

Szymon WRÓBEL

HISTORYCZNOŚĆ ALBO ALIENACJA Od Georga Wilhelma Friedricha Hegla do Marka Siemka*

Pojęcie alienacji nie łączy filozofów, lecz ich dzieli. Stosunek do niej i jej rozumienie ujawniają też najważniejsze inspiracje polityczne filozofa. Dla Hegla oświecenie stanie się czasem „świata ducha wyobcowanego”, a zatem światem globalnej alienacji. Rousseau będzie rozmyślał tylko nad tym, jak wyjść z alienacji. Marks natomiast zada pytanie, jak to się dzieje, że stosunki społeczne i formy życia usamodzielniają się wobec życia samego, by w końcu zdobyć nad nim panowanie i władzę.

PROBLEM – KRYPTOPROBLEM – PSEUDOPROBLEM

Zasadniczym pytaniem, które stawiam w tym tekście, jest pytanie o relacje, w jakiej filozofia Marka Siemka pozostaje do Georga Wilhelma Friedricha Hegla filozofii historyczności i uspołecznienia. Pojęcie nowoczesnych form uspołecznienia, zaczerpnięte z myśli Hegla, pozwala Siemkowi zrozumieć fenomen nowoczesnego świata i przeciwstawić formy te przednowoczesnym formom uspołecznienia. Filozofia Siemka staje się zatem filozofią uspołecznienia. W tekście stawiam ponadto tezę, że lektura Jean-Jacquesa Rousseau, Immanuela Kanta, Friedricha Wilhelma Schellinga, Karola Marksa, Martina Heideggera, Györgya Lukácsa, Louisa Althussera, a zatem wszystkich istotnych dla Siemka filozofów, dokonuje się w jego dziele poprzez lekturę Hegla, w szczególności przez odniesienie do dwóch kluczowych dla autora *Fenomenologii ducha* pojęć: historyczności i alienacji.

Zaczynam jednak od rozróżnienia, które ma dla Siemka znaczenie metodologiczne. Widzi on bowiem powody, aby w filozofii odróżnić problemy od kryptoproblemów i pseudoproblemów. Pojęcie kryptoproblemu, które Siemek uznał za jeden z najbardziej płodnych instrumentów analizy historyczno-filozoficznej, rozumie on w takim sensie, w jakim wprowadził je do literatury filozoficznej Bronisław Baczko w swoim szkicu *Kryptoproblemy i historyzm*¹.

* Niniejszy artykuł stanowi opracowaną na nowo wersję fragmentu książki *Filozof i terytorium. Polityka idei w myśli Leszka Kołakowskiego, Bronisława Baczki, Krzysztofa Pomiana i Marka Siemka* (Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2016, s. 311-322, 330-378) przygotowanej w ramach grantu „Warszawska szkoła historii idei i jej znaczenie w humanistyce” przyznanego przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach „Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki” (nr rejestracyjny 11H 11 018180).

¹ Zob. B. B a c z k o, *Kryptoproblemy i historyzm*, w: tenże, *Człowiek i światopogląd*, PWN, Warszawa 1965, s. 373-419.

W pojęciu kryptoproblemu ważne są dwa momenty: po pierwsze, jest to problem rzeczywisty, a nie pozorny czy pseudoproblem; po drugie, jest to rzeczywisty problem w swej postaci teoretycznie nieadekwatnej. To nieadekwatność obiektywna – nie bierze się ona z błędów lub niedostatków myślenia, lecz wpływa ze strukturalnych warunków rzeczywistości teoretycznej, w ramach której myślenie to funkcjonuje. Problem jest rzeczywisty i adekwatny, kryptoproblem jest rzeczywisty i nieadekwatny, a pseudoproblem nierzeczywisty i nieadekwatny. Co to jednak znaczy, że problem jest nierzeczywisty i nieadekwatny? Czy pojęcia nierzeczywistości i nieadekwatności nie pojawiają się w filozofii tylko po to, by zdyskredytować myśl przeciwnika jako infantylną i nierealną? Czyż nie dlatego cała myśl przed Kantem, myśl Barucha Spinozy, Rousseau i Woltera musi zostać uznana za zjawiskową, pozorną i naiwną?

Pojęcie kryptoproblematyki pojawia się we wczesnej książce Siemka *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*² i pojawia się tam dla zasygnalizowania pewnej trudności w obrębie całej filozofii przedkantowskiej. Uważa on, że osobliwość całej klasycznej metafizyki poznania – uprawianej przez Kartezjusza i Nicolasa Malebranche'a, Barucha Spinozę i Thomasa Hobbesa, Godfrieda Wilhelma Leibniza i Johna Locke'a – polega na tym, że nie może ona sformułować pytania, na które faktycznie próbuje udzielać odpowiedzi³. Zdaniem Siemka naiwnie metafizyczne myślenie siedemnastego wieku usiłuje ująć całość relacji epistemicznej. Ponieważ samo pozostaje jednak na wewnętrznym poziomie tej relacji, może ją ująć tylko jako sprowadzalną do jednego z jej członów – do bytu pojętego substancjalnie, czyli w sposób przedmiotowy. Intencja ontologiczna urzeczywistnia się jedynie pod postacią metafizyki. „Tym właśnie różni się swoiście «teoriopoznawczy» i «krytyczny» racjonalizm Oświecenia od metafizycznego racjonalizmu wielkich systemów filozofii XVIII-wiecznej: poznające myślenie wyraźniej dostrzega tu czysto «podmiotowy» charakter własnej aktywności wiedzytwórczej”⁴. Tym samym przestaje żywić złudzenia co do jej charakteru substancjalnego; „wiedza odgranicza samą siebie od «bytu», pełniej rozpoznając własny status i własną tożsamość”⁵ w reakcji na byt.

Kryzys myślowy, w jakim za sprawą teorii poznania znalazła się cała filozofia osiemnastego wieku, stanowi bezpośrednią przesłankę teoretyczną i historyczną rewolucji kantowskiej. Można tu mówić o rewolucji, albowiem Kant jako pierwszy dostrzega, że jest to strukturalny kryzys myślenia operującego w epistemicznym polu teorii i że jego przewyciężenie musi być rów-

² Por. M.J. Siemka, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, PWN, Warszawa 1977, s. 24.

³ Por. tamże.

⁴ Tamże, s. 26.

⁵ Tamże.

noznaczne z radykalnym wyjściem poza samo to pole. Od początku Kantowi chodzi zatem o ustalenie, co jest w ogóle problemem dla filozofii, o wyłączenie pseudoproblemów i kryptoproblemów z nowej struktury, o wykluczenie „nie-problemów”, a nawet więcej, o ujawnienie właściwego i najbardziej podstawowego problemu, problemu „nie-widzenia”, który warunkuje samą strukturę epistemologii, umożliwiając dopiero wszelkie „widzenie-czegoś”.

Kant pyta o warunki możliwości wiedzy w ogóle. Samo takie pytanie zakłada jednak, że wiedza „jest”, i fakt jej istnienia obala nie tylko wyniki, ale przede wszystkim przesłanki całej epistemicznej refleksji teoriopoznawczej. Na przykład w filozofii Davida Hume’a schemat rozumowania jest odwrotny: poznanie naukowe we właściwym sensie słowa jest niemożliwe, niepodobna bowiem nawet pomyśleć, by ludzka wiedza mogła być zarazem aprioryczna i nieanalityczna, to znaczy ogólna i niepusta, konieczna i przedmiotowo ważna. W rezultacie to, co podaje się za naukę, w rzeczywistości nią nie jest. U Kanta natomiast mamy do czynienia z myślą o innej strukturze: poznanie naukowe istnieje, i to jako naukowe. Oznacza to, że przesłanki, w ramach których jego możliwość nie daje się pomyśleć, muszą być fałszywe. Najważniejszym celem Kanta jest jednak pomyślenie samej niemożliwości pomyślenia faktów skądinąd oczywistych, czyli namysł nad warunkami możliwości tej niemożliwości. To zaś oznacza – powtórzmy raz jeszcze – że właściwym przedmiotem refleksji staje się całościowa struktura samego pola teorii, w którym filozoficzny problem w ogóle się pojawia. Od tej chwili to Kant będzie miał „monopol” na definiowanie problemu filozoficznego. Siemek znakomicie to przeczuwa. Kant posiada test na infantylizm filozofa. Siemek nie chce trafić do zbioru filozofów infantylnych.

Teoria poznania i epistemologia – w proponowanym przez Siemka znaczeniu – różnią się nie zakresem ani nie przedmiotem, lecz całościową strukturą rzeczywistości teoretycznej, do której należą. Różnią się zatem, po pierwsze, sposobem samego wyodrębnienia problemu wiedzy i jego lokalizacji w rzeczywistości teoretycznej danego obszaru oraz, po drugie, wynikającym stąd sposobem potraktowania tak wyodrębnionego z terytorium problemu. Krytyka dla Kanta nie jest przyszłym systemem – ale też nie jest tą w gruncie rzeczy ateoretyczną, czysto dyrektywną procedurą metodycznego wątpienia. Krytyka jest tu probierzem i próbą systemu, myśleniem bezpośrednio wytyczającym nowy obszar teorii, a więc geometrycznym, kartograficznym, tworzącym podstawy nowego systemu, który jest ostateczną artykulacją i pełnym rozwinięciem tego „planu”, tej „mapy”, którą krytyka zarysowuje w sposób architektoniczny. Krytyka jest systemem w zarodku, domagającym się tylko swego rozwinięcia. Pyta o warunki naszego poznawania przedmiotów, ale tylko o ile są one zarazem warunkami bycia samych tych przedmiotów. Idea transcendentalizmu, o którą Siemek się upomina, nie oznacza niczego innego, jak tylko tę nową

perspektywę myślową, którą sam nazywa „stanowiskiem epistemologicznym”⁶. W istocie jest to diagnostyka, pragmatyka eliminacji problemów, technika zakreślania terytorium filozofii. To dlatego Siemek próbuje zrozumieć, czym jest transcendentalizm Kanta, odczytując bardziej to, co myśl Kanta bezpośrednio „robi” i czym „jest”, niż to, co o sobie samej wprost „mówi”⁷.

W całym tekście *Krytyki czystego rozumu*⁸ Kanta idea transcendentalizmu jest wyraźnie przeciwstawiana dwóm rodzajom pytania nietranscendentalnego: pytaniu empirycznemu i metafizycznemu. Wyrażenia: „empiryczny” i „metafizyczny” jako opozycje semantyczne terminu „transcendentalny” znaczą jednak dla Kanta coś innego niż te proste delimitacje zakresowe lub charakterystyki metodologiczne rozmaitych rodzajów wiedzy. Dla Kanta empiryczne są nie tylko bezpośrednie przedstawienia w przestrzeni (i w czasie), czyli same treści doświadczeniowe, dane zawsze a posteriori, lecz także samo zastosowanie przestrzeni do przedmiotów. W tym sensie nawet samo a priori przestrzeni, wraz z całą zajmującą się nim czystą nauką – geometrią, jest empiryczne, a nie transcendentalne. Transcendentalna jest dopiero refleksja, która staje się a priori tego a priori – to znaczy rozpoznaje właśnie to, że przestrzeń stanowi konieczną formę wszelkiej empiryczności. Analogiczna różnica poziomów istnieje między pytaniem transcendentalnym a metafizycznym. W pytaniu transcendentalnym ważny jest nie sam sposób istnienia, jaki przysługuje przestrzeni i czasowi jako takim, lecz raczej ich konstytutywna funkcja, która sprawia, że czas i przestrzeń są także koniecznymi formami umożliwiającymi poznanie rzeczywistych przedmiotów.

