

A l e k s a n d e r Z b r z e z n y

Milczenie syren

Słowa kluczowe: *intersubiektywność, uznanie, społeczeństwo obywatelskie, rozum instrumentalny, nowoczesność*

Celem niniejszego artykułu jest przybliżenie kilku aspektów myśli Marka Siemka. Po pierwsze, chcę zwrócić uwagę na sam, niezmiernie charakterystyczny dla Siemka, sposób wyrażania własnego stanowiska. Można rzec, że był on zawsze już od początku dialogiczny – zanurzony w dyskusję z klasycznymi myślicielami, ale w takim kształcie, by służyć eksplikacji aktualnych problemów filozofii społecznej. Wśród uczniów i znajomych Siemka od dłuższego już czasu zwracano na to uwagę, nie jest to więc moje „odkrycie”; warto jednak bliżej przyjrzeć się tej okoliczności na konkretnych przykładach, jako że chyba tylko w ten sposób można uchwycić oryginalność myśli Siemka – wyrażanej nie tyle nawet „przy okazji” interpretacji wybitnych filozofów, ile przy ich wykorzystaniu. Siemek bardzo często, omawiając dzieło innego myśliciela, tak rozkłada akcenty i dobiera wątki, by wyrazić własne stanowisko. Dotyczy to takich między innymi zagadnień, jak koncepcja intersubiektywności, problem uznania, krytyka „nie-instrumentalnego” rozumu, czy wreszcie problem społeczeństwa obywatelskiego. Już krótkie omówienie powyższych kwestii pozwoli zarysować ważne punkty filozofii Siemka. Po drugie – chcę przyjrzeć się jednej z ważniejszych zdobyczy teoretycznych Siemka – jego teorii nowoczesności, dającej się odczytać w wielu esejach, ale najwyraźniej chyba widocznej w konfrontacji z myślą Horkheimera i Adorna, których Siemek zdecydowanie krytykował. Można też pokusić się o ocenę tej krytyki i zastanowić się nad jej filozoficznymi źródłami.

Intersubiektywność

Kategoria intersubiektywności bardzo często przywoływana bywa w kontekście myśli Immanuela Kanta. Z jej najmocniejszym chyba znaczeniem mamy istotnie do czynienia w opisach teoretycznego zainteresowania rozumu. Transcendentalna struktura podmiotowości jest warunkiem możliwości poznania. Niezależnie od tego, czy przyjmiemy, że już u Kanta mamy do czynienia ze swego rodzaju „ponadindywidualnym” podmiotem (Siemek skłaniał się do takiej interpretacji), czy też zgodzimy się, że uniwersalna konstrukcja naszego aparatu poznawczego uobecnia się tylko w jednostkowych podmiotach, możliwe jest uzyskiwanie takich samych poznań, takiej samej wiedzy, przez wszystkie skończone istoty rozumne. Kategorie intelektu, formy naoczności i schematyzm wyobraźni sprawiają, że nasze poznanie i nasza wiedza mają właśnie walor intersubiektywności. Wypływając z tego, co wspólne wszystkim podmiotom, poznanie zyskuje obiektywność i powszechną ważność. Niezależnie od tego, kto przeprowadzi operację dodawania $7 + 5$, wynik będzie taki sam dla wszystkich liczących: 12.

Z pewnymi zastrzeżeniami można też odnosić kategorię intersubiektywności do Kantowskiej filozofii praktycznej, przynajmniej w tej mierze, w jakiej imperatyw kategoryczny zobowiązuje wszystkie istoty rozumne. Także tu mamy do czynienia z uniwersalizmem i powszechnością treści w odniesieniu do podmiotów działań moralnych, których filarem jest wszak autonomia woli – co gwarantuje oczyszczenie intersubiektywności ze wszystkiego, co przypadkowe i partykularne, a co w praktyce oczywiście często się przydarza, ale jako efekt „upadku” w heteronomię.

Siemek pojmuje intersubiektywność zupełnie inaczej. Zachowuje wprawdzie w tym pojęciu wszelkie Kantowskie konotacje, ale włącza w jego zakres właściwie wszystko to, co dzieje się między podmiotami. Dzięki temu intersubiektywność mieni się sprawnie przez Siemka wykorzystywaną dwuznacznością; bywa tylko określeniem pewnej sfery ludzkich działań (czy raczej międzyludzkich oddziaływań), bywa też swego rodzaju normatywnym i regulatywnym horyzontem teorii. Przede wszystkim jednak Siemek rozumie intersubiektywność jako swego rodzaju warunek możliwości komunikacji i uspołecznienia, a więc właściwie podstawę całokształtu tego, co nazywamy kulturą. Wychodząc od „językowej istoty człowieka”, wskazuje, że już w niej, niemal z konieczności, zawierają się impulsy dialogicznego kształtowania międzypodmiotowych uzgodnień, sensów i działań.

Dominująca w klasycznej filozofii i kulturze europejskiej „zasada podmiotowości” odsłania się dziś coraz wyraźniej jako społecznie i historycznie ukształtowany wytwór tej pierwot-

nie komunikacyjnej *intersubiektywności*, która tkwi u podstaw samego procesu uspołecznienia¹.

