

Jakub Nikodem

e-mail: jakub.nikodem@wp.pl

Dialektyka równości

Recenzja: Michał Kozłowski, *Znaki równości. O społecznym konstruowaniu stosunków egalitarnych*, Scholar, Warszawa 2016

Równość zazwyczaj konfrontowana jest z wolnością i najczęściej gorzej na tym wychodzi. Dzieje się tak głównie w potocznym użyciu tych pojęć, jednak nie miałyby to miejsca, gdyby impuls do takiego ujmowania sprawy nie wyszedł wcześniej od filozofów, intelektualistów i wszystkich tych, którzy dzięki zajmowanej pozycji w strukturze klasowej uzurpują sobie rolę wychowawców klas niższych i którzy – świadomie bądź nie – przyczyniają się do wspierania interesów elit, dla tych ostatnich bowiem istnienie nierówności stanowi rację ich bytu. Jednak owo przeciwstawienie równości i wolności nie jest bynajmniej oczywiste, choć za takie ma być uważane. Nie bierze się ono z nieoszlifowanego filozoficznie zdroworozsądkowego podejścia do świata, nie pochodzi od jakiegoś bezimiennego „szarego człowieka z ulicy”, jak chciałby to widzieć niejeden anglosaski filozof zdrowego rozsądku. Przeciwstawienie „dobrej wolności” i „złej równości” jest bowiem wymysłem dość świeżym, bo XX-wiecznym. To dziedzictwo zimnej wojny, z której jedna strona podzielonego wcześniej na pół świata wyszła zwycięsko, nie porzuciła jednak właściwych dla tamtego okresu dychotomii, lecz umocniła je i pod nazwą „neoliberalizmu” dalej promuje swoją wizję wolności kosztem równości, której łaskawie pozostawiła miejsce skromne i podrzędne, w postaci co najwyżej równości szans, dyskredytując zarazem wszelkie roszczenia do równości ekonomicznej jako grożące „totalitarnym” niebezpieczeństwem.

Jednak już w tym przypadku widać, że nawet skrajna doktryna „wolności” bez jakiegoś rodzaju równości, choćby tylko w swej retoryce, choćby jedynie na obrzeżach swojego oficjalnego dyskursu, obejść się nie jest w stanie. I nie chodzi tu tylko o obietnice i marzenia w funkcji czysto ideologicznej, a zatem o już przez Marksa

zauważoną regułę, że każda „wznosząca się” klasa, aby skupić wokół siebie resztę społeczeństwa (*de facto* niższych od niej klas) przeciw panującemu porządkowi, jest zmuszona instrumentalnie uniwersalizować swoje roszczenia i pretensje, które następnie, gdy klasa ta osiągnie już swe cele i stanie się siłą dominującą, zostają obrócone przeciw niej¹. Chodzi też o jak najbardziej realne praktyki, o gry równością, o zarządzanie nią, dystrybuowanie i reglamentowanie. Od zarania nowoczesności jest bowiem równość nie tylko istotnym przedmiotem zainteresowania filozofów (choćby Thomasa Hobbesa czy Johna Locke’a, dla których argumentacji równość w punkcie wyjścia, czyli w stanie naturalnym, ma służyć do uzasadnienia późniejszych nierówności), ale też stanowi troskę i problem dla kształtujących się państw narodowych zmuszonych używać równości dla wzrostu własnych sił w kontekście rozwijającego się kapitalizmu.

Mimo to równość stanowi przede wszystkim sprawę i interes grup podporządkowanych. Ich równościowe roszczenia i działania stają się jednak z konieczności impulsem dla kontradziania władzy państwowej lub klasy dominującej, ponadto one same także nie muszą mieć wymiaru *stricte* równościowego.

Nie chodzi o to, że sprawczość zdominowanych jest zawsze anheliczna – zwykle nie afirmuje wprost równości, równie dobrze może być jedynie oporem przeciw skutkom nierówności, rewanżem lub dążeniem do awansu w hierarchii nierówności. Za każdym razem jednak pozostaje siłą napędową społecznego konstruowania równości².