Co oznacza to przeciwstawienie idei transcendentalnej idei metafizycznej i idei empirycznej? Otóż oznacza, że osobliwością myślenia epistemologicznego jest samo rozumienie problemu i pytania, które nie jest już zewnętrzne wobec swego przedmiotu, tak jak przedmiot nie jest niezależny od pytania czy problemu. Pytanie zmienia przedmiot, a właściwie dopiero „wytwarza” przedmiot jako taki. To właśnie transcendentalna perspektywa pytania przekształca tu dawny problem poznania w nowy problem apriorycznych warunków możliwego doświadczenia. W tej perspektywie tradycyjny idealizm, podobnie jak niekrytyczny realizm, jest jednym z członów opozycji, w jakiej artykułuje się pogląd na episteme dostępny „od wewnątrz” obszaru możliwego doświadczenia. Transcendentalna epistemologia Kanta jest więc teorią terytorium i struktury sporu, a nie jakimś kolejnym stanowiskiem na gruncie starego terytorium. Transcendentalizm nie jest także stanowiskiem pośrednim czy godzącym przeciwieństwa. Jest ucieczką filozofii na inne terytorium, a być może nawet impulsem do zbudowania nowej geografii.

⁶ Tamże, s. 13.

⁷ Tamże, s. 55.

⁸ Zob. I. K a n t, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1-2, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957.

SERIE (NADPRODUKCJA FIGUR DUCHA)

Zdaniem Siemka historia uczasowienia filozofii zaczyna się już od Kanta, który przenosi filozofię z terytorium epistemicznego na terytorium epistemologiczne. Kant jako pierwszy zrozumiał, że należy przemyśleć nie sam problem wiedzy, ale bardziej fundamentalną strukturę, która funduje opozycję przedmiot–podmiot. Autor *Krytyki czystego rozumu* „spozstrzega” wiedzę nie tak, jak wiedza „spozstrzega” przedmiot, ale jako część większego terytorium. To jednak Hegel przedstawił i przestawił Kantowskie „terytorium a priori” nie jako zastaną, nieruchomą i trwałą strukturę możliwych form sensowności, lecz jako proces samowytwarzania się w racjonalizującym wysiłku kulturotwórczej pracy ducha. Hegłowska dialektyka jest pierwszą i zarazem najdalej idącą próbą rozumiejącego opisu poszczególnych form epistemicznych nie tylko w systemowym porządku ich struktury, ale także w fenomenologicznym procesie ich genezy. W tym procesie produkcji figur ducha każda forma bezpośrednio danej świadomości ujmuje w koniecznym, ale dla niej samej nieprzejrzystym i wyobcowanym stosunku powiązania wzajemnego oddziaływania między nią a jej przedmiotem, i dopiero w takim zapośredniczeniu odnosi ich wzajemne relacje do całości. Tu wreszcie mamy serię jako strukturę.

Marks będzie kontynuował ten proces produkcji figur ducha, wydobywając na jaw ukrytą w wewnętrznych sprzecznościach procesu pracy pierwotną realność wszelkiego społecznienia, wewnątrz której dopiero wtórnie artykułują się historycznie określone formy lokalnego istnienia terytorialnego. Według Marksa nie ma żadnej bezpośrednio danej formy wyobcowania mieszczańskiej episteme, jest natomiast całościowy system pojęć i wartości, z którego wszystkie te formy wyrastają. „Uspołecznienie”, które obok „historyczności” stanowi dla Siemka kategorię prymarną, oznacza zatem intersubiektywną realność stosunków zawiązujących się w procesie społecznym – w procesie pracy, mowy i reprodukcji życia. Owo społecznienie jest pierwotne zarówno względem realności materialnych wytworów tego procesu, jak też względem subiektywnej egzystencji i samowiedzy jego jednostkowych podmiotów. W tym układzie Kant ponownie z wyróżnionej pozycji widzącego podmiotu wraca na pozycję oślepiętego przedmiotu.

W interpretacji Siemka Marks nie jest piewą antropologii mówiącej o człowieku poszukującym powrotu do domu, co było przedmiotem studiów „ateistycznego deisty” Leszka Kołakowskiego. Marks Siemka, podobnie jak Kant i Hegel, dokonuje kontestacji pozornej oczywistości bezpośredniego widzenia. „W tym sensie – pisze Siemek – marksistowska dialektyka jest «lekturą» *par excellence*; kunsztem czytania i zarazem czytaniem samym, składaniem wielości znaków w przejrzystą całość znaczącego «tekstu». [...] «Czyta się» tu nie samo słowo, znaczenie, *logos* – lecz wstępne, prelogiczne i presemantyczne warunki

jedności słów i rzeczy, znaczeń i ich przedmiotów, *logosu* i *praxis*. Czytanie tekstu jest tu zawsze ujawnianiem jego przeciw-tekstu – czyli tej historycznej formy przedmiotowości, z której dany tekst wyrasta, ale którą właśnie dlatego pomija i przemilcza, czyli swym dyskursem właśnie w dosłownym sensie zakrywa⁹. Ponownie wracamy do zwiększenia zdolności rozdzielczej ludzkiego widzenia i uczynienia z „niewidzenia” „widzenia”. „Widzący” Marks tak czytał „niewidzących” angielskich ekonomistów i „tylko trochę widzącego” Hegla. Podobnie „nad-widzący” Lenin czytał „ślepych” narodników i „pół-ślepego” Plechanowa, Gramsci Crocego, Lukács rewizjonistycznych teoretyków II Międzynarodówki, a Bertold Brecht propagandowe enuncjacje ideologów faszyzmu. Wszędzie stawką jest odkrycie prelogicznych warunków jedności słów i rzeczy. I tylko teologiczny rodowód hermeneutyki oraz błędna naturalistyczna samoświadomość marksizmu przeszkadzały w rozpoznaniu w Marksie reprezentanta tradycji hermeneutycznej, transcendentalnej i dialektycznej. Różnica wobec interpretacji Kołakowskiego jest znacząca, ale nie przesadna. I Siemek wraca do wątków kryptoteologicznych u Marksa. Nie jest to jednak „teologia człowieka”, ale „teologia lektury”, teologiczna praktyka czytania.

Ten teologiczny rodowód hermeneutyki będzie zresztą obcy samemu Marksowi. W przypadku hermeneutyki bowiem pozostaje zawsze pewne residuum spraw ostatecznych, gdzie przestaje ona mówić i już jedynie wsłuchuje się w siebie tylko znane Słowo. „Marksizm – pisze Siemek – nie zna brzmienia tego wewnętrznego Głosu religijnej transcendencji, ale też nikomu nie odmawia prawa do jego słyszenia i słuchania. Natomiast w tym, co wypowiedzieć można, co jest słyszalne i przekazywalne w publicznej jawności dyskursu, głosy hermeneutyki i marksizmu, dotąd zbyt długo «mówiące» obok siebie, mogą i powinny stać się prawdziwą rozmową¹⁰. Siemek porzuca nas tutaj z dylematem, który mamy rozstrzygnąć sami: czy to przejście hermeneutyki przez materializm Marksa oznacza ostateczną sekularyzację tradycji teologii, czy może raczej kotrreformacyjną dążność do zapewnienia jej hegemonii w nowej formie, na nowych warunkach? Hermeneutyka i marksizm zbyt długo „mówiły” obok siebie, ale czy są w stanie mówić do siebie, nie raniąc się?

Do Boga Siemek zbliża się najbardziej przez Schellinga. Jest to z pewnością Bóg żywych, a nie martwych, jest to Bóg Spinozy. Mimo bliskości Schellinga i woli bycia nie tylko obok hermeneutyki, ale też wraz z hermeneutyką, Siemek pozostaje po stronie Hegla, a nie Schellinga, albowiem dla tego ostatniego historyczne posłannictwo człowieka polega na przewyciężeniu samej historyczności poprzez powrót do absolutu, który wykracza poza wszelką czasowość.

⁹ M. J. S i e m e k, *Marksizm a tradycja hermeneutyczna*, w: tenże, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, PIW, Warszawa 1982, s. 77.

¹⁰ Tamże, s. 99.

Hegel nie buduje Absolutu, ale strukturę dynamiczną – strukturę wszelkich struktur, w której wszelkie serie nigdy nie obumierają, a jedynie wyczerpują się w swym inno-bycie. Dla Hegla i – w rezultacie – Siemka Absolut jest nieodwołalnie rzucony w historię, a historia nigdy nie gaśnie w Absolutcie. Siemek po raz drugi zbliży się do religii i mitu, czytając Theodora Adorno *Dialektykę oświecenia*¹¹, *Minima moralia*¹² oraz *Dialektykę negatywną*¹³, skąd dowie się, że mit jest oświeceniem, a oświecenie obraca się w mitologię¹⁴. Dowie się też, że Całość nie jest ani Prawem, ani Miłością, ani Naturą, ani Pieniędzem, ani Rozkoszą, ani wreszcie Historią, ale jest Nieprawdą¹⁵. Po stronie fragmentu, będącego „wtargnięciem śmierci w dzieło”¹⁶, sytuował swoje myślenie utopista i mistrz Siemka – Baczko. Sam Siemek wybierze „wtargnięcie dzieła w życie” – nieprawdę całości.

Siemek tworzy zatem pewien rodowód filozoficzny, pewną filozoficzną serię. Jest to seria: Hegel – Marks – Heidegger – Lukács. Autor *Hegla i filozofii*, podążając tropem analiz Luciena Goldmanna¹⁷, zwraca uwagę, że termin Heideggera „poręczność” (niem. *Zuhandenheit*) ma u Marksa i Lukácsa swój odpowiednik w postaci „praxis”¹⁸. Obydwa terminy określają ten sam porządek nieświadomych, ale celowych działań, które wyznaczają i artykułują prerefleksyjny sens ludzkiego świata. Podobnie Heideggerowska kategoria „*Vorhandenheit*” (obecność) oznacza to samo, co „urzeczowienie” lub „reifikacja” (niem. *Verdinglichung*). Lukács powie: „całość”, tam gdzie Heidegger użyje słowa „bycie”; Lukács napisze: „człowiek”, tam gdzie Heidegger tworzy termin „przypadkowe bycie”, i wreszcie – „praxis”, gdzie Heidegger używa terminu „*Zuhandenheit*” (poręczność). Siemek tłumaczy: „*Zuhanden* jest coś, co jest poręczne – co najważniejsze – sytuuje się w przeciwieństwie do i w odróżnieniu od wszystkiego, co jest tylko *vorhanden*. To jest już nieprzetłumaczalne. *Vorhanden* jest wszystko to, co po prostu jest, istnieje. Istnieje jako coś, co

¹¹ Zob. M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1994.

¹² Zob. Th.W. Adorno, *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999.

¹³ Zob. tenże, *Dialektyka negatywna*, tłum. S. Krzemień-Ojak, PWN, Warszawa 1986.

¹⁴ Por. M.J. Siemek, *Rozum między światłem i cieniem oświecenia*, w: tenże, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 286; por. Horkheimer, Adorno, *Dialektyka oświecenia*, s. 15.

¹⁵ Zob. Adorno, *Dialektyka negatywna*.

¹⁶ M.J. Siemek, *Wczesny romantyk późnej nowoczesności*, w: tenże, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, s. 297.

¹⁷ Zob. L. Goldman, *Lukács i Heidegger*, tłum. B. Markiewicz, w: *Marxizm XX wieku*, cz. 2, red. J. Dobieszewski, M.J. Siemek, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1991, s. 2-14.