A dalej czytamy:

Komunikacyjna intersubiektywność okazuje się nie wtórnym następstwem, lecz pierwotną – „*aprioryczną*” – przesłanką rozumnej wolności i podmiotowości².

Powyższy aspekt znaczenia pojęcia intersubiektywności w filozofii Siemka nie jest jednak jedyny. Inny, nie mniej ważny, odsłania się m.in. w opisie Hegłowskiej analizy pracy:

Przedmiotowy, instrumentalny aspekt pracy, dzięki któremu „w swoich narzędziach człowiek posiada władzę nad przyrodą zewnętrzną”, jest tylko obiektywizacją jej wymiaru międzypodmiotowego, w którym człowiek pierwotnie utwierdza swą władzę nad *innym człowiekiem*, i właśnie z niego, z innego człowieka, czyni najpierwsze ze swoich *narzędzi*. I dopiero ten *intersubiektywny*, społeczno-ludzki wymiar pracy jako źródła racjonalności opartej na panowaniu pozwala zrozumieć opisaną przez Hegla właściwą *dialektykę* instrumentalności³.

Przy kwestii instrumentalnego rozumu zatrzymam się jeszcze dalej, tymczasem zauważmy, w jak osobliwym kontekście wystąpiło w przytoczonym fragmencie pojęcie intersubiektywności. Oznacza to włączenie w jego zakres całego spektrum ludzkich interakcji, nie wyłączając ich „pradziejowej” postaci, jaką była walka o uznanie, walka na śmierć i życie. To zaś wymaga omówienia Siemkowskiej interpretacji tego słynnego ustępu *Fenomenologii ducha*.

Uznanie

Samoistność i niesamoistność samowiedzy – walka o uznanie – od dawna już jest jednym z najczęściej komentowanych i przywoływanych fragmentów *Fenomenologii ducha*. Ilość interpretacji dotyczących tego rozdziału dzieła Hegla jest już na tyle pokaźna, iż nie lada wyzwaniem byłoby ich wyliczenie. Z perspektywy samego Hegla mamy tu do czynienia z „samowiedzą podwójną” – ten sam element znajduje się po obu stronach „barykady” (analo-

¹ M. Siemek, *Dwa modele intersubiektywności*, w: tenże, *Hegel i filozofia*, Warszawa 1988, s. 173–174.

² Tamże, s. 181.

³ M. Siemek, *Ku krytyce „nie-instrumentalnego rozumu”*, w: tenże, *Hegel i filozofia*, dz. cyt., s. 60.

giczną, ale przebiegającą już w innym planie figurą jest „świadomość nie-
szczęśliwa”, która nie wie, że ona sama i „postać niezmienności” – Bóg – są
tym samym). Po wcześniejszych doświadczeniach świadomości – związanych
przede wszystkim z rozpoznawaniem podstawowych struktur przedmiotowości
– świadomość zdobywa sobie pojęcie życia, uczy się też, czym jest pożąda-
nie. I oto staje naprzeciw drugiej świadomości. Musi jej się przedstawić jako
coś więcej niż sama tylko przedmiotowość, jako coś więcej niż tylko biolo-
giczne życie, jako coś więcej niż obiekt pożądania. Stąd konieczność negacji
swej przedmiotowej postaci; ponieważ każda z bohaterek jest pewna siebie
samej, ale nie tej drugiej, uznanie musi być wzajemne, a w swym przedtakcie
przybiera postać podwójnej negacji przedmiotowości – narażania własnego
życia i dążenia do uśmiercenia rywalki. Oczywiście – co Siemek przypomina
– sukces w walce jest w zasadzie porażką, jako że trudno oczekiwać uznania
przez zwłoki. Gdy jednak u jednej z walczących świadomości pojawi się strach
– dochodzi do bezkrwawej kapitulacji i ustalenia relacji panowania i niewoli
(lub, jak wołał Siemek: służebności). Jednak osiągnięte w ten sposób uznanie
jest jednostronne, a nie wzajemne. Będzie już sprawą całej *Fenomenologii
ducha* (i procesu historycznego) dopracowanie się owej wzajemności. Tyle
tylko, że u samego Hegla, mimo deklaracji, że punktem dojścia ma być struk-
tura ducha polegająca na słynnej formule „My, które jest Ja i Ja, które jest My”
– właściwie nigdzie nie widać realizacji owego ideału. Międzypodmiotowe
(a z perspektywy ducha obiektywnego: wewnątrzpodmiotowe) napięcia repro-
dukują się w coraz to nowym kształcie. Dość przypomnieć dialektykę władzy
i bogactwa, walkę oświecenia z przesądami, rozpad etyczności (przyjemność
i konieczność, prawo serca i obłąd zarozumiałości, cnota i bieg spraw świa-
ta), moralność staczającą się w pięknoduchostwo lub doszczętnie zwyrodniałe
sumienie, mowę rozdarcia, zwierzęce królestwo ducha... Pojednanie przynosi
dopiero duch absolutny, w myśl encyklopedycznego schematu wyrażający
prawdę w postaci religii, sztuki i filozofii. Niestety, jak długo przebywamy
w łonie rzeczywistego społeczeństwa, tak długo bliższy będzie filozofii Hegla
„trop Veblenowski”⁴ niż doskonałe, bezkonfliktowe, a przede wszystkim dia-
logiczne relacje wolnych i racjonalnych jednostek.