Pomiędzy państwem i jego elitami a grupami podporządkowanymi rozgrywa się więc nieustanna i nie zawsze jednoznaczna walka o równość, ujawnia się jej dialektyka, w której różne sposoby manifestowania się równości walczą jednocześnie i między sobą, i z nierównością, skutkując niejednokrotnie trudnymi do przewidzenia konsekwencjami. Dlatego też równość należy sprobematyzować, poddać krytycznemu namysłowi i zarazem uhistorycznić i ukonkretnić, porzucając – przynajmniej

¹ „[P]anują myśli coraz bardziej abstrakcyjne, tzn. myśli, które coraz bardziej przybierają formę powszechności. Każda bowiem nowa klasa, która zajmuje miejsce klasy przed nią panującej, bywa zmuszona – już choćby dlatego, żeby swój cel osiągnąć – do przedstawiania swojego interesu jako interesu wspólnego wszystkim członkom społeczeństwa, czyli, wyrażając się w sposób abstrakcyjny: do nadawania myślom swoim formy powszechności, do przedstawiania ich jako jedynie rozumnych i ogólnie obowiązujących. Klasa dokonująca rewolucji – już choćby dlatego, że się jakiejś innej klasie przeciwstawia – występuje początkowo nie jako klasa, lecz jako przedstawicielka całego społeczeństwa. [...] Każda nowa klasa musi więc realizować swoje panowanie na podstawie szerszej niż podstawa klasy poprzednio panującej”. K. Marks, *Ideologia niemiecka*, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. III, Warszawa 1961, s. 52–53.

² M. Kozłowski, *Znaki równości. O społecznym konstruowaniu stosunków egalitarnych*, Warszawa 2016, s. 225.

jako punkt wyjścia – abstrakcyjną „równość w ogóle” jako kategorię dobrą dla analitycznej filozofii moralności, ale nie dla krytycznej filozofii społecznej. Tak też czyni Michał Kozłowski w swojej książce habilitacyjnej *Znaki równości. O społecznym konstruowaniu stosunków egalitarnych*. Autor, pracownik naukowy Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, a także publicysta i redaktor kwartalnika „Bez Dogmatu”, postanowił skupić się wyłącznie na problemie równości, bez odnoszenia jej i porównywania na równych zasadach z wolnością czy sprawiedliwością (jak np. czynią to anglosascy liberałowie w rodzaju Rawlsa czy Dworkina). W swoim problematyzowaniu równości Kozłowski podąża w głównej mierze za Michélem Foucaultem (a także za Karolem Marksem i Bourdieu, żeby wymienić najważniejsze wpływy³), przy czym nie rekonstruuje jakiegokolwiek systematycznej genealogii czy też filozofii dziejów postępu równości. W swojej pracy stosuje raczej historię „wydarzeniową” (w sensie jednak zgoła odmiennym od używanego przez Badiou), traktując wydarzenia z różnych czasów i przestrzeni raczej jako symptomy będące skutkami i mające skutki, i bez porządkowania ich wedle hierarchii ważności, aby uniknąć tworzenia jakiegokolwiek spójnej narracji przyczynowo-skutkowej mającej tłumaczyć procesy w wymiarze długiego trwania.

Swoją metodę ujmowania sposobów przejawiania się równości w wybranych wydarzeniach historycznych porównuje Kozłowski do metod właściwych etnografii: „badanie niewielu przypadków, za to możliwie wszechstronne i pogłębione... próba uchwycenia społecznego zjawiska, a nie testowanie hipotezy na jego temat... badanie polegające na interpretacji znaczeń i funkcji ludzkich działań... za pomocą kategorii możliwie elastycznych i zmiennych”⁴. Jak sam pisze, uprawia on „historyczną synchronię”, stosując wobec niej „uniwersalizm poznawczy” – odrzuca postulaty badawcze hermeneutyki, zamiast tego zaś przyjmuje, iż „wszystkie wydarzenia można rozpoznawać za pomocą tych samych narzędzi”, o ile nie zamyka się ich katalogu i pozostaje się gotowym do ich modyfikacji⁵. Metoda ta, trzeba przyznać, naraża się na zarzut prezentyzmu, co szczególnie wydaje się uzasadnione w przypadku partii poświęconych równości w starożytnej Grecji i Rzymie.

