego samoograniczenia wycofującego się podmiotu, ale także owo samoograniczenie *współrealizować*, czyli włączyć się praktycznie w samą czynność moralnej samorealizacji przez zbiorowe przejście bezpośredniego użytkowania „opuszczonej” własności prywatnej. Zauważmy jednak od razu, iż aby ów akt zbiorowego przejścia bezpośredniego użytkowania „opuszczonej” własności prywatnej mógł zostać utożsamiony z aktem moralnej samorealizacji podmiotu, który się z owego użytkowania właśnie wycofuje, aby więc owo przejście także dla osób przejmujących mogło stać się aktem ich moralnej samorealizacji, musi ono z konieczności wiązać się bezpośrednio z ich podmiotowym samoograniczeniem, bez którego „przejście” byłoby wobec „opuszczenia” dopełnieniem tylko zewnętrznym, czynnością wprawdzie owo „opuszczenie” uzupełniająca, ale zarazem niebędąca twórczym współudziałem. I chociaż przejście bezpośredniego użytkowania prywatnej własności osoby, która się z niego wycofuje, przez osoby pozostałe może wydać się zrazu raczej łatwym zwiększeniem stanu posiadania tych ostatnich, niż ich samoograniczeniem, to jednak jest to wrażenie nadzwyczaj mylące. Skoro bowiem własność

prywatna przeistacza się wskutek zbiorowego przejścia jej opuszczonej użytkowości we własność publiczną, to gra toczy się o stawkę nieporównanie wyższą. Kiedy rzeczywistym przedmiotem operacji opuszczenia-przejścia okazuje się w końcu użytkowość własności już nie prywatnej, lecz publicznej, wtedy też zróżnicowanie sposobów uczestniczenia w tej operacji musi przełożyć się bezpośrednio na zróżnicowanie *publicznego* statusu osób w niej uczestniczących i w konsekwencji – na takie określenie organizacji zbiorowości samorealizujących się moralnie osób jako całości, by odróżnić ją wyraźnie od sposobu zorganizowania zbiorowości osób prawnych.

O ile więc organizacja „stanu prawnego” opiera się na podziale własności (ujmowanej wtedy jeszcze tylko jako zalegalizowanie żywiłowo nagromadzonego stanu posiadania) na własność publiczną i własności prywatne, o tyle „stan moralny” opiera już swą organizację na denaturalizacji samej czynności gromadzenia, tzn. na podziale pracy, przy czym nie jest to jeszcze – jak później w etyczności – podział pracy ogólnej „pomiędzy” prace szczegółowe, lecz tylko bardziej pierwotny podział na pracę ogólną i prace szczegółowe. Jest też jasne, że w moralności tworzącą wartość pracą ogólną może być tylko praca nad sobą wykonywana przez osobę, która w akcie podmiotowego samoograniczenia wycofuje się z bezpośredniego użytkowania swej prywatnej własności, tak by wskutek zbiorowego przejścia bezpośredniego użytkowania tej własności przez osoby pozostałe faktycznie przekształciła się ona we własność publiczną. Inicjujący całą operację akt wycofania uzyskuje przy tym nowe znaczenie. Okazuje się on mianowicie aktem wycofania z bezpośredniego użytkowania własności teraz już *publicznej*, czyli właśnie pracą ogólną, w wyniku której to, co samorealizująca się moralnie osoba prywatnie, w swej subiektywności uważa za wartość, uzyskuje wymiar bezpośrednio publiczny, tzn. staje się wykładnią wartości wiążącą także dla osób pozostałych. Warto zauważyć, że nie jest to dla owych osób pozostałych wykładnia zewnętrzna, przynajmniej w tym sensie, że one same także czynnie uczestniczyły w przeprowadzeniu właściwego dla „stanu moralnego” podziału pracy rozszerzając użytkowość swych prywatnych własności o użytkowość własności publicznej, której zresztą nie można przejąć „biernie”, tzn. przez samą tylko realizację formalno-prawnego kontraktu