Tymczasem Siemek pomniejsza znaczenie momentu antagonistycznego na
rzecz zapowiadanego przez Hegla „spełnienia”.

Albowiem pozornie tylko fizyczna „walka na śmierć i życie”, w jaką podług Hegłowskiego
modelu u zarania dziejów wdają się obydwie hipotetyczne pra-podmioty, w rzeczywistości
jest pierwotnym konfliktem o czysto „duchowy”, społeczno-ludzki status i los jej uczestni-

⁴ Por. Th. Veblen, *Teoria klasy próżniaczej*, przeł. J. Frentzel-Zagórska, Warszawa 1998.

ków. (...) Właściwą stawką w tej walce jest przeto świadomość, wyobraźnia i wola innego, słowem: sama jego *podmiotowość*⁵.

Rzecz jasna, interpretacja Siemka nie jest jakąś naciąganą nadinterpretacją – dobitnie podkreśla Siemek ewolucję i rozciągnięcie w czasie tego modelu uznania:

Oczywiście, Hegłowska „samowiedza” potrzebuje długiego czasu i ciężkiej pracy, aby w pełni rozwinąć cały swój komunikacyjno-dialogowy potencjał: asymetryczna jednostronność uznania tylko wymuszonego (...) może dopiero powoli i stopniowo przekształcać się w symetrię i dobrowolną wzajemność obustronnego uznawania się przez równorzędnych już partnerów⁶.

Z drugiej strony jednak formułuje Siemek wnioski, których Hegel nie sformułował, pozostawiając je „sowie Minerwy”. Nie jest wykluczone, że Hegel dziś mógłby przyklasnąć puencie Siemka:

Monologiczna racjonalność walki i panowania, nawet jeśli musielibyśmy ją przyjąć za faktyczno-historyczny początek całej „duchowej”, społeczno-ludzkiej rozumności, mocą swej własnej logiki i gramatyki nieuchronnie przechodzi w komunikacyjną strukturę intersubiektywnego dialogu⁷.

Nie mamy jednak narzędzi, które pozwoliłyby na jednoznaczny werdykt. Tu znowu Siemek mówi „od siebie”, daje wyraz swoim przekonaniom, korzystając tylko z możliwości interpretacyjnej wpisanej w dzieło Hegla. Zarazem jest to dopełnienie Siemkowskiej koncepcji intersubiektywności, dopełnienie, które można by nazwać historiozofią bez historii. Z tez Siemka można bowiem odczytać przekonanie o immanentnej logice podmiotowości i intersubiektywności, która – pomimo historycznie i empirycznie obecnych, szkodliwych „hamulców” – zrealizuje się w planie powszechnodziejowym. Jest to wyraz nie tyle jakiegoś ahistorycznego optymizmu (zbyt wiele tekstów Siemka przeczy takiej wykładni), ile czysto filozoficznego stanowiska – które w dodatku można uznać za „późnonowoczesną” odmianę racjonalizmu, lub – jeśli kto woli – za konsekwentne opowiedzenie się za tradycją Kantowską, ze szczególnym uwzględnieniem projektu wiecznego pokoju, czy wreszcie za opowiedzenie się po stronie Hegłowskiej „chytrości rozumu”. Ten ostatni trop widoczny jest także w stosunku Siemka do rozumu instrumentalnego.

⁵ M. Siemek, *Dwa modele intersubiektywności*, dz. cyt., s. 191–192.

⁶ Tamże, s. 193.

⁷ Tamże, s. 194.

Krytyka „nie-instrumentalnego rozumu”

Swoje rozważania w tym punkcie podsumowuje Siemek w następujący sposób:

Z paradygmatu Heglowskiego wynikają więc dwa ważne wnioski. Po pierwsze, nie ma rozumu „*tylko* instrumentalnego”, ponieważ instrumentalna racjonalność myślenia i działania mocą swej własnej dialektyki sama nieuchronnie „deinstrumentalizuje się”. Po drugie zaś, nie ma i być nie może żadnego „rozumu *nie-instrumentalnego*”, ponieważ *rozumność sama* polega właśnie na konsekwentnym samo-rozwinięciu się (i dopiero wtedy samo-zniesieniu) instrumentalności⁸.

Jest to, zdaniem Siemka, wystarczająca racja po temu, by oddalić gorączkowe krytyki „instrumentalnego rozumu”. W nienatarczywy sposób ustosunkowuje się tutaj Siemek przede wszystkim do filozofii Maxa Horkheimera, choć wymienia też innych krytyków instrumentalności i rzeczników innych odmian rozumności. Wyliczani krytycy i rzecznicy to – prócz Horkheimera – Adorno, Bloch czy Marcuse.