Kozłowski ujmuje równość jako element aktywny. Ma to decydujące znaczenie dla identyfikowania genezy roszczenia równościowego w klasach i grupach podporządkowanych. W relacji z nimi działania państwa czy władzy – nawet jeśli one same sprowadzają się ostatecznie do praktyk równościowych – należy postrzegać

³ Na temat pojmowania przez Kozłowskiego związków myśli Marksa z twórczością Foucaulta por. M. Kozłowski, *Foucault czyta Marksa. Marks czyta Foucaulta*, „Praktyka Teoretyczna” 2011, nr 4, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr4_2011_Commonwealth/19.Kozlowski.pdf (15.08.2016).

⁴ M. Kozłowski, *Znaki równości...*, s. 224.

⁵ *Ibidem*, s. 20.

w świetle Foucaultowskiej kategorii „działania na działanie”, które nie sprowadza się zawsze do czystej przemocy, ale raczej aktywnie próbuje wygrać stawkę równościową do wykorzystania jej dla własnej technologii rządzenia, zarazem pacyfikując i dyscyplinując źródłowy impuls pochodzący z dołu⁶.

Po drugie, ujmuje Kozłowski równość jako społeczno-historyczny i dyskursywny „konstrukt, a więc także stosunek społeczny”⁷. Twierdzi przy tym, iż „równość nigdy nie jest zwyczajnym skutkiem usunięcia nierówności, nie tkwi pod jej skorupą, gotowa do użycia, lecz wymaga rozmaitych projektów, zabiegów, urządzeń, sposobów podtrzymywania i przekształcania w nieustannie zmieniających się warunkach”⁸. I właśnie to konstruowanie równości, rozmaite i nieraz sprzeczne wobec siebie historyczne sposoby jej tworzenia, urządzania i artykułowania w polu społecznym stanowią przedmiot badań Kozłowskiego. Poddaje on równość „problematyzacji”, którą, znów w nawiązaniu do Foucaulta, pojmuje jako „wprowadzenie jakiejś rzeczy w grę równości pod rozmaitymi postaciami, przede wszystkim pod postacią analizy politycznej”⁹. Tą „jakąś rzeczą”, będącą przedmiotem analizy politycznej i stawką w grze równości, są zasoby społeczne ujmowane – tym razem w nawiązaniu do Bourdieu – jako formy kapitału: symbolicznego (prestż i uznanie), społecznego (władza) i ekonomicznego (kontrola nad zasobami materialnymi) – ale nie w odniesieniu do jednostek, lecz do klas społecznych. Te zasoby czy też formy kapitału podlegają konwersji i mają tendencję do wzajemnego się przyciągania. Kozłowski podkreśla przy tym, że spośród nich najistotniejszy dla walk o równość jest zdecydowanie wymiar ekonomiczny, podczas gdy zmiany w dystrybucji prestiżu czy szacunku mają charakter raczej dodatkowy czy nawet po prostu pozorny.

Wspomniane wcześniej sposoby manifestowania się czy też konstruowania równości to wedle Kozłowskiego figury, „które często odnajdujemy tam, gdzie równość

⁶ „Czy swoistego charakteru stosunków władzy należy, wobec tego, poszukiwać w przemocy, będącej ich załączką komórką, najgłębszą tajemnicą i decydującą rezerwą? Czy przemoc jawi się w ostatniej instancji jako prawdziwe oblicze władzy, które odsłania ona zawsze, gdy tylko okoliczności zmuszają do zrzucenia maski? Władzę, w rzeczy samej, określa to, iż nie polega ona na bezpośrednim i natychmiastowym oddziaływaniu na innych ludzi. Działa ona raczej, by tak rzec, na cudze działania: już podjęte, jak również te, do których dopiero może dojść obecnie lub w przyszłości. Przemoc godzi w ciała lub rzeczy; przymusza, krępuje, łamie kołem, niszczy lub blokuje wszelkie możliwości. Na jej drugi biegun nadaje się wyłącznie bierność – jeśli napotka na opór, nie ma innego wyjścia, jak tylko zredukować go do zera. Przesłankę władzy, z drugiej strony, stanowią dwa wzajemnie sobie niezbędne człony. Jeśli ma ona być sobą, to «inny» (ten, którym się włada) musi zostać uznany – gruntownie i aż do końca – za osobę zdolną do działania. W obliczu władzy otwiera się ogromne pole reakcji, odpowiedzi i inwencji”. M. Foucault, *Podmiot i władza*, tłum. J. Zychowicz, „Lewą Nogą” 1998, nr 9, s. 185.