„przejęcia”, bo taki gotowy i czekający na przejęcie przedmiot jeszcze w ogóle nie istnieje. Osoby pozostałe musiały więc w akcie swej podmiotowej samorealizacji dopiero wytworzyć nowy, przejmowany przez siebie przedmiot nadając własności prywatnej status własności publicznej. Jeśli więc pod rządami „prawa abstrakcyjnego” to, co publiczne, przybiera postać własności wyróżnionej przez usytuowanie poza prywatnymi własnościami poszczególnych osób, to pod rządami moralności to, co publiczne, przybiera postać *osoby*¹⁷ wyróżnionej przez uznanie wartości za wytwór jej podmiotowej samorealizacji i tym samym odróżnionej od osób pozostałych, wtedy już tylko prywatnych, które jednak, także w akcie swej podmiotowej samorealizacji, potrafiły od użytkowania prywatnych własności przejść do użytkowania własności publicznej, tzn. potrafiły przekształcić swe dotychczasowe prawo do owego użytkowania w moralny *obowiązek* i tym samym wytworzoną przez osobę publiczną wartość współzrealizować. Reasumując zauważmy, że organizacja „stanu moralnego” jako całej zbiorowości samorealizujących się podmiotowo osób polega na uczynieniu wartości prywatną własnością osoby publicznej, zaś użytkowości – publiczną własnością osób prywatnych.

Bezpośrednią konsekwencją uczynienia wartości przedmiotem własności prywatnej, jak ma to miejsce w przypadku osoby publicznej, jest niezbywalność poszczególnych własności osób prywatnych. Nie mogą one wtedy swych prywatnych własności ani sprzedać, ani zastawić, ponieważ bezpośrednio dysponują tylko ich użytkowością. I chociaż zdaje się to ograniczać suwerenność prywatnych osób jako właścicieli, to jednak, niejako w zamian, taka oddzielona od swej wartości własność prywatna uzyskuje wtedy gwarancję nienaruszalności, czy może lepiej: niewymienialności. Zostaje więc w ten sposób wyłączona z relatywizującego kontekstu zmiennych koniunktur i spekulacji, w którym jej właściciel nie mógłby już – jako osoba tylko prywatna – być konsekwentnie traktowany zawsze jako cel sam w sobie. Niezbywalność prywatnych

¹⁷ Nie ukrywam, że wzorem osoby publicznej jest dla mnie zwierzchnik z Kantowskiego „państwa celów”; por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 69 n.

własności ma więc wyzwolić ich właścicieli od interesowności jako pobudki działania i tym samym stworzyć obiektywne warunki do ich moralnej samorealizacji.¹⁸ A zatem zamraża ona i tym samym niejako naturalizuje żywiolowo ukształtowane stosunki „stanu prawnego”, tak by konstytutywna dla moralności czynność ich transcendowania uzyskała względnie trwałą i stabilną podstawę, na której czynność ta mogłaby dopiero subiektywne uwarunkowania podejmujących ją osób zobiektywizować w postaci takiej organizacji całej ich zbiorowości, by tworzyła ona swym uczestnikom możliwie najlepsze warunki ich moralnej samorealizacji. Owo wykroczenie poza stosunki „stanu prawnego” polega zatem na przekształceniu wartości i użytkowości własności, które określały odpowiednio jej status publiczny (wartość) i prywatny (użytkowość), we własność wartości i użytkowości, które w wyniku tej transformacji także zamieniają się rolami. Wartość przedstawiać ma sobą teraz to, co prywatne we własności, zaś użytkowość – to, co w niej publiczne. Łatwo spostrzec, że powodzenie w przeprowadzeniu takiej zamiany funkcji, jakie w stosunku do własności spełniają jej wartość i użytkowość, stałoby się praktycznym potwierdzeniem ich tożsamości. Okazałoby się mianowicie, że wartość własności jest po prostu jej publiczną użytkością, zaś jej użytkowość jest jej sprywatyzowaną wartością, tzn. wartością sprowadzoną do wymiaru maksymy jako subiektywnej zasady działania, a więc do prywatnych przekonań, zamiarów i celów działającego właściciela. Dramatem moralności i jej wewnętrznym ograniczeniem jest natomiast to, że owa – zamrażająca żywiolowo ukształtowany pod rządami „prawa abstrakcyjnego” stan rzeczy – transformacja przeprowadza utożsamienie wartości i użytkowości (by użyć określenia Hegla) jedynie „sama w sobie”, albo też „dla nas”, co znaczy, że dla samych uczestników moralnej samorealizacji wciąż pozostają one sobie wzajemnie bezpośrednio przeciwstawione. Prywatna własność użytkowości może więc zostać co najwyżej zachowawczo zneutralizowana przez zamrożenie, „zniesiona” przez uczynienie jej niezbywalną, a nie po prostu radykalnie zastąpiona przez jej własność