¹⁸ Por. M.J. Siemek, *Goldmann i epistemologia sensotwórczej intersubiektywności*, w: tenże, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, s. 274.

jest dane, co się zastaje. W tym sensie *vorhanden* są wszystkie różne rzeczy, które jako istniejące domagają się odpowiedniego traktowania, czyli zaskakują nas, zmuszają do jakiegoś względu na ich własną przedmiotowość, na ich wewnętrzną naturę. Natomiast *zuhanden* – poręczne – są wszystkie rzeczy, które całkowicie już utraciły swoją nieprzezroczystą naturę wewnętrzną czy własną i w całości sprowadzają się w swoim istnieniu do Heglowskiego środka, poręcznego, przydatnego i sprawnego instrumentu¹⁹. Z pewnością myśl Siemka jest *zuhanden* – sprawnym instrumentem interpretacji filozoficznej, ale jest również *vorhanden* – domaga się odpowiedniego traktowania, zaskakuje nas, zmusza do uznania swej wyjątkowości i podmiotowości. Poręczność i wyjątkowość Siemka ujawnia się nie tylko w budowaniu serii, ale nade wszystko w ich dekomponowaniu i problematyzowaniu, to znaczy odkrywaniu nazwisk w innych nazwiskach, treści w cudzych ciałach. Siemek odkrywa Kanta w Heglu, Hegla w Marksie, Marksa w Heideggerze, Heideggera w Lukácsu.

IMIĘ MARKSA (ONTOLOGIA ŻYCIA SPOŁECZNEGO)

Spójrzmy, jak Hegel pracuje w Marksie i przemawia przez *Kapitał*²⁰. Spójrzmy, co skrywa pod sobą powłoka słowa „Marks”. Dialektyka była dla Marksa ruchem poznawania całości samego poziomu epistemologicznego we wszystkich konstytutywnych opozycjach i rozdwojeniach, a więc myśleniem epistemologicznym. Była też filozofią praktyki (jak u Antonia Gramsciego), która zarazem stawała się teorią wszelkiej teorii (jak u Lukácsa). W tej dialektyce sama przyroda przeistoczyła się w fakt społeczny, co oznacza, że historyczność i uspołecznienie w świadomości przeżywającej świat i wyposażającej go w sensory jawi się nie jako epifenomen, wytwór czy refleks jednej substancji, lecz jako niezbywalny element samej ontologicznej struktury świata. Wynika stąd, że w „czytaniu świata” Marks posługuje się hermeneutyczną perspektywą „całości”, która jest traktowana jako struktura pierwotna nadająca sens wszelkim elementom oraz ich wzajemnym odniesieniom. Kapitał, towar, formacja społeczna, walka klasowa, interes klasowy, ideologia – wszystko to są dla Marksa przedmioty epistemologiczne.

Przedmioty epistemologiczne są obecne nie tylko u Marksa. Są obecne także u Freuda, w jego hermeneutyce „drugiej strony” – nieświadomości – w której problem rozumienia został powiązany z problemem niemożliwości porozumienia. Przedmioty te są ujawniane także przez Rolanda Barthesa w jego semio-

¹⁹ T e n ż e, *Wykłady z filozofii nowoczesności*, PWN, Warszawa 2012, s. 386.

²⁰ Zob. K. M a r k s, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, w: K. Marks. F. Engels, *Dziela*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1951.

logii – dyscyplinie jawnie przeciwstawnej semiotyce, nakierowanej bowiem na epistemologię znaku, czyli refleksję nad strukturalnymi warunkami samej możliwej sensowności, tożsamą z formą pierwotnej relacji uspołecznienia. Wreszcie są obecne w hermeneutycznym szczepie na drzewie fenomenologii w postaci analizy Dasein Heideggera, tworzącej rodzaj hermeneutyki ontologicznej, w której pytanie o byt jest pytaniem o jego rozumienie oraz pytaniem o historyczność (niem. *Geschichtlichkeit*). Wszystkie te filozofie towarzyszą Marksowi w rozumieniu dwóch wyróżnionych pojęć – historyczności i uspołecznienia. Pytanie ponownie brzmi: Czy tylko towarzyszą, stąpając „obok” Marksa, czy też towarzyszą aktywnie w niego „interweniując”?

U Marksa, Freuda, Heideggera i Barthesa rozumienie zostaje powiązane z u-ja-wnianiem i wy-ja-wianiem się prawdy, wy-i-stoczeniem pierwotnego sensu, które dokonuje się tylko w dziejowości. Dziejowość (niem. *Geschichtlichkeit* – termin ten tłumaczony bywa także jako „historyczność”) wyrasta zatem na strukturę fundamentalną, miejsce, w którym bezpośrednio urzeczywistnia się jawność bycia. Dziejowość jest jedyną formą, w której „dzieje się” urzeczywistnienie czegoś, czego nie mamy już prawa nazwać człowiekiem. To dlatego wzorem myśli Heideggera filozofie Marksa, Freuda i Barthesa są tak wrażliwe na bogactwo odmian czasu, w którym zanurzona jest wszelka znacząca historyczność: czas dialogu i czas wyobraźni, czas pamięci i czas zapomnienia, uprzedmiotowiony czas naukowej kwantyfikacji świata i wieczny czas mitu lub poezji, wreszcie ulotny czas marzenia i beczas marzenia sennego, czas akumulacji kapitału i czas inflacji, czas konsumpcji dóbr i czas marnotrawstwa. Historyczność Freuda, Heideggera czy Barthesa zostaje jednak u Marksa i przez Marksa wyposażona w wymiar materialnej konkretności, określanej i definiowanej przez z pozoru mało hermeneutyczne modalności istnienia, takie jak potrzeby, praca czy walka. To jednak dzięki tym modalnościom problem sensu staje się problemem sensotwórczej praktyki historycznego podmiotu, artykułującego znaczenia w opornym tworzywie non-sensu. W tym właśnie miejscu Siemek powraca do pojęcia działalności strukturalistycznej, do której odwoływał się także Kołakowski, pisząc *Świadomość religijna i więź kościelna*²¹. Dla Siemka demitologizująca działalność strukturalistyczna w zastosowaniu praktycznym „żywo przypomina Marksowską krytykę «fetyszyzmu towarowego» lub «niemieckiej ideologii»”²².

Imię Marksa urasta w słowniku Siemka do miana symbolu ontologii życia społecznego. Celowo nie piszę „bytu”, ale „życia”, aby wzmocnić witalizm Marksa przeciw jego domniemanemu mechanycyzmowi. Siemek tłumaczy,

²¹ Zob. L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*, PWN, Warszawa 1965.

²² Siemek, *Marksizm a tradycja hermeneutyczna*, s. 99.

że filozofia Marksa to nade wszystko krytyka i dialektyka. Krytyka oznacza moment radykalnego dystansu wobec ekonomii, wobec całej problematyki i metody tej nauki jako takiej, a zarazem wobec badanego przez nią obszaru przedmiotowości. Oznacza to, że *Kapitał* nie jest dziełem z zakresu ekonomii politycznej, co jasno sygnalizuje jego podtytuł: *Kritik der politischen Oekonomie*. Siemek pisze jednak dalej – w polemice z Baczką – że krytyka jest, po pierwsze, antyutopijna, ponieważ nie przeciwstawia rzeczywistości jakiegoś abstrakcyjnego ideału moralnego, lecz dąży do tego, by rozumność i sens wydobyc z samej rzeczywistości; po drugie, jest demistyfikująca, gdyż polega na „spowiedzi”, na wysiłku wydobywania na jaw i uświadamiania ludziom rzeczywistego sensu ich myśli i działań, to znaczy usuwa fałszywą świadomość, jaką ludzie mają o sobie samych²³. Krytyka dialektyczna ponownie jest „nad-widzeniem”.

Krytyka rozumiana jako krytyka ideologicznych form świadomości nie jest już myśleniem w tych formach, lecz myśleniem samych tych form, i to właśnie w ich koniecznym powiązaniu ze społeczną całością, do której należą. „Właściwym przedmiotem takiej krytyki – pisze Siemek – nie jest więc już sama świadomość (jej treść, jej bezpośrednio jawna *episteme*), lecz złożony i dwoisty stosunek, jaki zachodzi między świadomością a jej światem, tj. nieświadomym bytem społecznym, który świadomość ta na swój sposób oznacza i wyraża, ale zarazem deformuje i przesłania”²⁴. Ta nowa krytyka dialektyczna oznacza, że krytyka jest także krytyką filozofii. To natomiast oznacza, że „pracuje” ona już nie w filozofii, lecz nad filozofią. Marks, podobnie jak kiedyś Kant i Hegel, zdobywa dla filozofii nowy przedmiot i dzięki temu „ideologiczna”, naiwna krytyka ideologii przekształca się w materializm historyczny, czyli krytykę ideologii prawdziwie filozoficzną.

PRACA (POPRAWIANIE EKONOMISTÓW)

Tym, co różni punkt widzenia Marksa od stanowiska klasycznej ekonomii, nie jest więc odmienność metody, ale odmienność przedmiotu. Przedmiotem tym dla Marksa nie jest już wcale przedmiot ekonomii, lecz ekonomia sama, i to wzięta w całości, jako swoisty znaczący fakt rzeczywistości społecznej, do której należy i którą reprezentuje. Marks ponadto pyta nie o to, co ekonomia jako nauka wprost mówi, ale o to, co sama milcząco czyni i czym w rezultacie

²³ Zob. t e n ż e, *Historyzm i krytyka*, w: tenże, *W kręgu filozofów*, Czytelnik, Warszawa 1984, s. 253-260.

²⁴ T e n ż e, *Materializm historyczny jako filozofia marksizmu*, w: tenże, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, s. 104.

naprawdę jest. Marks „poprawia” ekonomistów już w punkcie wyjścia, stwierdzając, że towar jako taki nie jest rzeczą, przedmiotem, lecz stosunkiem, czyli formą towarową. Bycie towarem nie jest żadną naturalną właściwością samych rzeczy, lecz ich cechą czysto relacyjną, fantomową, zjawiskową. Forma towarowa rzeczy wynika z pewnej całościowej struktury, stanowi efekt pewnego systemu stosunków, jakie nawiązują między sobą właściciele towarów jako ich wytwórcy i konsumenci. Wniosek Siemka na temat fetyszyzmu jest jednak niespodziewany: forma towarowa stanowi bowiem symptom tego, że gospodarka zakłada pewien wysoki stopień uspołecznienia, a więc także zróżnicowania miejsc i funkcji działalności produkcyjnej w obrębie społeczeństwa. Powstaje ona dopiero wtedy, gdy znika naturalna forma gospodarki, w której każdy podmiot gospodarczy był samowystarczalny i na tyle wszechstronny, że mógł zaspokajać wszystkie swoje potrzeby, pracując tylko dla siebie.

Marks powtarza do znudzenia: towar nie jest rzeczą, lecz stosunkiem, stosunkiem czysto społecznym, który tylko przybiera zewnętrzną formę rzeczy, w tej formie się ucieleśnia. Siemek pozornie zgadza się z sugestią, jakoby Marks twierdził, że fetyszyzm towarowy oznacza pewne złudzenie optyczne. Nie zgadza się jednak z wnioskiem, że na tym złudzeniu fetyszyzm się wyczerpuje. „Fetyszyzm towarowy – pisze Siemek – stanowi pierwotne źródło wszystkich form urzeczowienia świadomości. Struktura towarowa nie tylko określa tu całość społecznych stosunków, ale jest także na tę całość niejako wtórnie rzutowana przez samą świadomość społeczną”²⁵. U Marksa widzenie tego złudzenia, to znaczy fetyszyzmu towarowego, jest widzeniem całościowej formy widzenia siebie przez historycznie ukształtowany typ stosunków społecznych. Nie zrozumiemy tej formy, nie rozumiejąc, że schemat klasycznej ekonomii: kapitał–praca–ziemia, to w rzeczywistości schemat zysk–płaca robotcza–renta gruntowa. Krytyka złego widzenia klasycznej ekonomii politycznej odkrywa zatem, że za faktami i kategoriami ekonomii kryją się społeczne struktury i stosunki, które określają samą formę najbardziej pierwotnego uspołecznienia. Odrzucenie antropologicznej lektury Marksa, dokonanej między innymi przez Kołakowskiego²⁶, wiąże się równocześnie z przywróceniem ważności strukturalistycznej lektury Marksa dokonanej przez „filozofa niepopularnego” Louisa Althussera²⁷. „Althusser świadomie i programowo – pisze Siemek – uprawia refleksję filozoficzną w sposób demonstracyjnie niezgodny z wszelkimi regułami bon tonu filozofii popularnej”²⁸. Nieumiarkowanie i bezkompromi-

²⁵ Tamże, s. 116.