⁷ M. Kozłowski, *Znaki równości...*, s. 23.

⁸ *Ibidem*, s. 18.

⁹ *Ibidem*, s. 17.

staje się przedmiotem problematyzacji i stawką walki”¹⁰. Wyróżnia on cztery takie figury; stanowią one oś książki i równocześnie istotę autorskiej problematyzacji Kozłowskiego. Są to: rządzenie równością, wykluczający uniwersalizm, równość przez ustanowienie i sprawczość zdominowanych. Najistotniejsze miejsce w świetle tej problematyzacji przypada ostatniej z tych figur. Sprawczość zdominowanych stanowi zatem jednocześnie probierz oraz motor uruchamiający działania i wysiłki pozostałych wymienionych figur. Tym samym widoczne jest, iż Kozłowski przyznaje wyraźny i decydujący prymat walce klas, czyli w konsekwencji walkom grupy klas zdominowanych i podrzędnych. Spróbuję teraz pokrótce streścić, jak autor rozumie te figury.

Rządzenie równością zostało już wyżej zasygnalizowane. Chodzi tu ni mniej, ni więcej, jak o odgórne techniki czy też technologie rządzenia – a właściwie zarządzania – „żywymi” sprowadzające się do dyscyplinowania i normalizowania tych ostatnich. Równość występuje tu w roli instrumentu zdolnego do „wywoływania skutków”, przy czym jest to praktyka – należy to podkreślić – oparta na wykluczeniu, na podziale równości rozgrywanym często za pomocą chytrego otwierania dostępu do jednych zasobów lub wymiarów równości przy jednoczesnym zamykaniu dostępu do pozostałych.

Żeby rządzić efektywnie, trzeba używać równości jako jednego z instrumentów, nawet jeśli czyni to tylko w ograniczonym zakresie [...], żeby dostęp do wysokich pozycji w tej hierarchii odbywał się na równych zasadach. Siłą rzeczy równość występuje tu jako narzędzie budowania bardziej wydajnej niż poprzednia struktury nierówności¹¹.

Równość służy zatem jedynie jako środek do zwiększania efektywności systemu społecznego opartego na nierówności. Nie znaczy to jednak, że równość tam występująca jest jedynie pozorna bądź że należy ją postrzegać jedynie w ciemnych barwach manipulowania maluczkimi przez potężne aparaty państwa. Choć Kozłowski sprzeciwia się teleologii Geорга W.F. Hegla i chytrkości rozumu jako motoru dziejów, to przyznaje, że raz uruchomioną dynamikę równościową trudno potem zatrzymać, że paradoksalnie pewne urządzające i dyscyplinujące techniki odrywają się od swojego pierwotnego celu i przyłączają się do wspierania kolejnych rozszczeń do równości artykułowanych przez podporządkowanych. „Wszak odwrotną stroną merytorycznej kontroli i klasyfikacji populacji jako całości jest niemal natychmiast postulat

¹⁰ *Ibidem*, s. 19.

¹¹ *Ibidem*, s. 56.

powszechnej opieki medycznej”¹². Dynamika równości wymyka się władzy i niejako powraca do podporządkowanych, ale często już w innej, niespodziewanej postaci.