Cały esej zatytułowany *Ku krytyce „nie-instrumentalnego rozumu”* jest wyrazem oryginalnego stanowiska Siemka. Jakkolwiek mamy do czynienia z mnogością autorów czerpiących z Marksowskiego dziedzictwa i krytykujących przebieg historycznej racjonalizacji rozmaitych ludzkich przedsięwzięć, to zarazem – zdaniem Siemka – ulegają oni iluzji, że projekt cywilizacyjnego oświecenia można realizować „pozaświeceniowymi” środkami. Tymczasem paradygmat oświecenia jest Siemkowi wyjątkowo bliski – zwłaszcza w wydaniu Kantowskim, ale i Hegel bywa traktowany jako „naturalne” przedłużenie Kanta. Można odnieść wrażenie, iż Siemka szczególnie irytuje niecierpliwość krytyków instrumentalnej racjonalności. Objawem tej niecierpliwości jest postulowanie „innego” rozumu i innej racjonalności, podczas gdy należy poczekać, aż rozumność faktycznie obecna zrealizuje swój cel. I znowu mamy tu do czynienia z oryginalną myślą Siemka, „dla niepoznaki” wpisaną w interpretację innych myślicieli. Siemek przekonuje czytelników, że racjonalność/rozumność nie jest jakimś chwilowym gestem rzeczywistości wykonanym pod naszym adresem – jest raczej naszą, historycznie, społecznie i ludzko daną nam szansą, możliwością i projektem, o który winniśmy dbać, a którego realizacja zależy przede wszystkim od naszego zaufania w moc racjonalności, a nie od naszej krytyki jej zwyrodniałych przejawów. Jest to jeszcze bardziej widoczne w Siemkowskiej interpretacji Heglowskiej etyczności, a zwłaszcza jej „pośredniego” kręgu – społeczeństwa obywatelskiego. Jedna jeszcze kwestia wymaga tu komentarza – krytyka „nie-instrumentalnego”

⁸ M. Siemek, *Ku krytyce „nie-instrumentalnego rozumu”*, dz. cyt., s. 65–66.

rozumu winna być rozumiana właśnie w Kantowskim sensie krytyki – jako wytyczenie granic, a nie gest prostego odrzucenia. Siemek przekonany jest o jedności rozumu, który z konieczności zawiera moment instrumentalny, ale instrumentalność ta ma niemały potencjał emancypacyjny. Siemek wskazuje na obecność takiej struktury w myśli późnego Marksa, jednak za jej najpełniejszy wyraz uznaje filozofię Hegla – gdzie dziejowa teleologia rozumu prowadzi od instrumentalizacji innego (w efekcie walki o uznanie), do spełnionej etyczności, charakteryzującej się powszechnym i wzajemnym uznaniem wolnych podmiotów.

Spółeczeństwo obywatelskie

Siemek śledzi ewolucję Heglowskiego modelu etyczności, przypominając, że młodzieńcza fascynacja antykiem ustępuje miejsca gruntownemu ujęciu nowoczesnego społeczeństwa, które okazuje się być organizacją dalece przewyższającą model grecki. Zaś najistotniejszym ogniwem Heglowskiej etyczności jest, zdaniem Siemka, społeczeństwo obywatelskie, które doskonale odpowiada nowoczesnej formie uspołecznienia – indywidualizacji przez socjalizację, a także zespała jednostkowe działania w większe, bliższe już ogólności kręgi działań. Jednoznacznie dowartościowuje Siemek ekonomiczną współzależność członków społeczeństwa obywatelskiego i pomija akcentowane wszak przez Hegla „pęknięcia” i antagonizmy, jak chociażby zależność nędzy i bogactwa. Taka pozycja spójna jest ze stanowiskiem deklarowanym w sprawie instrumentalnego rozumu.

Co ciekawe, Siemek broni nie tylko Heglowskiego opisu społeczeństwa obywatelskiego, ale właściwie całego projektu etyczności z *Zasad filozofii prawa*. „Szczególnie liczne nieporozumienia interpretacyjne, jakie narosły wokół Heglowskiej teorii państwa, wydają się mieć swe źródła nade wszystko w tym, że nie dostrzegano, jak dalece całe przedstawiane tu «państwo» jest własnym *państwem społeczeństwa obywatelskiego*, ściśle i jednoznacznie mu przyporządkowanym”⁹. To znowu jeden z bardziej czytelnych przykładów strategii filozofowania Siemka. Akcentując wymiar ciągłości między społeczeństwem obywatelskim i państwem, przedstawia Siemek własny projekt i diagnozę nowoczesności. Można by rzec, iż oczyszcza myśl Hegla z XIX-wiecznych realiów i skupia się na tych elementach omawianej koncepcji, które pozostały aktualne. Ów swoisty „prezentyzm” Siemek wypowiada zresztą *explicite*: „Heglowska koncepcja nowoczesnej etyczności (...) dopiero dziś, w dobie późnej, bo już spełnionej nowoczesności, zwolna odsłania swą wnikliwość,

⁹ M. Siemek, *Hegel i etos nowoczesności*, w: tenże, *Hegel i filozofia*, dz. cyt., s. 124.