¹⁸ Inspirujące uwagi w tej kwestii można znaleźć w Marksowskim *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa*.

publiczną jako faktyczną wspólnotę użytkowników. Innymi słowy, konstytutywna dla „stanu moralnego” publiczna własność użytkowości zamiast zastąpić właściwą dla „stanu prawnego” jej własność prywatną, faktycznie tylko ją uzupełnia. Z kolei publiczna własność wartości także nie może zostać bezpośrednio i do końca sprywatyzowana przez uczynienie jej wyłączną domeną każdej z osobna samorealizującej się moralnie osoby; może ona wprawdzie ulec *uosobieniu*, jednakże realizacja owego uosobienia, tzn. faktyczne uczynienie wartości prywatną własnością tej osoby, może dojść do skutku tylko o tyle, o ile ona sama stanie się osobą publiczną, tzn. osobą, której osobiste przekonania i preferencje w kwestii wartości stają się wykładnią wartości obowiązującej także dla osób pozostałych. Niemożność zrealizowania całkowitej i bezpośredniej identyczności wartości i użytkowości, i zbudowania tym samym królestwa moralności, w którym prawo i własność zostałyby bez reszty zastąpione przez wartość i obowiązek, nie oznacza jednak wcale, że „stan moralny” jako kraina spełnionego obowiązku musi pozostać już tylko czystą powinnością, a zatem – nieosiągalnym przedmiotem dążenia. Warunkiem wytworzenia „stanu moralnego” musi być jednak potwierdzenie owej niecałkowitości utożsamienia wartości i użytkowości przez ustanowienie takiej kompromisowej i zapośredniczającej formuły ich integracji, w której wartość występowałaby już nie jako korelat *czystego* obowiązku, ale wraz z konkretyzującym ją dookreśleniem, które z kolei czyniłoby ją w ogóle realizowaną, tzn. nadawałoby jej wymiar użytkowy. Wiadomo więc, że nie chodzi tu o „wartość wymienną”, jako że jej upowszechnienie szybko sprawiłoby, że zamrożone stosunki stanu prawnego stałyby się znowu płynne.¹⁹

Stąd też właściwą formułą integracji wartości i użytkowości, a zarazem kluczem do organizacji „stanu moralnego” musi być „wartość użytkowa”, która – nie będąc już indywidualnym dziełem ani prywatnej, ani publicznej osoby – uobecnia się i realizuje tylko i wyłącznie pomiędzy nimi jako bezpośrednie świadectwo ponadindy-

¹⁹ Chyba że powodem pożądania i gromadzenia (wcielającego tę formę wartości) pieniądza okazałyby się w gruncie rzeczy szacunek dla osoby publicznej przejawiany w chęci obcowania z jej możliwie licznymi wizerunkami, którymi pieniądz bywał zwykle znaczony.