Owej wieloznacznej równościowej chytrłości można się też doszukać w praktyce równości szans jako sztandarowym postulacie neoliberalizmu. Kozłowski demitologizuje równość szans, przyjętą również do programów politycznych mainstreamowych socjaldemokracji, jako mającą u swych źródeł nie etyczne roszczenie do równości efektów, lecz wymóg zwiększenia konkurencyjności jednostek, także poprzez włączenie do gry konkurencji tych, którzy wcześniej (np. z powodu dyskryminacji płciowej czy rasowej) uczestniczyć w niej nie mogli. Równość szans stanowi zatem zaproszenie do uczestnictwa na równych i jawnych zasadach w „grze nierówności”. Chytrłość jednakże i tu wkracza tylnymi drzwiami, choć być może nie jest tak jednoznaczna jak w przypadku wspomnianej opieki medycznej. Kozłowski przywołuje opinię Waltera Benna Michaela, że „kapitalizm potrzebuje równości w sensie braku dyskryminacji”¹³. Oznacza to, iż neoliberalizm, walcząc z równością ekonomiczną, jednocześnie promuje równość kulturową jako sprzeciw wobec dyskryminacji kobiet, mniejszości seksualnych i etniczno-rasowych. Nie zmienia to jednak faktu, że równość taka jako brak dyskryminacji nie może być w pełni skuteczna, bowiem obejmuje sobą jedynie te – na przykład – kobiety, które w wyścigu szczurów przybiegną na metę jako pierwsze, i tym samym umacnia, a nie osłabia reżim wszechobejmującej konkurencji jako zasady życia społecznego. Nie trzeba jednak być heglistą, żeby zauważyć, iż raz uznaną – choćby w praktyce realizowała się tylko u niewielkiej części dyskryminowanej wcześniej populacji – dynamikę równości kulturowej będzie później o wiele trudniej zatrzymać, nie mówiąc już o jej cofnięciu.

O ile „rządzenie równością” umiejscawia siebie ponad i poza rządzonym społeczeństwem i aplikowanymi tam praktykami równościowymi, o tyle wykluczający uniwersalizm identyfikuje siebie z pozycji wewnątrzspołecznościowej. Istota tej figury sprowadza się do projektowania i podtrzymywania wspólnoty równych poprzez ustanowienie granic, poza którymi równość już nie przysługuje. I mogą to być granice przechodzące wewnątrz społeczeństwa, jak pokazuje to przykład klasycznej ateńskiej agory, ale także współczesnych zachodnioeuropejskich państw narodowych w kontekście nie tylko kryzysu uchodźczego, lecz także śrubowania kryteriów przynależności do wspólnoty wymierzonych w mniejszości muzułmańskie, jak na przykład we Francji.

Również więc i tu figura równości jest jedynie pozornie egalitarna i w rzeczywistości wzmacnia i utrwała wykluczenie i podporządkowanie, choć przecież sama mówi językiem uniwersalizmu i praw człowieka. Zarazem jest ona blisko spokrewniona z technikami rządzenia równości, z którą w świecie zachodnim od dawna współwy-

¹² *Ibidem*, s. 83.

¹³ *Ibidem*, s. 97.

stępuje. Wedle Kozłowskiego demitologizację nowoczesnego fałszywego uniwersalizmu zawdzięczamy głównie feminizmowi i teorii postkolonialnej, lecz to przede wszystkim Marksowi należy się pierwszeństwo wyartykułowania jego krytyki.

W mocy pozostaje pierwotna Marksowska diagnoza dotycząca niemożliwości zwyczajnego rozszerzenia panującego uniwersalizmu na tych, którzy dotąd pozostali wykluczeni. Wykluczenie i podporządkowanie pozostają właśnie społecznymi warunkami możliwości takiego uniwersalizmu, nawet jeśli nie są warunkami logicznymi¹⁴.