filozoficzną płodność i żywą aktualność dla naszych czasów”¹⁰. Tyle tylko, że gdyby Hegłowskie państwo istotnie było bezproblematycznym przedłużeniem społeczeństwa obywatelskiego, Marks nie mógłby z taką zaciętością pisać swej *Krytyki heglowskiej filozofii prawa*. Wprawdzie interpretacja Siemka bliska jest intencji Hegła, zmierzającej do organicznego wręcz powiązania całości społecznej i nakazującej traktować państwo jako zespolenie interesów jednostkowych, szczegółowych i ogólnych, ale też są u Hegła momenty zdecydowanie odbiegające od nowoczesnego krajobrazu. Dość wspomnieć anegdotyczną już możliwość interwencji władzy monarszej choćby w sądownictwo, opisaną przez Hegła na przykładzie sprawy młynarza Arnolda (w polskim przekładzie mylnie figuruje tu sprawa Müllera przeciw Arnoldowi¹¹). Hegel obawia się zbytniego usamodzielnienia interesów urzędników, a można się zastanawiać, czy nie powątpiewa tym samym w ich kompetencje. Dziwić więc może, że ratunkiem jest tu interwencja monarchy („Jego Królewskiej Mości przypadku”, jak pisał Marks), o którego kompetencjach nic nie wiemy, z wyjątkiem „naturalnej” kompetencji urodzenia.

Zdarza się też, że Siemek przypisuje Hegłowi elementy, których w Hegłowskiej koncepcji po prostu nie ma. Jest tak z politycznym etosem społeczeństwa, urzeczywistnionym, zdaniem Siemka, w „konstytucyjnym, wolnościowo-demokratycznym państwie praworządym”¹². Kłopot w tym, że Hegel przypuszczalnie nie uznałby porządku demokratycznego za rozumny¹³. Pomija też Siemek drastyczną różnicę w pojmowaniu stanów na poziomie społeczeństwa obywatelskiego i państwa, a tylko z perspektywy państwa mają one znaczenie polityczne; tyle że „stan substancjalny” zupełnie zanika w tym ujęciu na rzecz właścicieli ziemskich, niejako z natury predestynowanych do udziału w zgromadzeniu¹⁴. Wypada więc zgodzić się ze stwierdzeniem, że Siemek, pisząc o etosie nowoczesności, przedstawia jej własną koncepcję, w kilku punktach znajdując w Heglu sojusznika, którego „aktualizuje” dla swoich potrzeb.

Pytanie o nowoczesność

Z problemem nowoczesności zmagало się wielu teoretyków, sama nowoczesność zaś była rozmaicie określana, definiowana i datowana. Nowoczesność, rzecz

¹⁰ Tamże, s. 131.

¹¹ Por. G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969, s. 291.

¹² M. Siemek, *Hegel i etos nowoczesności*, dz. cyt., s. 128.

¹³ Por. G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, dz. cyt., s. 302–313.

¹⁴ Por. tamże, s. 300. Z problemu tego zdawali sobie sprawę już pierwsi czytelnicy *Zasad filozofii prawa*. Por. np. list von Thadena do Hegła z 8 sierpnia 1821, w: *Briefe von und an Hegel*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1969, t. 2, s. 280.

jasna, nie jest epoką historyczną. Jest raczej pewnym szczególnym kształtem, czy raczej sposobem funkcjonowania kultury i społeczeństwa. Różni badacze dość zgodnie przyjmują, że zasadnicze zręby nowoczesności ukształtowały się pod koniec XVIII i w XIX wieku. Filozofia Kanta, Rewolucja Francuska, rozwój kapitalizmu – to hasłowe wyznaczniki prognozy nowoczesności. Oczywiście można zawsze szukać innych węzłowych punktów. Walter Benjamin wskazał na Baudelaire'a jako pierwszego świadomego nowoczesności autora, Marshall Berman będzie wskazywał na Goethego, Marksa i Baudelaire'a. Niezależnie od szczegółowych rozpoznań, nowoczesność nastąpiła, a jej podstawową cechą charakterystyczną jest tak według Benjamin, jak Bermana – zmiana. Zmiana staje się zasadą nowoczesnego świata, skłania to jednak do ujęcia jej w szerszej, historycznej perspektywie. Jedną z bardziej wyrazistych prób takiego ujęcia jest *Dialektyka oświecenia*, napisana wspólnie przez Maxa Horkheimera i Theodora Adorna. Główne tezy tego dzieła są dość dobrze znane, wypada natomiast przyjrzeć się kilku punktom, które zwróciły szczególną uwagę Siemka.

Jak wiadomo, tytułowe pojęcie oświecenia rozumiane jest przez autorów bardzo szeroko. To postępek myśli, którego program sformułował wprawdzie Bacon, ale który realizował się już od pierwszych ludzkich prób opanowania tego, co zewnętrzne – a więc od mitu. Mit zachowywał element jakościowy ludzkiego doświadczenia, choć zarazem jego skuteczność była mocno ograniczona. Oświecenie to właściwie nazwa dla całego projektu cywilizacyjnego; projektu będącego przede wszystkim obietnicą wyzwolenia człowieka od strachu i uczynienia go panem¹⁵. Jednak wskutek rozmaitych dziejowych okoliczności projekt ów odślania swą dwulicowość, co stawia pod znakiem zapytania całą jego konstrukcję. Krytyka, jakiej Horkheimer i Adorno poddają oświecenie, ma jednak przygotować tegoż oświecenia pozytywne pojęcie. To krytyka immanentna (co Siemek zauważa), autorzy zaś zdają sobie sprawę, że niepodobna „wypisać się” z historii, czy też po prostu porzucić ów projekt – innego bowiem nie mamy. Chodzi więc raczej o zdecydowaną korektę tego, co istnieje, a nie o jakieś utopijne wyobrażenie, które nie wiadomo w jaki sposób miałyby zmienić przeorganizować całość społecznego bytu. „Rezygnując z myślenia, które w swej urzeczowionej postaci, jako matematyka, maszyna, organizacja, mści się na ludziach za to, że o nim zapomnieli, oświecenie wyrzekło się swej własnej realizacji”¹⁶. Prawdziwym kłamstwem oświecenia jest rytm reprodukcji racjonalności w służbie panowania. Oświecenie nie przestaje być obietnicą racjonalizującej korekty tego, co irracjonalne,