widualnego wymiaru moralnej samorealizacji. Wartość użytkowa bowiem mogła i musiała spełniać istotną funkcję publiczną i – by tak rzec – kulturotwórczą²⁰, jako że kodowała w sobie zarówno samorzutnie powstający w zbiorowości samorealizujących się moralnie osób podział pracy, jak i jego zniesienie. Zamykała więc w swej kategorialnej formie żywiołową procedurę wzajemnego różnicowania się i integrowania tych osób: różnicowania na właściciela wartości i właściciela użytkowości, oraz integrowania w procesie wytwarzania wartości użytkowej jako *nadwyżki* – swoistej premii za faktyczne nadanie moralnej samorealizacji poszczególnych osób wymiaru ponadindywidualnego. Moralność mogła być więc wtedy postrzegana nie tylko jako słuszna, ale także jako pożyteczna, zaś praca nad sobą w miarę jak wypełniała formalne ramy prawnej osobowości treścią, odślaniała też swój rzeczywisty udział w realizowaniu wartości przez nadawanie jej formy „wartości użytkowej”. To zaś, że wspólnie wytworzona wartość użytkowa przypadała w udziale osobie publicznej, było już tylko oficjalnym potwierdzeniem, że żywione w subiektywności prywatnych osób przekonanie o wyższości wartości nad użytkością może zostać zobiektywizowane jako spektakl w publicznym teatrze moralności, w którym właściciele użytkowości pokornie przekazują nadwyżkę łaskawie przyjmowaną przez właściciela wartości. Bowiem to, że nadwyżkę faktycznie wytworzyły osoby prywatne, nie czyni jej jeszcze ich formalną własnością. Albowiem mogły one w ogóle ją wytworzyć dzięki rozszerzeniu użytkowania swych prywatnych własności o użytkowanie własności publicznej „opuszczonej” przez osobę publiczną w akcie jej podmiotowego samoograniczenia. Skoro więc osobom prywatnym zależy na oficjalnym uznaniu wytworzonej przez nie nadwyżki także za wartość i tym samym potwierdzeniu, że jest ona wcieleniem spełnionego przez nie obowiązku, zobiektywizowanym sukcesem ich moralnej samorealizacji, to muszą one same zabiegać o jej przekazanie osobie publicznej. Bowiem zrealizowanie nadwyżki jako wartości sprowadza się wówczas do spowodowania, by właściciel wartości zechciał uznać ją za własną. I tak jak osoby pry-

²⁰ Hegel rozważa tę problematykę w *Fenomenologii ducha* w dziale poświęconym kulturze (*Bildung*), jednakże objaśnienie powodów, dla których oddziela on kulturę od moralności, a zwłaszcza tego, jaki ma to związek z nieobecnością w *Fenomenologii* nowożytnej post-moralnej etyczności, wymagałoby szerszego omówienia.

watne mogą zrealizować wytworzoną przez siebie użytkowość nadwyżki jako wartość tylko wobec osoby publicznej i przy jej czynnym współdziale, tak też osoba publiczna może zrealizować użytkowy wymiar wytworzonej przez siebie wartości nadwyżki tylko wobec osób prywatnych i przy ich czynnym współdziale. Osoba publiczna pracuje więc dla osób prywatnych tylko wtedy, gdy pracuje nad sobą, a osoby prywatne pracują nad sobą tylko wtedy, gdy pracują dla osoby publicznej. Dlatego moralna samorealizacja przez pracę nad sobą musi być dla osób prywatnych obowiązkiem, podczas gdy dla osoby publicznej jest ona jedynie zaspokajaniem jej naturalnej skłonności.