²⁶ Zob. L. K o ł a k o w s k i, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, cz. 1, *Powstanie*, Wydawnictwo Krąg–Wydawnictwo Pokolenie, Warszawa 1989.

²⁷ Por. M. J. S i e m e k, *Filozof niepopularny*, w: tenże, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, s. 174.

²⁸ Tamże, s. 183.

sowość filozofii Althussera stały się dla Siemka symbolem walki z wszelką filozofią popularną, zdroworozsądkową, niekrytyczną, niemyślącą, masową, która w niemieckim oświeceniu zyskała właśnie nazwę „Popular-Philosophie”. Niepopularność to skutek popularności opartej na „złym widzeniu” obiektów (towarów) przez społeczeństwo złego spektaklu i w tym społeczeństwie.

Siemek nigdy nie zasugerował tego, co wypełnia *Główne nurty marksizmu* Kołakowskiego i jest ich naczelną tezą, a mianowicie, że antropologia Marksa stanowi formę myślenia autora *Kapitału*. Siemek pisze: „Proces pracy i zespół związanych z nim stosunków ekonomicznych rozpatrywany jest przez młodego Marksa w kategoriach antropologiczno-etycznej filozofii, której zasadniczą strukturę wyznaczają jeszcze feurbachowskie i młodoheglowskie opozycje alienacji i emancypacji, ludzkiego i «nieludzkiego» świata, tj. w ostatecznym rachunku rzeczywistego bytu i moralnej powinności. Ta właśnie perspektywa osiąga swój najpełniejszy wyraz w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych* z roku 1844. Zarazem jednak w tym samym tekście można dostrzec zaczątki jej rozpadu”²⁹. Zdaniem Kołakowskiego „rozpad” ów oznaczał rozpad całego marksizmu, ale nie rozpad doktryny Marksa, która pozostała do końca wierna „odysei” człowieka wyalienowanego³⁰. W *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych*³¹ obserwujemy jeszcze wahanie Marksa, który nie może się zdecydować, czy uznać prywatną własność środków produkcji oraz podział pracy za przyczyny wyobcowania pracy, czy też raczej za jego skutki lub przejawy.

Będzie musiało upłynąć jeszcze kilka lat, by Marks ustalił, że własność prywatna środków produkcji i podział pracy należą, jako pojęcia teoretyczne, do zupełnie innego porządku niż kategoria alienacji³². Antropologiczny i etyczny sens pracy zostaje zastąpiony sensem społeczno-biologiczno-ekonomicznym. Siemek mówi wyraźnie, że Marks szuka nieantropologicznego, materialnego i społecznego zarazem pojęcia pracy. W tym nowym pojęciu praca nie jest już zmysłową działalnością człowieka gatunkowego, świadomie i celowo przekształcającego przyrodę dla swoich potrzeb, lecz jest pierwotnie społeczną działalnością ludzi, w której wraz z przedmiotami materialnymi wytwarzają oni – nieświadomie i wbrew swoim subiektywnym intencjom – zespół społecznych stosunków, określających charakter całego procesu materialnej produkcji. Oznacza to, że społeczny charakter pracy według Marksa ma zawsze dwa aspekty łącznie – materialno-techniczny i społeczno-polityczny. Pierwszemu z nich odpowiada pojęcie sił wytwórczych, a drugiemu kategoria stosunków

²⁹ T e n ż e, *Materializm historyczny jako filozofia marksizmu*, s. 125.

³⁰ Por. L. K o ł a k o w s k i, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, cz. 3, *Rozkład*, Wydawnictwo Krąg–Wydawnictwo Pokolenie, Warszawa 1989, s. 1207-1212.

³¹ Zob. K. M a r k s, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1960, s. 59-68.

³² Zob. t e n ż e, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*.

produkcji. Siemek, ujmując to w taki sposób, antycypuje interpretacje, które pojawią się dopiero w dwudziestym pierwszym wieku – równoległe lektury Spinozy i Marksa dokonane przez Antonio Negriego i Michaela Hardta w ich znanej trylogii³³.

Kapitalizm jest pierwszą formacją, w której dokonuje się pełne uspołecznienie (niem. *Vergesellschaftung*) życia. Struktura towarowa, pieniądz, kapitał oraz światowy rynek znoszą wszelkie bariery i eliminują wszelkie etniczne stosunki między ludźmi, homogenizują rzeczywistość i podporządkowują ją przejrzystej, racjonalnej, wyliczalnej formule. W *Manifeście komunistycznym* Karol Marks powiedział, że burżuazja nie może istnieć bez nieustannego rewolucjonizowania narzędzi produkcji, a co za tym idzie – stosunków produkcji. Ten właśnie fakt znacznie różni tę klasę społeczną od innych formacji, albowiem pierwszym warunkiem istnienia wszystkich wcześniejszych klas społecznych było zachowanie bez zmian starego sposobu produkcji. Ustawiczne przewroty, bezustanna rewolucja technologiczna, ekspandujący ponad miarę i poza każde zastane terytorium wzrost – to cechy kapitalistycznego sposobu produkcji. Marks zapowiadał, że wszystkie stosunki społeczne wraz z nieodłącznymi od nich uświęconymi pojęciami, poglądami, rytuałami i instytucjami ulegną rozkładowi. Pisał, a raczej prorokował: „Wszystko, co stanowe i zakrzepłe, ulatnia się, wszystko, co święte, ulega sprofanowaniu i ludzie muszą wreszcie spojrzeć trzeźwym okiem na swoją pozycję życiową, na swoje wzajemne stosunki”³⁴. Wreszcie mamy tu żądanie trzeźwego, a nie transcendentnego spojrzenia.

Ten nowy, materialno-społeczny charakter procesu pracy stanowi źródło i podstawę wszelkich innych procesów, stosunków, a nawet bytów, które w nim i poprzez niego są dopiero wytwarzane. Z tego punktu widzenia nie tylko przyroda, lecz także człowiek – jako jednostka i jako istota gatunkowa – jest już pewnym wytworem społecznego procesu pracy, oznaczającego proces uspołecznienia. Wraz z pojęciem pracy zmienia się także pojęcie alienacji i cały sens dawnej antropologicznie zogniskowanej problematyki alienacyjnej. „Problem alienacji – pisze Siemek – między Człowiekiem a Przyrodą lub między ideałem ludzkiej Istoty Gatunkowej a rzeczywistością człowieczeństwa przestaje być antropologicznym zagadnieniem stosunku empirycznego. Przekształca się on w zespół bardziej prozaicznych pytań o wewnętrzne sprzeczności społecznego procesu pracy w jego rzeczywistej historii”³⁵. Tym samym tradycyjnie pojęta

³³ Zob. M. H a r d t, A. N e g r i, *Imperium*, tłum. S. Ślusarski, A. Kołbaniuk, W.A.B., Warszawa 2005; c i ż, *Rzecz-pospolita*, tłum. Praktyka Teoretyczna, Ha!art, Kraków 2012; c i ż, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, Penguin Press, New York 2004.

³⁴ K. M a r k s, F. E n g e l s, *Manifest Partii Komunistycznej*, w: ciż, *Dziela*, t. 4, Książka i Wiedza, Warszawa 1986, s. 667.

³⁵ S i e m e k, *Materializm historyczny jako filozofia marksizmu*, s. 129.

antropologia filozoficzna przechodzi – dzięki krytyce ekonomii politycznej – w krytycznofilozoficzną teorię społeczeństwa kapitalistycznego jako całości. Nie wiem, czy są to pytania bardziej prozaiczne. Z pewnością jednak inaczej konfigurują one znaczenie materialnych warunków produkcji. Być może odmieniają także znaczenie samego pojęcia materialności i jego stosunku do tego, co społeczne.

Siemek mówi jednak jeszcze więcej; mówi mianowicie, że wszystkie interpretacje Marksa jednokierunkowo podporządkowujące nadbudowę bazie, a w ramach bazy absolutyzujące priorytet sił wytwórczych jako czynnika determinującego w ostatniej instancji, oparte są na niemarksowskim i przez Marksa krytykowanym rozumieniu stosunków ekonomicznych³⁶. Sfera tego, co ekonomiczne, jest w tych interpretacjach sfetyzowana dokładnie tak samo, jak w burżuazyjnej ekonomii politycznej: to, co społeczne, okazuje się tu jedynie epifenomenem tego, co ekonomiczne. Rzeczywiście dla Marksa baza to tyle co społeczny sposób produkcji – nierozzerwalna jedność, ale też antagonizm stosunku ekonomicznego i politycznego. To, co społeczne, nie jest tu żadnym wytworem ani epifenomenem tego, co ekonomiczne, lecz jego istotą. Ponadto w tym, co społeczne, zawsze zawarty jest od początku czynnik polityczny. Reifikacja (niem. Verdinglichung) to w tym ujęciu zmistyfikowana forma uspołecznienia, na gruncie której nawiązywane za pośrednictwem rzeczy społeczne stosunki między ludźmi przybierają postać naturalnych, czysto przyrodniczych stosunków między rzeczami. Społeczna praxis zastępowana jest przez pseudopraxis.

Siemek ustanawia kolejną serię, tym razem jako autor tekstu *Poznanie jako praktyka*³⁷, który stanowi pewnego rodzaju genealogię ufundowania prymatu praktyczności w samej filozofii od czasów Arystotelesa, przez Kanta, Fichtego, po Hegla i Marksa. Doskonale zdając sobie sprawę z tego, że pojęcie praktyki znajduje się w centrum filozoficznego myślenia, Siemek przeciwstawia się „mitycznej praktyce”³⁸ i wszelkim próbom mitologizowania praktyki. Zdaniem autora *Idei transcendentalizmu u Fichtego i Kanta* „myślenie, które «praktykę» przeciwstawia «poznaniu» i chce to ostatnie całkowicie podporządkować tej pierwszej, a nawet nią zastąpić”³⁹, po prostu przestaje być myśleniem filozoficznym, czyli rezygnuje z wszelkich roszczeń do tego, by rozumieć siebie jako myślenie, a swój wytwór jako wiedzę. Siemek uważa, że „trzeba nie tylko pojąć konieczny związek, w jakim poznanie zawsze pozostaje z praktyką (jako swym warunkiem [...]), lecz także trzeba samo poznanie ująć jako praktykę,

³⁶ Por. tamże, s. 104-137.

³⁷ Zob. t e n ż e, *Poznanie jako praktyka. Prolegomena do przyszłej epistemologii*, w: tenże, *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 19-34.

³⁸ Tamże, s. 25.