Jeśli chodzi o sprawczość zdominowanych, to jej pierwszorzędna rola w inicjowaniu i właściwym, niewykluczającym wyrażaniu roszczeń egalitarnych została już wcześniej dość wyraźnie zaznaczona. W rozdziale poświęconym temu problemowi Kozłowski porusza wiele kwestii ważnych dla zrozumienia fenomenu oddolnie się tworzącej równości, dyskutując głównie z koncepcjami próbującymi wyjaśnić logikę sprawczości zdominowanych (Ranciere, De Certeau, E.P. Thompson, Operaizm). Pytania, jakie tu padają, dotyczą między innymi tego, jak możliwa jest emancypacja podporządkowanych, jeśli istotą ich podporządkowania jest systemowe pozbawienie ich narzędzi umożliwiających wyzwolenie się (Marks, rzecz jasna, uznawał istnienie takich narzędzi jako przynależnych proletariatu); i czy w związku z tym „wyzwolona powinna zostać tożsamość zdominowanych, czy też zdominowani wyzwolić się mają do własnej tożsamości”? I czy w jakimkolwiek sensie można mówić o sprawczości, jeśli zdominowani poddani są totalnej władzy systemu administrowania ich ciałami i umysłami, w świetle czego można niekiedy czytać prace Foucaulta czy Bourdieu? Czy więc już w systemie biowładzy, w obszarze „totalnego administrowania” (jak wyrażali się Max Horkheimer i Theodor W. Adorno), jest możliwa jakakolwiek autonomiczna i pozostająca poza centralną czy kapitalistyczną kontrolą działalność? Nie rozstrzygając większości z tych pytań, chciałbym mimo to podkreślić jeden element, jaki Kozłowski przejmuje tak od De Certeau, jak i – wydaje się to paradoksalne – od Foucaulta. Chodzi mianowicie o to, że wedle autora *Znaków...* sprawczość zdominowanych jest wpisana w samo wykluczenie i także w samo działanie nowoczesnego i kapitalistycznego systemu społecznego, który choć jest systemem nierówności i dominacji jednych klas nad innymi, to jednak nigdy nie ustanawia dominacji całkowitej, pozostawiając zawsze zdominowanym jakiś margines swobody i kreatywności (tym kontekście w rozumieniu pozarynkowym). Odrzucając pojęcie *totalitaryzmu* i opierając się na wspomnianym „działaniu na działaniu” (jako różnym od stosowania przemocy bezpośredniej), stwierdza Kozłowski, iż „praktyki dominacji są zawsze niedokończone, niepełne, tylko do pewnego stopnia intencjonalne

¹⁴ *Ibidem*, s. 124.

i oparte na bardzo niepewnym rozpoznaniu warunków własnej realizacji [...] dominacja, która objęłaby całą przestrzeń społeczną, stałaby się beзуżyteczna” – beзуżyteczna dla panujących i dla samego systemu¹⁵. Tę samą intuicję stawia on u podstaw swojego rozumienia kapitalizmu w powiązaniu go z tym, co „przedkapitalistyczne” czy „niekapitalistyczne”. Odrzuca on mianowicie pojmowanie kapitalizmu w kategoriach ewolucji stadiów i faz prowadzących mocą własnego rozpędu aż do jakiegoś idealnego czy kompletnego kapitalizmu – co oprócz oczekiwanego jego załamania się pod własnym ciężarem pociąga za sobą również uznanie jakiejś kapitalistycznej utopii posiadającej swój immanentny *telos*. Kapitalizm wedle niego

zasadniczo pozbawiony jest esencji. Jest konfiguracją stosunków sił, praktyk i dyskursów, względnie spoiwą historycznie, lecz ulegającą permanentnym mutacjom [...] i załamaniom, które donikąd nie prowadzą. W tym sensie nie jest on brzemienny żadną nową utopią ani też antyutopią [...] Kapitalizm [...] ma swój *conatus* w sensie spinozjańskim, czyli dąży do samozachowania w zmiennych warunkach, a więc zmienia się, by przetrwać¹⁶.