¹⁵ Por. M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994, s. 19.

¹⁶ Tamże, s. 57–58.

ale jednocześnie sam gest zmierzający do okiełznania irracjonalności stosunków międzyludzkich – historycznie rzecz biorąc – okazuje się być tylko środkiem utrwalającym panowanie wyobcowanych sił – z perspektywy Adorna i Horkheimera – sił właśnie irracjonalnych. Myślenie, o którym piszą autorzy *Dialektyki oświecenia*, jest kategorią znacznie pojemniejszą niż ten jeden, zwyrodniały aspekt racjonalności. Kłopot w tym, że to zawężone rozumienie racjonalności przedstawia się według frankfurtczyków jako obiektywność:

Panowanie występuje wobec jednostki jako to, co ogólne, jako urzeczywistniony rozum. Władza wszystkich członków społeczeństwa – którzy jako tacy nie mają innego wyjścia – sumuje się przez narzucony im podział pracy wciąż na nowo w realizację całości właśnie, której racjonalność zarazem ulega znów zwielokrotnieniu¹⁷.

Powyższe słowa ujawniają kwestię nad wyraz niebezpieczną – fasadowość demokracji (o której pisał też wiele lat później Habermas), sprzyjającą reprodukcji *status quo* – a więc zapewniającą trwałość ideologii (rozumianej tak po Marksowsku, jak i Mannheimowsku). To krajobraz doskonale zgodny z aforyzmem mówiącym, że jeśli wybory mogłyby coś zmienić, byłyby zakazane...

Za kwintesencję *Dialektyki oświecenia* uchodzi przedstawiona tam interpretacja spotkania Odyseusza z syrenami. Wprawdzie głos syren określają autorzy jako „pokusę zatracenia się w przeszłości”¹⁸, co można uznać za swego rodzaju opór przed nowoczesną zmianą, szybko jednak okazuje się, że cała ta figura jest ilustracją procesów racjonalizacji i panowania. Oświecenie tryumfuje, pozostawiając przeszłość pokonaną. Siemek odczytuje *Dialektykę oświecenia* w dość specyficzny sposób: w pierwszym kroku omawia właściwie samą „logikę” projektu oświecenia, a dopiero później przechodzi do konkretnych treści. Tymczasem wydaje się, że to właśnie owe konkretne treści są nieodłącznym elementem „logiki” oświecenia. Komentując przygodę Odyseusza, pisze Siemek:

Jako emancypacja człowieka spod władzy pozaludzkich potęg chthonicznych, mitu, ślepego przeznaczenia czy transcendentnych mocy nadprzyrodzonych, oświecenie zawsze jest przede wszystkim taką właśnie Odyseją rozumu i wolności¹⁹.

Dalej zaś nawiązuje do Kantowskiej definicji oświecenia. By jednak całościowo wypełnić owo posłannictwo, polegające na wyzbyciu się obcego kierownictwa, rozum musi, zdaniem Siemka, wziąć na siebie także rolę mitu. Dopiero z tej perspektywy Siemek komentuje diagnozę Adorna i Horkheimera:

¹⁷ Tamże, s. 38.

¹⁸ Tamże, s. 48.

¹⁹ M. Siemek, *Rozum między światłem i cieniem oświecenia*, w: tenże, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Warszawa 2002, s. 285.

Skoro więc o tyle już sam mit jest pierwszym kształtem oświecenia, to z drugiej strony oświecenie właściwe w swej walce z mitem podlega szczególnej dialektyce własnej, która w ostatecznym rachunku prowadzi do wtórnej mitologizacji samego oświecenia, do zakrzepnięcia całej jego „rozumności” w irracjonalną nieprzejrzystość nowego mitu²⁰.