³⁹ Tamże, s. 24.

jako jedną z form społecznej aktywności ludzi w ich historycznym [...] świecie”⁴⁰. To Hegel był pierwszym filozofem, który poznanie rzeczywistości pojął jako działanie, jako realną i rozumną formę życia, konieczną postać samej egzystencji ludzi. Marks spróbował ten motyw podtrzymać i rozwinąć. Rzecz jednak w tym, by nie tylko rozwijać i pogłębiać nasze rozumienie praktyki – jasno pisze on o tym w *Tezach o Feuerbachu* – lecz przede wszystkim rozpoznać praktykę pojmowania i myślenia jako pewną epistemologię i produkcję wiedzy, by następnie włączyć jej sens do filozoficznego pojęcia praktyki. Tylko taka subsumpcja teorii przez praktykę jest akceptowalna dla teoretycznej praktyki, teorii jako praktyki kultuwowania pewnych form życia.

HISTORYCZNOŚĆ (USPOŁECZNIENIE)

Już tytuł książki Siemka *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta* zapowiada, że jej tematem będzie historyczność pewnej idei filozoficznej lub obiektywnej rzeczywistości sensów wytwarzanych w dyskursie myślenia filozoficznego⁴¹. Siemkowi nie chodzi o opis krótkiego i już odległego epizodu z dziejów klasycznej filozofii niemieckiej ani o lokalizację tego epizodu w zewnętrznym, czysto historycznym porządku historii filozofów, ale o rekonstrukcję przełomu, jakiego dokonało za sprawą idei transcendentalizmu samo myślenie, przetwarzając całość istniejącej konfiguracji sensów i nadając nową postać strukturze „rzeczywistości spekulatywnej”. Fichte ze swoją teorią wiedzy (niem. *Wissenschaftslehre*) oraz Kant z ideą filozofii krytycznej są dla Siemka jedynie przykładami tych przekształceń i tych odkryć. Wydarzenie Fichtego i Kanta to wydarzenie zorganizowania innego miejsca, z którego dyskurs filozoficzny „przemawia”, sformułowania innego „punktu stania”, innego punktu widzenia, z którego „widać” już inny przedmiot i zarazem „widać” inaczej inne terytorium.

Siemek mówi otwarcie: „Nie istnieje żadna obiektywna, ponadczasowa esencja Filozofii, do której można byłoby odwoływać się jako arbitra w konkretnych filozoficznych sporach. Jediną rzeczywistością filozofowania jest jego własna historyczność”⁴². Historyczność jest dla Siemka-filozofa jedyną rzeczywistością. Rodzi to jednak pewną trudność. Przede wszystkim należy zapytać: Czym jest owa historyczność? Czym historyczność różni się od historii? Jeśli historyczność to coś więcej niż historia, to czym jest ów nadmiar, dodatek do historii, który czyni z niej historyczność? Czym jest sam byt historyczny?

⁴⁰ Tamże, s. 28.

⁴¹ Zob. t e n ż e, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*.

⁴² T e n ż e, *O przedmiocie filozofii*, w: tenże, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, s. 8.

Czy samo przebywanie w czasie i bycie podmiotem w czasie, podmiotem przed-czasem, po-czasie, nie-na-czasie pozwala także mówić o historyczności tego podmiotu? Czy podmiot przyspieszenia, który stale wyprzedza zdarzenia, i podmiot opóźnienia, który stale opóźnia wydarzenia, jest takim samym podmiotem historycznym jak podmiot wiecznie punktualny, czyli będący na czasie? Historyczność to dla Siemka wartość tak bezwzględna i podstawowa, że nawet strukturalizm jest on skłonny interpretować nie jako zawieszenie owej historyczności, ale wprost przeciwnie – jako jej intensyfikację. „Strukturalizm – twierdzi Siemek – przynajmniej o ile jest i chce być filozofią – jest właśnie filozofią historyczności *par excellence*, i to w swym głównym zamyśle silnie zbieżną z obydwojema najważniejszymi dziś nurtami takiej filozofii, tj. marksizmem i transcendentalną fenomenologią Husserla, Heideggera i Merleau-Ponty’ego”⁴³. Strukturalizm jest filozofią historyczności *par excellence*, jeśli staje się morfogenezą, nie zaś prostą reifikacją struktur.

„Zrozumieć historię (także własną) – pisze Siemek – czyli wyposażyć ją, jako całość, w pewien sens – to znaczy zawsze: wykroczyć poza nią, usytuować się tak czy inaczej na zewnątrz niej. Z tego punktu widzenia każda filozofia jest jakimś sprzeciwem wobec historii: jest niezgodą na faktyczność tego, «że tak się zdarzyło»; jest żądaniem racji dla tego, co «tylko dane», poszukiwaniem koniecznej jedności w tym, co wielorakie i zmienne, pogonią za trwaniem poprzez to, co przypadkowe i przemijające”⁴⁴. Czy w świetle tego sprzeciwu wobec historii i jej faktyczności oraz równoczesnej apologii historyczności rozumienie historii należy rozumieć jako rozumienie „całości”, które jest zawsze tylko zajęciem jakiejś częściowej pozycji? Siemek uważa, że rozumienie jest rozumieniem całości, ale całość jest zawsze częściową całością. Nie mówi jednak nigdy, że jest ona obiektem częściowym. Czy zatem filozofię można jedynie zdefiniować jako uporczywy wysiłek realizacji tego, co niemożliwe? Czy filozofia jest rodzajem kwadratury koła – próbuje zrozumieć strukturę, której sama jest częścią, jedynie imaginując sobie, że może wyjść poza strukturę historyczności i historyczność struktury?

Zacieranie śladów własnej historyczności to być może proceder niezbędny dla funkcjonowania nauki jako instytucji zorientowanej na zadania aktualne, niemniej jednak jest on mistyfikacją, która czyni z nauki bogatszego krewnego ubogiej ideologii. Wszelkie próby przekształcania historii w naturę, faktyczności w oczywistość, sensu własnego w sens absolutny są ideologiczne z definicji. Anomalność filozofii jest natomiast wyrazem zdrowia. Filozofia stanowi antynomię podmiotu świadomego serii dwoistości wypełniającej refleksję i jest świadoma tego, że każdy historyczny dyskurs, który chce zrozumieć

⁴³ Tamże, s. 15.

⁴⁴ Tamże, s. 9.

siebie jako właśnie historyczny, pozostaje uwikłany w antynomie systemu i zdarzenia, synchronii i diachronii, struktury genezy. „Filozofia szuka systemu bezwzględnego – pisze Siemek – obejmującego całość wszelkich rzeczywistych (i możliwych) systemów. Jest więc jak gdyby hermeneutyką różnych hermeneutyk, faktycznie obecnych w kulturze i historii”⁴⁵. Filozofia szuka systemu, dokonuje jednak głównie rozbiórki zastanych, historycznie znanych systemów.

Wracam do swego pytania: Co oznacza termin „historyczność”? Siemek odpowiada, że oznacza on świadomość, iż nie tylko mamy historię, ale także jesteśmy historią, i to tylko dzięki temu, że każdy znaczący fakt życia sytuuje się w dialektycznej i dynamicznej przestrzeni, która z jednej strony jest zawsze zamknięta przez zastany kształt kultury, ale z drugiej otwarta jest ku możliwości jeszcze-nie-realnej, jeszcze-nie-spełnionej. Każdy konkretny projekt stanowi zawsze decyzję i propozycję zamknięcia puli możliwości i jest pod tym względem negatywny, to znaczy wyłączający i uciszający inne możliwości systemowe. Każdy system (sens, struktura), także filozoficzny, ale też naukowy, literacki, artystyczny, ideologiczny jest krytyczny tylko „wstecz”, a więc uświadamia sobie i wskazuje jedynie tę faktyczność i realność, którą odrzuca. W filozofii jedyna dostępna lektura to lektura retroaktywna. Z drugiej strony żaden system (sens, struktura), nawet ten krytyczny i „nieufny”, nie uświadamia sobie własnej niekonieczności i możliwości, z których rezygnuje lub które wyklucza, nie przeczuwa innej jednoczesności zdarzeń, innej teraźniejszości, innej lektury. W tym sensie każdy system jest równocześnie dogmatyczny wobec siebie i krytyczny wobec tego, co leży na zewnątrz jego samego. Wyróżnikiem myślenia filozoficznego będzie wynajdywanie nie tylko nowych problemów lub nowych metod, ale też nowych dziedzin realnego. Siemek uświadamia sobie, że widzenie jest zawsze nie-widzeniem. Nawet widzenie transcendentalne, nawet krytyka dialektyczna, praktyka epistemologiczna pozostawiają zawsze pewne wykluczone nie-do-widzenie, pewien milczący warunek

Siemek sugeruje, że jedyną możliwą reakcją immunologiczną na dogmatyzm jest świadomość napięć, które rządzą naszym myśleniem, przede wszystkim świadomość napięcia między strukturą a krytyką, absolutem a mnogością, statycznym bytem a dynamiczną historią, wreszcie między logosem a praxis. „Przesunięcie problematyki – pisze Siemek – od systemów ku krytyce, od filozofii absolutu ku filozofii alternatywy, od Bytu ku Historii, wreszcie od filozofii *logosu* ku filozofii *praxis* niewątpliwie pokrywa się zarazem z ogólną tendencją historycznego rozwoju filozofii – od tradycyjnej do nowożytnej, od nowożytnej do ściśle współczesnej – a także z wyraźnym kierunkiem zmian

⁴⁵ Tamże, s. 15.

w strukturze pytań, wysuwanych przez kulturę pod adresem filozofii”⁴⁶. Filozofia staje się tu już tylko „przesunięciem problematyki”, a nie całkowitą i nieodwracalną mutacją pola problemowego. Myślenie filozoficzne nigdy nie jest linearne, dąży przynajmniej do modalności dwuwymiarowej, nie jest w pełni aktualistyczne ani nawet retroaktywne, ale prospektywne – obejmujące przyszłość, której jeszcze nie ma, oraz lateralne – otwarte na heterogeniczność, czyli historię szans niewykorzystanych.

Pełna jedność struktury i historii byłaby osiągalna tylko w obrębie filozofii absolutnej, której ślady znajdujemy u Spinozy i Schellinga. W rezultacie filozofia stale oscyluje między monizmem koniecznych zasad pierwszych (u Spinozy), a pluralizmem rozumianym w kategoriach wykluczających się alternatyw (u Hegla). Filozofia kluczy ruchem konika szachowego między pragnieniem pokonania historii poprzez nadanie jej ostatecznego sensu (u Hegla) a uwikłaniem w historię empiryczną i realną, która pozwala tylko na częściowe i fragmentaryczne sensy (u Friedricha Nietzschego); między umiłowaniem logosu lub czystego myślenia wyłączonego z przygodności świata (u Kartezjusza i Edmunda Husserla) a umiłowaniem praktyki, praxis, które zawsze wyprzedza dyskurs i mu się wymyka, przez co logos, dyskurs i mowa artykułowanych znaczeń nie mogą zamknąć swego kręgu w pełny pierścień sensu ostatecznego. Filozofia staje się filozofią całości otwartej, niezupełnej i w jakimś sensie ułomnej. Punktem wyjścia dla Siemka jest zawsze pewien całościowy system stosunków, który poprzedza i dopiero umożliwia pojawienie się społecznie ustalanych faktów, wartości i znaczeń. Także człowiek – historycznie określona podmiotowość – jest w takim systemie wytworem, nie zaś twórcą.