I dalej, w kontekście spodziewanej przez wielu wszechogarniającej totalności specyficznie kapitalistycznych stosunków produkcji i cyrkulacji:

Kapitalizm, mimo wpisanej weń logiki ekspansji, nie jest samodzielny hegemonem świata społecznego. Pomimo że od Marksa przez Adorno do Negriego krytycy kapitalizmu wieszczą „utowarowienie” wszystkich stosunków społecznych, to jednak proces utowarowienia jest raczej asymptotyczny, jest ruchem, który ze względów strukturalnych nigdy nie sięga celu. Przedkapitalistyczne lub po prostu niekapitalistyczne pozostają rozległe obszary nie tylko stosunków władzy, lecz także pracy i produkcji. Celem jest więc nie tyle destrukcja dawnych hierarchii, jak chcieli Marks i Engels, lecz raczej nieustanne negocjacje z nimi – stawką jest przeobrażenie i uzgodnienie dawnych hierarchii i przywilejów z hierarchiami i przywilejami wytwarzanymi przez logikę kapitalizmu. Nie zawsze chodzi o likwidację niekapitalistycznych sposobów produkcji, lecz o uzgodnienie ich z kapitalistyczną logiką akumulacji¹⁷.

* * *

¹⁵ *Ibidem*, s. 133.

¹⁶ *Ibidem*, s. 100.

¹⁷ *Ibidem*, s. 70–71.

Omawiana tu książka Michała Kozłowskiego jest z pewnością jedną z najlepszych pozycji z zakresu filozofii społecznej, jakie ukazały się w ostatnich latach. Przede wszystkim zaś jej wartość wiąże się z powrotem do tematu równości, tematu dla lewicowej myśli i praktyki politycznej fundamentalnego, jednak z wielu powodów pod względem filozoficznym zaniedbanego. Kozłowski ponownie problematyzuje wieloznaczne i z natury nieostre pojęcie *równości*, o której, wydawałoby się, że wszystko już wiemy i że najwyższy czas przejść od słów do czynów i wreszcie ją ustanowić. Tymczasem zmusza on swoich czytelników do krytycznej refleksji i ponownego przemyślenia lewicowych imponderabiliów, niejako więc zaprasza do zrobienia raczej kroku w tył, by dzięki temu przygotować krok w przód – tym bardziej że obecnie w żadnym razie nie da się w tę pożądaną stronę posunąć nawet o pół kroku.

Mimo wielkiej wartości, jaką widzę w tej książce, a także szacunku, jaki żywię do jej autora, mam jednak wiele wątpliwości odnośnie do jego wyborów teoretycznych, jak i sposobów przeprowadzania niektórych argumentacji. Przede wszystkim trudno mi się całkowicie zgodzić z proponowaną tu wykładnią kapitalizmu. Aczkolwiek podzielam niechęć Kozłowskiego do teleologicznej i ewolucjonistycznej historiozofii, jego krytykę Negriego i postrzeganie kapitalizmu w kategorii *conatusu*, czyli samozachowania, to widzę, że w tej wykładni kapitalizm przestaje być systemem produkcji, formacją ekonomiczną. Mimo wagi, jaką Kozłowski przykłada do nierówności ekonomicznych, zdaje mi się, że ekonomia jako główna przyczyna nierówności zbyt często gubi się w jego dyskursie. Odchodząc daleko od marksistowskiej ortodoksji z jej ekonomizem, a zawierając głównie Foucaultowi i Bourdieu, wylewa, być może się mylę, dziecko z kąpielą; nierówność przybiera zaś u niego zasadniczo formę wykluczenia w relacjach władzy i dominacji, które wszak są nieodłączne od kapitalizmu, ale nie tylko od niego i niekoniecznie stanowią o jego historycznej specyfice. Dla Kozłowskiego jednak wykluczenie jest sprawą wyłącznie nowoczesności, wcześniej zaś – w zasklepionych społecznościach hierarchicznych – istnieć miało jedynie podporządkowanie bez wykluczenia (rodzi się tu pytanie o status niedotykalnych w Indiach, którzy istnieli tam na długo przed przybyciem tam z Anglikami kapitalizmu, a wszak Kozłowski poświęca niedotykalnym niejedną stronę). Takie ujmowanie przez niego sprawy w żadnym razie nie musi prowadzić do odrzucenia całej argumentacji zawartej w książce, o której chciałbym powiedzieć – mimo tych paru skromnych uwag – że stanie się ona w lewicowych środowiskach filozoficznych zarzewiem budujących dyskusji i świeżych przemyśleń.