Przywołuje tu Siemek cytaty z *Dialektyki oświecenia*, mówiący, że „już mit jest oświeceniem” oraz że „oświecenie obraca się ponownie w mitologię”. Problem polega na tym, że w wywodzie Siemka mamy do czynienia z pozornie obiektywną konstatacją pewnego aspektu dziejowej dynamiki, w czym pomaga znacznie przywołanie Kanta. Tymczasem intencje Horkheimera i Adorna zdają się być nieco odmienne; Siemek wspomina w swym eseju o „oskarżycielskim patosie” *Dialektyki oświecenia* – i w tym właśnie rzecz: oświecenie nie popada w mitologię mocą jakiejś własnej immanentnej logiki, ale przez to, że realizuje tylko jeden z aspektów „rozumu” czy też „racjonalności” kosztem innych. Ten uprzywilejowany przez historię aspekt racjonalności w diagnozie frankfurczyków nieodłącznie wiąże się z panowaniem. To dlatego tak poręczna staje się na kartach *Dialektyki oświecenia* postać Odyseusza. Adorno i Horkheimer widzą w Odyseuszu nie tyle „przedhistoryczny symbol suwerennej podmiotowości ludzkiej, która samoistnie kształtuje swe własne życie”²¹, ile przedhistoryczny model panowania nad tym, co wobec podmiotu zewnętrzne. Okazuje się jednak, że warunkiem panowania nad syrenami (naturą, przedmiotowością) jest panowanie człowieka nad ludźmi (to Odyseusz rozkazuje swym wioślarzom zatkać uszy woskiem) i panowanie (gwałt) nad własną naturą podmiotu. Można niekiedy odnieść wrażenie, że w figurze tej wprost spotykają się tradycja Marksowska i Freudowska, wątek klasowy i elementy znane z *Kultury jako źródła cierpień*.

O samym panowaniu, z którym sprzymierzyło się oświecenie, Siemek rzecz jasna pisze, ale tylko w odniesieniu do wewnętrznej i zewnętrznej natury. Wątek „klasowy” pozostaje ukryty i przy życzliwej interpretacji należałoby go „podczepić” pod kategorię wzmiankowanych przez Siemka „działań instrumentalnych”. Co ciekawe, do problemu owego „wewnątrzgatunkowego” panowania Siemek przechodzi już w następnym fragmencie eseju – tyle że fragment ów poświęcony jest „epigonom” Horkheimera i Adorna. Przyznaje tam Siemek, że dla frankfurczyków kwestia panowania stanowi centralne zagadnienie i wskazuje też na ich Freudowsko-Marksowską inspirację. Można się zastanawiać, dlaczego te konkretne treści zostały wyłączone z wcześniejszej, ogólnej charakterystyki *Dialektyki oświecenia*, a można sądzić, że powodem była niezgoda Siemka na tak krytyczne ujęcie racjonalności – znajdujemy

²⁰ Tamże, s. 286.

²¹ Tamże, s. 285.

tu echo „krytyki nie-instrumentalnego rozumu”. Gdy wreszcie Siemek stwierdza, że „obaj nasi autorzy [tzn. Horkheimer i Adorno – przyp. A.Z.] są nie tylko czcigodnymi klasykami współczesnego myślenia, lecz także współtwórcami jego własnych iluzji i mitów, niejako wprost odpowiedzialnymi za panujący dziś w nim intelektualny i etyczno-polityczny zamęt”²² – daje wprost wyraz swoim filozoficznym sympatiom. Dalej zaś znajdziemy jeszcze ostrzejsze oceny, a zarzut „płycizny i myślowej ułomności” należy do łagodniejszych określeń²³.

Z perspektywy frankfurtczyków projekt nowoczesności jest projektem niespełnionym, obietnica oświecenia – kłamstwem. „Podmiot, wygnany ze świadomości, urzeczowia się w proces techniczny, wolny od wieloznaczności myślenia mitycznego i od znaczeń w ogóle, ponieważ sam rozum stał się tylko środkiem pomocniczym wszechogarniającej aparatury ekonomicznej”²⁴. Siemek zwraca wprawdzie uwagę na trudne doświadczenia historyczne, będące tłem dla rozważań Horkheimera i Adorna, zarazem jednak najwyraźniej myśli o nowoczesności zdecydowanie optymistycznie, nie dzieląc po prostu diagnoz omawianych autorów. Nowoczesność nie skończyła się w 1947 roku, a dialektyka instrumentalnego rozumu wiedzie dalej niż dialektyka oświecenia. Jeśli dołożymy do tego Siemkowskie rozumienie intersubiektywności, odkryjemy źródło wskazanych rozbieżności: dla Siemka rozum jest zawsze transcendentny, a realizacja jego normatywnych i symbolicznych wskazań – zawsze należy do praktyki. Oczywiście byłoby dobrze, gdyby owa praktyka była praktyką komunikacji, a nie przemocy; jednak obecność tej drugiej – jako trudna wszak do przeoczenia empiryczna okoliczność – nie uszczupla w żadnym zakresie mocy rozumu i jej teoretycznych artykulacji. W tym sensie – można powiedzieć – Marek Siemek zawsze był kantystą.

Można jednak odczuć pokusę, by postawić jeszcze jedno pytanie. Pozwolę sobie tutaj na literacką inspirację:

Śpiew syren przenikał wszystko, a namiętność uwiedzionych zerwałaby nie tylko łańcuchy i maszt. O tym jednak Odys nie myślał, choć może i o tym słyszał. Zaufał całkowicie garści wosku i zwojowi łańcuchów i naiwnie, rad ze swoich sztuczek, płynął naprzeciw syren.