Siemek powtarza: historyczność, a nie historia jest rzeczywistością ściśle spekulatywną⁴⁷. Nie chodzi o spekulatywną filozofię dziejów ani metodę naukowej historiografii empirycznej, ani nawet o instrument hermeneutycznego rozumienia konkretnych wydarzeń historycznych w niepowtarzalnej pełni ich własnego, pierwotnego sensu. Chodzi o teorię uczasowienia podmiotu, teorię struktury samego bycia w historii lub posiadania historii albo o bycie historią. „Tę właśnie strukturę – pisze Siemek – określam tu, z braku lepszego terminu, mianem historyczności. Historyczność bowiem [...] ma zawsze za swą własną treść «bycie w społeczeństwie», co należy rozumieć dosłownie jako «bycie-czymś-społecznym»”⁴⁸. Dla Siemka, w rezultacie, nawet Kantowska natura jest kryptonimem historyczności ludzkiego uspołecznienia. Całość jako prawda zaczyna się rozpadać pod wpływem wirusa całości jako nie-prawdy.

⁴⁶ Tamże, s. 22.

⁴⁷ Por. t e n ż e, *Dialektyczna epistemologia Lukácsa*, w: tenże, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, s. 142.

⁴⁸ Tamże.

WYCHOWANIE (MARZENIA)

Zdaniem Baczki stosunek Hegla do doktryny Rousseau jest dwoisty. „Za podstawową zasługę autora *Umowy* uznaje on to, że przyjął jako zasadę państwa racjonalną wolę, a nie «instynkt społeczny» lub «autorytet boski». Ale równocześnie stwierdza, że Rousseau uważa państwo za twór umowy, uzależnia je zatem od «samowoli» (*Willkür*) jednostek, co oznacza «pomieszanie państwa za społeczeństwem obywatelskim» i uznanie interesu jednostki za cel naczelny państwa”⁴⁹. Wbrew twierdzeniu Hegla Rousseau rozróżnia jednak „agregation” – zwykle zbiorowisko ludzi, tłum, od „association” – wspólnoty posiadającej wewnętrzną organizację i spójność⁵⁰. Podobnie odróżnia on prawo jako wyraz woli powszechnej, która jest wyrazem ponadindywidualnej całości od zwykłej woli wszystkich. Wielki ustawodawca ma za zadanie właśnie przekształcić zbiór samotnych jednostek we wspólnotę solidarnych obywateli. Umowa społeczna, o której pisze Rousseau, nadaje zobowiązaniu jednostki kształt odmienny od tego, który występował w klasycznych doktrynach umowy społecznej. Nie jest to umowa między jednostką a suwerenem, jak u Hugona Grotiusa, ani też zobowiązanie wobec pozostałych uczestników kontaktu, jak u Thomasa Hobbesa, ani nawet zobowiązanie jednostek wobec samych siebie. Jednostka zobowiązuje się wobec całości, której jest częścią. Hegel w całej palecie teorii umowy społecznej zdaje się nie dostrzegać tych różnic.

Hegel operuje ponadto doświadczeniem historycznym, którego Rousseau nie posiadał. Spogląda na ideał państwa poprzez pryzmat realiów rzeczywistości porewolucyjnej, nie zaś z punktu widzenia nadziei i marzeń rzeczywistości przedrewolucyjnej. Autor *Fenomenologii ducha* jest o tyle bardziej „realistyczny”, o ile jego koncepcja wolności jednostki pozostaje zrośnięta z realiami społeczeństwa obywatelskiego. Podstawowa sprzeczność dotyczy zatem „marzycielstwa” i „utopijności” Rousseau oraz „realizmu” Hegla. Dla Hegla państwo jest rzeczywistością wolności konkretnej, a nie abstrakcyjnej. Association Rousseau realizuje interes woli powszechnej, a zatem abstrakcyjnej. U Hegla mamy już zgodę na biurokratyzację i spirytualizację państwa.

Kluczowym terminem dla Hegla jest „Bildung”. „Bildung” to zarówno „kultura”, jak i „kulturation”, „wychowanie”, „wykształcenie”, „kształcenie się”, „kształtowanie”. Bildung to duch, który wyobcował się z siebie. Bildung

⁴⁹ B. B a c z k o, *Hiob, mój przyjaciel: obietnice szczęścia i nieuchronność zła*, tłum. J. Nieciowski, M. Kowalska, PWN, Warszawa 2001, s. 183.

⁵⁰ Por. J. J. R o u s s e a u, *Umowa społeczna*, tłum. B. Baczeko, w: tenże, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim. Przedmowa do „Narcyza”. List o widowiskach. List o Opatrzności. Listy moralne. List do arcybiskupa de Beaumont. List do Malesherbesa*, oprac. B. Baczeko, tłum. B. Baczeko i in., PWN, Warszawa 1966, s. 86-90.

to wreszcie próżność wykształcenia. Proces wychowania prowadzi jednak do dwuznacznych rezultatów. Z jednej strony jest to proces kształtowania indywidualności, odrębności, proces kształtowania wolnej i rozumnej woli, szeroko pojętej autonomii. Z drugiej jednak strony jest to proces wychowania, który prowadzi do integracji jednostki ze światem społecznym – proces przyswajania tradycji, norm, uświadamiania sobie swego miejsca w świecie społecznych rang. Według Hegla zatem ludzkość sama siebie wychowuje w trakcie dziejów. Świat przedstawiony przez Denisa Diderota w *Kuzynku mistrza Rameau*⁵¹ oraz przez Woltera w *Światowcu*⁵², to właśnie świat wyobcowanego ducha. Duch kultury musi zawrócić ze stanu chaosu i zdobyć nową świadomość. Jednym ze sposobów wyjścia z tego chaosu jest przeistoczenie się za sprawą ducha narodu. Rousseau uważał, że państwo to tylko jeden z możliwych sposobów wyjścia ze stanu pozorów. Figurą kluczową nie jest dla niego duch narodu czy państwo, ale raczej samotny marzyciel wytwarzający sobie swój świat marzeń oraz równoczesną świadomość uczestniczenia w innym ładzie niż ów pozór ładu, który ludzie stworzyli na ziemi. „Teodycea Rousseau – pisze Baczeko – odwoła się do indywidualnego sumienia i «głosu serca», do nieśmiertelności duszy i do Boga. Od Rousseau droga prowadzi nie tylko do Hegla, ale również do Kanta i do romantyzmu”⁵³. Pytanie jednak brzmi: Czy Rousseau ma w ogóle zamiar wyjść ze stanu pozorów poprzez nie-pozór państwa? Rousseau nigdzie nie wychodzi, albowiem nigdy nigdzie nie wszedł. Poddał się wychowaniu, ale poddał się tylko jako pozór, jako jeden ze swoich obrazów. Sam wycofał się z wszelkiego kalkowania, wszelkiego obrazowania i zamknął się w „obrazie” samotnego wędrowca⁵⁴.

Samotnictwo i ucieczka od świata są dla Rousseau zawsze formą protestu wobec świata pozorów w imię wartości uniwersalnych. Jest to zatem rezygnacja z działania w świecie w imię przeciwstawienia mu wartości intensywnych. Samotność i ucieczka od świata paradoksalnie przybierają charakter misji pełnionej wobec świata upadłego, czasu światło-obrazu. Do tego wątku nawiązuje Hegel w *Fenomenologii ducha*, gdy dotyka paradoksów „pięknej duszy”⁵⁵ i jej bezyty. Pięknej duszy brak właśnie siły eksterioryzacji i przez ten brak musi ona poprzestać na obiektywizacji swych intencji w świecie słów. Paradoksy pięknej duszy doprowadzają podmiot pielęgnujący jej antynomie do czystego

⁵¹ Zob. D. D i d e r o t, *Kuzynek mistrza Rameau*, tłum. L. Staff, PIW, Warszawa 1953.

⁵² Zob. V o l t a i r e, *Le Mondain (1736)*, https://fr.wikisource.org/wiki/Le_Mondain#cite_not.

⁵³ B a c z k o, *Hiob, mój przyjaciel: obietnice szczęścia i nieuchronność zła*, s. 181.

⁵⁴ Zob. J. J. R o u s s e a u, *Przechadzki samotnego marzyciela*, tłum. M. Gniewiewska, Czytelnik, Warszawa 1967.

⁵⁵ Por. G. W. F. H e g e l, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1965, t. 1, s. 5-39.

szaleństwa. Psychoza oparta na reprezentacjach słownych Rousseau zostaje tu przeciwstawiona Hegla nerwicy natręctw odwołującej się do namiastek reprezentacji przedmiotowych. Rousseau, przeżywając i „przeżywając” słowa, marzy o innym wychowaniu, o innym Bildung. Hegel, przechowując w głowie obrazy świata, kalkuluje, jak wprowadzić w Bildung także marzyciela. Daje do myślenia fakt, że mimo wielokrotnie podkreślanej fascynacji Hegla kulturą francuskiego oświecenia jedynym dziełem z czasów nowożytnych cytowanym przez niego w *Fenomenologii ducha*, choć bez podania nazwiska autora, jest *Kuzynek mistrza Rameau*⁵⁶.

UMOWA (POJĘCIE PRAWA I ZASADY PRAWA)

Wizja świata społecznego w rozumieniu Rousseau jest następująca: tylko wyjątkowo, na skutek zbiegu serii przypadków i koincydencji, życie ludzi cechuje się zgodnością interesów, będącą podłożem społecznej harmonii. W rzeczywistości życie społeczne to gra sprzecznych interesów i ludzie, aby współżyć ze sobą, muszą się wzajemnie oszukiwać, zdradzać i niszczyć. Każdy, działając w imię własnego interesu i własnej korzyści, musi się przeciwstawiać innym, realizować własne cele kosztem innych oraz kosztem interesu społeczeństwa jako całości. Ład społeczny jest zatem ładem pozornym, który faktycznie okazuje się destrukcyjny wobec wszelkiego ładu i który maskuje najbardziej okrutny bezład⁵⁷.

Rousseau uważa, że społeczeństwo to sieć krzyżujących się interesów indywidualnych, grupowych lub stanowych, świat panowania nierówności społecznych, ucisku jednych przez drugich. Sprzeczność interesów powoduje, iż nikt nie pragnie dobra publicznego, jeśli nie zgadza się ono z jego własnym, choć wszyscy udają, że pragną poświęcić interesy własne dla publicznych. Prawo i państwo, które powinny być wyrazem woli powszechnej, stają się jedynie narzędziem panowania możnych – panowania klasowego, jak później powie Marks. Poprzez narastanie zależności człowieka od człowieka świat społeczny komplikuje się, sprzyjając sytuacji wytwarzania sztucznych potrzeb i panowania „opinii”, w rezultacie czego człowiek indywidualny ekspanduje poza siebie i nieustannie rozprzestrzenia swój egoizm, swoje „ja niekoope-racyjne”⁵⁸. Socjologia Rousseau jest socjologią krytyczną. Jego krytyka spo-

⁵⁶ Por. tamże, s. 106. Zwraca na to uwagę György Lukács (por. G. L u k á c s, *Młody Hegel: o powiązaniach dialektyki z ekonomią*, tłum. M.J. Siemek, PWN, Warszawa 1980, s. 875).

⁵⁷ Por. B. B a c z k o, *Rousseau: samotność i wspólnota*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009, s. 34.

⁵⁸ Zob. R. S e n n e t t, *Razem. Rytuały, zalety i zasady współpracy*, tłum. J. Dzierzgowski, Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2013.

łeczna dotyczy jednak nie tylko nierówności, ale także bezkresnej pustyni świata miasta, „urzeczowiającego spojrzenia innego”⁵⁹ oraz krytyki teatru jako wiodącej sztuki świata pozorów. Jest to socjologia krytyki społeczeństwa jako pozoru ładu, rzeczywistości i dobra wspólnego. Społeczeństwo na poziomie realnym, a nie wyobrazeniowym, zdaniem Rousseau stanowi bezład, pozór i antytezę dobra wspólnego. Filozofia Rousseau jest otwartą krytyką fantomów społecznych i fantomowej struktury społecznej.