Reasumując, przyznać trzeba, że użytkowość może w ogóle mieć coś wspólnego z wartością, tzn. może się zrealizować jako wartość użytkowa, tylko o tyle, o ile bezpośrednio wiąże się ona z użytkowaniem nie rzeczy, lecz osób, a dokładniej (co z moralnego punktu widzenia może być nieco ambarasujące) innych osób, ale tylko w taki sposób, by mogło to zarazem zostać przez samych użytkowanych uznane za ich samoużytkowanie, a więc za ich pracę nad sobą, która nie jest już dla nich zewnętrznym nakazem abstrakcyjnego prawa, lecz wewnętrznym zobowiązaniem do moralnej samorealizacji. Innymi słowy, w moralności osoby użytkowane mogą być nie *przedmiotem* użytkowania, lecz tylko jego współpodmiotem. To, co w nich użytkowane jest bowiem jedynie czynnością (ich pracą nad sobą), która – jako taka właśnie – znajduje swoje *uprzedmiotowienie* już poza nimi, a mianowicie w należącej do osoby publicznej wartości użytkowej. Z kolei wartość może w ogóle mieć coś wspólnego z użytkowością tylko o tyle, o ile bezpośrednio wiąże się ona z wartościowaniem nie osób, lecz rzeczy, które uzyskując status „wartości użytkowej” mogą też stać się integralnym elementem procesu moralnej samorealizacji. Dzięki tej wzajemnej zależności wartości i użytkowości moralność, jako wspólnota wartości użytkowej, mogła stać się także politycznym modelem stosunków panujących w nieobecnej dotychczas w życiu publicznym, bo zamkniętej od zewnątrz granicami abstrakcyjnego prawa i tym samym zepchniętej do prywatności, sferze „gospodarstwa domowego” (*oikos*). Zważywszy, że poszczególni członkowie tej wspólnoty nie zatracają przez sam fakt swej do niej przynależności formalnej osobowości prawnej (tzn. tak czy inaczej pozostają czegoś właścicielami), niepodlegające wcześniej politycznej kwalifikacji, bo prywatno-rodzin-

ne, intymne i osobiste stosunki panujące w zamkniętym w granicach prywatnej własności „gospodarstwie domowym” mogą zostać teraz politycznie wyemancypowane, oficjalnie wyeksponowane i przystosowane do praktykowania jako społeczne role w ustanowionym teatrze moralnej samorealizacji. Wykraczająca w swym spełnianiu się poza sferę czystej powinności moralność natyka się więc z konieczności na ekonomię polityczną jako teorię moralnej przedmiotowości, tzn. jako naukę o rozpoznawaniu wcieleń wartości (bogactwa w ogóle) i sposobach jej realizacji.²¹

Zważywszy więc, że cała konstrukcja owego zamku na lodzie, który nazywam tu „stanem moralnym”, wymaga dla swej wewnętrznej stabilności elementów tak niepewnych, jak uznanie przez osoby prywatne woli osoby publicznej za własną, czy też uznanie przez osobę publiczną za własną wytworzonej przez osoby prywatne nadwyżki użytkowości – otóż zważywszy na niezbędny udział owego prawnie nieegzekwowalnego czynnika osobistej decyzyjności, bez którego realizacja moralności musiałaby się skończyć jej likwidacją przez sprowadzenie z powrotem do legalności, trzeba przyznać, że cała konstrukcja „stanu moralnego” w ostatniej instancji pozostaje i musi pozostawać zawisłą od pewnego intymnego impulsu, który przez szacunek dla klasyka należałoby nazwać „dobrą wolą” wszystkich zaangażowanych w moralną samorealizację osób. Co zaś się tyczy zewnętrznej stabilności omawianej konstrukcji, to czynnikiem zasadniczym jest tu nieobecność wartości wymiennej, która dopiero w etyczności będzie mogła wysunąć się na plan pierwszy. Nieobecność ta, początkowo związana po prostu z marginalnym zakresem rozliczeń prowadzonych przy użyciu pieniądza, później musiała już być sztucznie podtrzymywana przez ograniczanie tego rodzaju rozliczeń, reglamentowanie rozwoju stanu trzeciego, potępienie „lichwy” itp. Sposób prowadzenia tej beznadziejnej walki o zapanowanie nad żywiołowym upowszechnianiem się wartości wymiennej mówi zresztą o moralności nie mniej niż rekonstrukcja wewnętrznej organizacji jej królestwa.

Marek Kozłowski

²¹ Od tej strony rekonstrukcję owego maceznika moralności podjąłem w swojej *Encyklopedii kapitału w zarysie*, Łódź 1994, zwłaszcza w dziale zatytułowanym „Praca: dialektyka ciała organicznego i ciała społecznego”.