Ale syreny mają jeszcze straszniejszą broń od śpiewu, a mianowicie milczenie. Wprawdzie to się jeszcze nie zdarzyło, ale jest do pomyślenia, że ktoś zdołałby się uratować przed ich śpiewem, nigdy jednak przed ich milczeniem. Nic ziemskiego nie może się oprzeć uczuciu silniejszej ponad wszystko pychy, wywołanej tym, że zwyciężyło się syreny własnymi siłami. I rzeczywiście, mocarne śpiewaczki nie śpiewały, gdy przybył Odys, czy to dlatego, że myślały, iż sprostają temu przeciwnikowi samym milczeniem, czy też że zapomniały

²² Tamże, s. 291.

²³ Por. tamże, s. 292–293.

²⁴ M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, dz. cyt., s. 46.

o wszelkim śpiewie na widok błogości na obliczu Odyseusza, który myślał jedynie o wosku i łańcuchach.

Jednakże Odys, by tak rzec, nie słyszał ich milczenia, myślał, że śpiewają i że tylko on jest strzeżony przed ich głosem²⁵.

A gdyby syreny milczały nie dlatego, że są tak potężne, iż mogą sobie pozwolić na niefrasobliwość czy też gest kpiny wobec Odysa, ale dlatego, że straciły głos? Jeśli zostały już opanowane, odczarowane, zgwałcone? A jeśli syren nie ma – to co robi Odys i po co to robi? Jeśli nie ma już zewnętrznego wroga, a Odys wciąż panuje nad innymi i zadaje gwałt własnej, wewnętrznej naturze? Zupełnie nie-mityczną groźbę budzi wyobrażenie, iż oto znajdujemy się w świecie nagiego panowania. Że oto urzeczywistnia się nie dyrektywa transcendentnego rozumu, lecz Adornowska wizja „świata administrowanego”²⁶.

Czy w takim wypadku perspektywa obstająca przy emancypacyjnym potencjale instrumentalnego rozumu, pozwalająca z ufnością spoglądać w przyszłość spełnionej nowoczesności, nie sprzymierza się z widmem ideologii, przed którym przestrzega *Dialektyka oświecenia*? Ostateczna odpowiedź należy tutaj do praktyki. Praktyce zaś Siemek pozostawia cenne drogowskazy:

Ani moralne przekonanie, ani religijna wiara – bez względu na to, jak bardzo są wzniosłe i budujące – nie potrafią w niczym zmienić tego, że urzeczywistniony w Europie Zachodniej system wolnościowo-demokratycznego społeczeństwa obywatelskiego z jego praworządym państwem i oświeconą kulturą jest najpełniejszą realizacją nowoczesnej formy człowieczeństwa i uspołecznienia, i że „poza” lub „ponad” nim nie może być nic, co nie byłoby powtórny upadkiem w chaos głupoty, samowoli i przemocy²⁷.

Poza wskazanym już sąsiedztwem „metafilozoficznego” nastawienia Siemka i Kanta dochodzi tu do głosu drugie dobre sąsiedztwo: Siemka i Hegla. To już nie tylko Kantowska wiara w moc rozumu (wszystko jedno, czy wystąpi ona jako prymat powinności nad faktycznością, czy teorii nad praktyką), ale i okoliczność, że Marek Siemek najwyraźniej pokładał ufność w Hegłowskiej „chytrości rozumu”. Tym samym Siemek nie obawia się widma ideologii. Mimo dostrzeganych trudności wyraża raczej umiarkowany optymizm co do „spełnienia” oświecenia, a kształt naszej nowoczesności akceptuje i afirmuje. Wynika to ze wskazanych wcześniej ogólnych podstaw filozofii Siemka – iście Kantowskiego przekonania o autonomii transcendentnego rozumu,

²⁵ F. Kafka, *Milczenie syren*, przeł. R. Karst, w: F. Kafka, *Nowele i miniatury*, Gdynia 1991, s. 297.

²⁶ Por. omówienie pojęcia świata administrowanego w pracy H. Walentowicz, *Tęsknota za lepszym. Historiozofia Maxa Horkheimera*, Warszawa 2004, s. 276 i n.

²⁷ M. Siemek, *O nowej Europie i Wschodzie w nas*, w: tenże, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, dz. cyt., s. 333.

ureczywistniania się owego rozumu w horyzoncie językowej, dialogicznej komunikacji, i wreszcie przekonania o tegoż rozumu Hegłowskiej chytrności.

Taki jest szczebel, na który wzniosła się świadomość, i takie są główne momenty formy, w której ureczywistniła się zasada wolności²⁸.

Streszczenie

Celem artykułu jest przybliżenie kilku aspektów myśli Marka Siemka. Autor pokrótce omawia Siemkowskie interpretacje pojęć intersubiektywności, uznania, społeczeństwa obywatelskiego, rozumu instrumentalnego. Specyfika filozofii Siemka pokazana zostaje na tle jego krytyki *Dialektyki oświecenia* Horkheimera i Adorna – co w połączeniu z wcześniej omówionymi pojęciami pozwala zrekonstruować Siemkowską wizję nowoczesności. U podstaw tej wizji leżą klasyczne projekty filozoficzne – Kanta i Hegła, których nastawienie Siemek zachowuje i aktualizuje.

²⁸ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, t. 2, Warszawa 1958, s. 358.