W pozornym, bezładnym i egoistycznym społeczeństwie człowiek przywłaszcza sobie wszystko, ale najważniejsze staje się dla niego przywłaszczenie sobie drugiego człowieka i zapanowanie nad nim. To poczucie zależności „każdego od wszystkich” jest początkiem procesu alienacyjnego, które skutkuje nieustannym poczuciem bycia poza sobą. Nadmiar sił człowieka stanowi przyczynę jego cierpienia. Każdy dowiaduje się o swym losie od innych, i dowiaduje się o nim ostatni. Ugruntowana na nierówności wzajemna zależność pozbawia człowieka wolności. Nie jest wolny sługa zależny od swego pana, ani też pan zależny w każdej chwili od swych sług. W urządzeniach ludzkich wszystko jest obłudą i sprzecznością. Świat społeczny jest irracjonalny, choć nosi w sobie pozory i znamiona racjonalności. Rousseau zaleca zatem jako ideał etyczny powrót do samego siebie i odwrót od pozorów siebie. „Być sobą”, „powrócić do siebie” oznacza przede wszystkim: zaprzestać egzystowania na wzór pająka, który rozciąga swą sieć na wszystko, co go otacza, tak że najdrobniejsze dotknięcie nitki wprawia go w ruch i umarłby, gdyby pozostawiono go w spokoju, a gdy sieć rozrywa się placem, umarłby raczej z wyczerpania, niż zrezygnował z jej odtworzenia. Pytanie zatem brzmi: Co jest kwaterą główną ego Rousseau? Gdzie zamierza on uciec, skoro nawet w swym „«ja» intymnym” głowa żyje przede wszystkim z pozorów, dla pozorów i wobec pozorów, posługując się tylko przedstawieniami? Tą kwaterą główną stanowi język, do którego ego Rousseau się w końcu zwraca, język jako maszyna unicestwienia reprezentacji przedmiotowych. Ciekawe, że ten sam język nie jest dla Rousseau maszyną ustanowienia prawa, to znaczy maszyną ustanowienia dyktatury porządku symbolicznego, imienia Ojca. Język dla Rousseau jest natomiast maszyną odosobnienia.

Siemek wielokrotnie przypomina, że kluczem do zrozumienia Hegłowskiego pojęcia uspołecznienia jest pojęcie prawa (niem. *das Recht*), słusznego prawa, świętego prawa, po prostu prawa. W pismach Hegła Siemek znajduje jednak co najmniej dwa pojęcia prawa: prawo jako uniwersalną podstawę

⁵⁹ J.J. Rousseau, *List o widowiskach*, tłum. B. Baczeko, w: tenże, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim. Przedmowa do „Narcyza”. List o widowiskach. List o Opatrzności. Listy moralne. List do arcybiskupa de Beaumont. List do Malesherbesa*, s. 125.

etyczności oraz prawo jako instrument wcielania etyczności⁶⁰. Kafka ze swoją technologią wcielania prawa jest tylko egzemplifikacją tego drugiego rozumienia „maszyny prawa”⁶¹. Otóż, z jednej strony, Hegel podkreśla, że to korporacja i policja dba, by nie tylko ogólność prawa, lecz także konkretne dobro traktowano i urzeczywistniano jako prawo. Prawo bez policji byłoby impotentne i nieme. Z drugiej jednak strony nakazem prawa jest według Hegla formuła: bądź osobą i respektuj innych jako osoby. Pierwotna przemoc została zastąpiona przez komunikacyjną wzajemność dialogu, uznania i porozumienia. Zamiast walczących ze sobą przeciwników, panujących i uzależnionych, występują rozmawiający ze sobą partnerzy, interlokutorzy, którzy we wspólnocie mówienia i słuchania, wezwań i odpowiedzi, nawzajem respektują siebie tylko dlatego, że swój własny interes mogą realizować jedynie za pośrednictwem dobrowolnej zgody innych. „Pierwotną przemoc walki – pisze Siemek – wypiera i zastępuje intersubiektywna logika i etyka wspólnej gry”⁶². Przemoc musi być zastąpiona zasadą prawa (niem. *Rechtssatz*), a stosunek oparty na wykorzystywaniu – stosunkiem opartym na prawie (niem. *Rechtsverhältnis*). Monologiczna racjonalność walki i panowania, nawet jeśli mielibyśmy ją przyjąć za faktyczny historyczny początek panowania, mocą swej własnej logiki i gramatyki nieuchronnie przechodzi w komunikacyjną strukturę intersubiektywnego dialogu. Siemek wierzy w przekształcenie żywiołu „wzajemności przymusów” w racjonalny „przymus wzajemności”⁶³. Należałoby oczywiście zadać dwa pytania materialne – o genezę, logikę i gramatykę opisanego przez Hegla przekształcenia oraz o jego późniejszą legitymizację. Takie pytania zadaje Jacques Derrida, szukając elementu przemocy, który nadal skrywa się pod maską prawa⁶⁴.

Siemek takich pytań nie stawia. Zamiast pytać, odpowiada: „Otóż prawo abstrakcyjne w rozumieniu Hegla nie jest niczym innym jak skodyfikowanym systemem właśnie normatywności tych intersubiektywnych reguł społecznej gry, które jako powszechnie ważne stopniowo wytwarza pierwotnie ekonomiczna dia-logika nowoczesno-obywatelskiej formy społeczeństwa”⁶⁵. Cóż to jednak oznacza? Oznaczać to może, że prawo jest skodyfikowanym i sformalizowanym zbiorem zasad regulujących grę życia ekonomicznego, po

⁶⁰ Zob. M.J. Siemek, *Prawo etyczności i etyczność prawa*, w: tenże, *Hegel i filozofia*, s. 89-107.

⁶¹ Zob. F. Kafka, *Kolonia karna*, tłum. J. Kydryński, w: tenże, „*Proces*”. „*Wyrok*”, PIW, Warszawa 1975, s. 237-259.

⁶² Siemek, *Prawo etyczności i etyczność prawa*, s. 101.

⁶³ Zob. tenże, *Dwa modele intersubiektywności*, w: tenże, *Hegel i filozofia*, s. 196.

⁶⁴ Zob. J. Derrida, *Przed prawem*, tłum. J. Gutorow, w: *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, red. A. Burzyńska, M.P. Markowski, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007.

⁶⁵ Siemek, *Prawo etyczności i etyczność prawa*, s. 104.

prostu jej racjonalizacją i formalno-logicznym opisem strategii gry rynkowej. Oznaczać to może również, że prawo jest zbiorem zasad hamowania zasady pierwotnego egoizmu rynkowego i – trudnej do ograniczenia – zasady maksymalizacji własnego zysku. Prawo jest próbą zapanowania nad bezprawiem ludzkiej woli zysku. Siemek nie daje nam jasnego rozwiązania dylematu prawa jako racjonalizacji bezprawia ekonomii i jej zewnętrznej regulacji. Stwierdza jedynie, że „główne kategorie nowoczesnego prawa prywatnego, takie jak osoba, własność i umowa, ucieleśniają jednocześnie nieusuwalną podstawę interpersonalnej przestrzeni publicznego życia społecznego”⁶⁶. Wydaje się zatem, że Hegel uznaje, w niezgodzie z nostalgią Rousseau, iż substancjalny ethos Greków należy nieodwołalnie do przeszłości.

Wynika z tego, że społeczeństwo etyczne nie jest czysto ekonomicznym, lecz głęboko etycznym fenomenem ludzkiego świata. Istnienie prawa abstrakcyjnego wskazuje bez wątpienia na fakt, że substancjalna totalność etyczna dawnych wspólnot – o jakiej marzył Rousseau – już się nieodwracalnie rozpadła, a nawet więcej, prawo to nie jest niczym innym, jak produktem tego rozpadu. Nowoczesny ethos opiera się na mocy zapośredniczenia i jest ściśle powiązany z narodzinami społeczeństwa obywatelskiego. Społeczeństwo to wedle słów samego Hegla „jest różnicą, która występuje pośrodku między rodziną a państwem”⁶⁷. Zdaniem Siemka ta różnica, środek, mediacja, czyli społeczeństwo obywatelskie, nie tylko umożliwia i wytwarza mieszczańską „małą rodzinę”, ale uwalnia jednostki od władzy rodziny na rzecz władzy samostanowienia. Z drugiej strony, różnica ta tworzy także nowe państwo, a nowe państwo jest państwem społeczeństwa obywatelskiego, ściśle i jednoznacznie mu podporządkowanym⁶⁸.

W podobnym kierunku zmierza Siemka odczytanie znanego dzieła Ferdinanda Tönniesa⁶⁹ i jego słynnego rozróżnienia *Gemeinschaft* i *Gesellschaft* oraz równie znanego dzieła Émile’a Durkheima⁷⁰ i jego nie mniej znaczącego rozróżnienia solidarności mechanicznej i organicznej. Siemek czyta klasyków socjologii, posługując się w swej lekturze Heglem, aby zrozumieć naturę nowoczesnych więzi społecznych oraz nowoczesnej formuły umowy⁷¹. W tym kontekście Siemek powiada, że nowoczesne formy przymusu nie mają już cha-

⁶⁶ Tamże, s. 105.

⁶⁷ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1969, s. 397.

⁶⁸ Por. Siemek, *Hegel i etos nowoczesności*, w: tenże, *Hegel i filozofia*, s. 124.

⁶⁹ Zob. F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, tłum. M. Łukasiewicz, PWN, Warszawa 1988.

⁷⁰ Zob. É. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, tłum. K. Wakar, PWN, Warszawa 1999.

⁷¹ Por. G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 1990, s. 448. Zob. M.J. Siemek, *Filozofia wobec wyzwań społecznej modernizacji*, w: tenże, *Hegel i filozofia*, s. 132-172.

rakteru represyjnego, lecz restytucyjny, co oznacza, że ich celem nie jest odwet i kara, lecz przywrócenie naruszonego stanu prawnego. W tej nowej sytuacji człowiek znajduje się w polu nieusuwalnego napięcia między potrzebą i wolą jednostkowego samopotwierdzenia, które wyzwala go od wszystkich zastanych form zależności, a równie silnym dążeniem do tego, by poddać się opiece ponadindywidualnej mocy i by roztopić się w ponadosobowej całości.

Siemek kontrastuje ze sobą dwa modele intersubiektywności i uspołecznienia – jeden wywodzący się od Fichtego, zakładający istnienie popędu społecznego, który nie zmierza do subordynacji, ale do koordynacji, oraz drugi, wywodzący się od Hegla, oparty nie na dialogicznej wzajemności wezwań i odpowiedzi, ale na walce „na śmierć i życie”⁷². Podobnie kontrastuje ze sobą dwa modele uspołecznienia – pierwotne uspołecznienie kolektywistyczne, naturalne, oparte na więzach krwi oraz uspołecznienie wtórne, sztuczne, pośrednie związane z istnieniem społeczeństwa obywatelskiego. Nowoczesne formy uspołecznienia, które Siemek uznaje za jedyne możliwe obecnie, preferują uspołecznienie wtórne. Wszystkie filozofie, które reaktywują pierwotne formy uspołecznienia przeciw wtórnym upośredniczonym, w tym filozofię Rousseau, Siemek uznaje za reakcyjne i atawistyczne. Co więcej, wzorem Kanta uznaje, że to sama przyroda zmusza człowieka do zrealizowania idei społeczeństwa obywatelskiego rządzącego się prawem, albowiem tylko w takim społeczeństwie panuje największa wolność pociągająca za sobą największy antagonizm jego członków przy jednoczesnym ścisłym zdefiniowaniu granic tej wolności. Dla Siemka wreszcie, wzorem Hegla, nowoczesna, a więc w swym charakterze ambiwalentna forma uspołecznienia jest jego jedyną, a więc nieprzekraczalną i nieodwracalną, realnością społeczną i polityczną. Każda próba przeprowadzenia kontrrewolucji, czyli rewolucji konserwatywnej, w imię przywrócenia form uspołecznienia naturalnego, musi skończyć się katastrofą. Rousseau staje się symbolem pragnienia takiej katastrofy.

ALIENACJA I JEJ LOSY (ODWRÓCENIE I CHYTROŚĆ)

Uświadomiwszy sobie rolę wychowania i marzycielstwa oraz zasady prawa, wróćmy do kluczowego pojęcia: alienacji, która pozwoli nam zrozumieć ruch od Rousseau przez Hegla do Marksa. Ruch, który jest ruchem unieważnienia doktryny Rousseau przez Hegla. Swoją monumentalną monografię *Rousseau: samotność i wspólnota* Baczko zaczyna od rozdziału zatytułowanego

⁷² H e g e l, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, s. 448; por.: S i e m e k, *Dwa modele intersubiektywności*, s. 189.

„Alienacja i «świat pozorów»”⁷³, gdzie czytamy: „Rousseau używa [terminu alienacja – S.W.] w sensie etymologicznym i w kontekście ustalonym tradycyjnie w teorii prawa: «alienacją» jest dlań akt odstąpienia lub sprzedaży, który może dotyczyć bądź rzeczy, bądź określonych praw człowieka, akt leżący między innymi u podstawy umowy społecznej”⁷⁴. Alienacja w szerszym znaczeniu byłaby aktem odstąpienia od umowy społecznej, aktem wyjścia poza życie społeczne regulowane zbiorem przepisów prawa. Zważywszy jednak, że dla Rousseau same te przepisy mają charakter alienacyjny, wyjście poza społeczeństwo i odmowa dalszego udziału w życiu społecznym opartym na umowie jest wyjściem poza środowisko alienacyjne i poza świat człowieka. Temu ekonomicznemu rozumieniu pojęcia alienacji nie sekunduje Siemek, który – już w kontekście Hegla – pisze: „Wyobcowanie (*Entfremdung*) tkwi więc u podstaw całej nowoczesnej kultury z jej «wykształceniem», i od początku wszędzie ją przenika. [...] Albowiem «wyobcowanie» czy też «alienacja» (*Entfremdung*) od samego siebie bynajmniej przecież nie jest dla Heglowskiego «ducha» czymś naprawdę obcym, zewnętrznym. Przeciwnie, raczej nieodłącznie doń należy, stanowiąc wręcz jego najgłębszą istotę”⁷⁵. Wyobcowanie u Hegla tkwi u podstaw ruchu tworzącej się kultury. Terminy „alienacja” i „wyobcowanie” są tu ujmowane jako synonimiczne przekłady niemieckiego „*Entfremdung*”.

Baczko twierdzi, że problem alienacji jest kluczowy dla zrozumienia zarówno doktryny Rousseau, jak pism Hegla i Marksa. Jest kluczowy dla całej nowożytnej filozofii. Kluczowy dlatego, że pojęcie alienacji nie łączy filozofów, lecz ich dzieli. Stosunek do niej i jej rozumienie ujawniają też najważniejsze inspiracje polityczne filozofa. Rozważania o alienacji stają się szybko głównym nurtem rozważań filozoficznych. Dla Hegla oświecenie stanie się czasem „świata ducha wyobcowanego”⁷⁶, a zatem światem globalnej alienacji. Rousseau będzie rozmyślał tylko nad tym, jak wyjść z alienacji. Marks natomiast zada pytanie, jak to się dzieje, że stosunki społeczne i formy życia usamodzielniają się wobec życia samego, by w końcu zdobyć nad nim panowanie i władzę. To forma towarowa – odpowie Marks – alienuje człowieka od jego człowieczeństwa, to znaczy od jego gatunkowego powołania. Filozofia Kierkegaarda z jej sprzeciwem wobec pojęcia systemu i domknięcia myślenia w figurze całości, myśl Nietzschego i jej sprzeciw wobec kultury fetyszy, ontologia Heideggera i jego analiza sposobów upadania bycia przytomnego i zapadania się w anonimowość i bezwład „się”, mechanizmy ucieczkowe

⁷³ Por. B a c z k o, *Rousseau: samotność i wspólnota*, s. 9-51.

⁷⁴ Tamże, s. 9.

⁷⁵ M.J. S i e m e k, *O dialektyce „kultury” w Heglowskiej „Fenomenologii ducha”*, w: tenże, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, s. 149.

⁷⁶ H e g e l, *Fenomenologia ducha*, t. 2, s. 67.

opisane przez Ericha Fromma, zewnątrzsterowność „samotnego tłumu”⁷⁷ w socjologii Davida Riesmana, nieprzenikliwość egzystencji bytu-w-sobie oraz zła wiara (franc. *mauvaise foi*) bytu dla siebie w fenomenologii Jean-Paula Sartre’a, przemiana ciała w przypadku Gregora Samsy w opowiadaniu Kafki⁷⁸ – to wszystko dla Baczki świadectwa tego, jak bardzo problematyka alienacji przenika myśl współczesną⁷⁹.

Ani Rousseau, ani Hegel, ani tym bardziej Marks nie mają monopolu na wyczerpanie problematyki alienacji i nie mają też monopolu na jej wyjaśnienie, choć uzyskali pewną przewagę nad wyzwalaniem praktyk wychodzenia poza dominację formy towarowej górującej nad ludzkim życiem. „Dezalienacja człowieka – pisze Baczko o Marksie – nie może być rezultatem tych lub innych częściowych przekształceń społecznych, lecz jedynie wynikiem aktu negacji całokształtu wyalienowanych stosunków społecznych, przede wszystkim przez rewolucyjne przekształcenie struktury ekonomicznej i politycznej społeczeństwa burżuazyjnego”⁸⁰. Czy taki ruch totalnej negacji całokształtu wyalienowanych stosunków społecznych byłby w ogóle wykonalny? A przede wszystkim – czym on mógłby i musiałby być? Skoro „alienacja” to inne imię człowieka, to czy nie byłby on zniesieniem samego człowieczeństwa?

Baczko pyta Rousseau, Hegla i Marksa wciąż o to samo: o potencjalny ruch znoszenia alienacji i wizję idealnego stanu postalienacyjnego, czyli o kres alienacji. Kapitalizm stwarza przecież niezbędne do jej zniesienia założenia praktyczne; rodzi on klasę ludzi pozbawioną własności i pozostającą w sprzeczności z istniejącym światem bogactwa i wykształcenia. Dla Rousseau będą to ludzie marginesu, dla Marksa – proletariat, substancja historii, która z czasem staje się podmiotem. Dla Nietzschego będzie to po prostu figura ostatniego człowieka. Przewaga Marksa nad poprzednikami wynika z jego materializmu. Rozwój sił wytwórczych jest niezbędny, ponieważ bez niego ludzkość nie miałaby szans wydostania się z globalnego niedostatku i powszechnej nędzy. Dynamika kapitalizmu płynie zatem z podwójnego ruchu – wydostania się człowieka z początkowego niedostatku oraz zniesienia samego siebie i wyzwolenia człowieka z formy towarowej opartej na własności prywatnej poprzez uogólnienie proletariatu jako „klasy poza klasą”, klasy kontestującej samo pojęcie klasy. Dla Marksa kluczowy jest zatem wysiłek przewyciężania i ograniczania działania wyalienowanych wobec człowieka sił. Czy jest to powrót człowieka do samego siebie? Nie wydaje się, albowiem

⁷⁷ Zob. D. R i e s m a n, *Samotny tłum*, tłum. J. Strzelecki, Vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2011.

⁷⁸ Zob. F. K a f k a, *Przemiana*, w: tenże, „Proces”. „Wyrok”, s. 177-216.

⁷⁹ Zob. B. B a c z k o, *Wokół problemów alienacji*, w: tenże, *Człowiek i światopoglądy*, s. 419-476.

⁸⁰ Tamże, s. 440.

nie ma czegoś takiego jak „dom człowieka”. Człowiek to istota pozbawiona terytorium, to istota bez domu.

Zapytajmy raz jeszcze i po raz ostatni: Co oznacza alienacja dla Marksa? Dla autora *Kapitału* alienacja to zapomnienie rzeczywistego źródła idei, ale również odwrócenie rzeczywistego stosunku między jednostką a wspólnotą. Następstwem rozdarcia rzeczywistej wspólnoty jednostek jest rzutowanie i przekład stosunku społecznego na jakąś rzecz zewnętrzną. W jednym przypadku rzeczą tą jest idol, abstrakcyjne wyobrażenie, które samo przez się zdaje się istnieć w niebie idei, a więc wolność, sprawiedliwość, ludzkość czy prawo, a w drugim jest nią fetysz, rzecz materialna, która zdaje się przynależać do świata ziemskiego, do przyrody, sprawując nad jednostkami nieodpartą władzę – towar, a przede wszystkim pieniądz. *Hegla i filozofię* Siemka oraz *Rousseau: samotność i wspólnotę* Baczkę dzielą dwadzieścia cztery lata i na pierwszy rzut oka lata te niewiele zmieniają w rozumieniu wolty młodego Marksa z roku 1843. „To, co Marks tu faktycznie robi – pisze Siemek – nie jest niczym innym, jak tylko zastosowaniem Feurbachowskiego schematu «odwrócenia» od Heglowskiej nauki o prawie, społeczeństwie i państwie”⁸¹. Taka bezpośrednia i naiwna lektura, powtarzam raz jeszcze, byłaby jednak mylna i po prostu nieprawdziwa. Dla Siemka bowiem alienacja nie już czymś, z czego należy się wyzwolić. To fantazja na temat wyzwolenia się z alienacji jest najgorszą ludzką fantazją.

Hegel – i tylko Hegel – wyzwała pojęcie alienacji z negatywnych konotacji. Kultura (niem. Bildung) jest dla niego synonimem nowoczesnego ducha, który nieodwracalnie wyobcował się z siebie. „A «wyobcowanie» – dodaje Siemek – czy też «alienacja» (*Entfremdung*) nie jest wszak dla Heglowskiego «ducha» czymś ubocznym ani przygodnym, lecz przeciwnie, należy do samej jego istoty”⁸². Siemek przypomina słowa Hegla z *Wykładów z filozofii dziejów*: „Tym, czego chce duch, jest osiągnięcie własnego pojęcia, ale on sam zasłania je przed sobą, dumny i rad z tej alienacji”⁸³. Czy można sobie wyobrazić bardziej gwałtowną opozycję wobec Rousseau i jego potępienia czarnych dni alienacji? Hegel, przeciw Spinozie i Rousseau, a w rezultacie także Siemek, przeciw Kołakowskiemu i Baczce, głoszą wielką pochwałę radykalnej denaturalizacji jako jedyne źródła i najpotężniejszej siły sprawczej świata duchowego.

Odczarowanie alienacji ściśle wiąże się u Hegla z odczarowaniem „chytrości”⁸⁴ (niem. List). Tym, co włada tragikomicznym spektaklem nowoczesności,

⁸¹ M.J. Siemek, *Co Heglowi jest winien marksizm*, w: tenże, *Hegel i filozofia*, s. 10.

⁸² Tenże, *Filozofia wobec wyzwań społecznej modernizacji*, s. 144.

⁸³ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. A. Landman, J. Grabowski, PWN, Warszawa 1958, s. 83.

⁸⁴ Tenże, *Nauka logiki*, t. 2, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1967, s. 636.

nie jest potęgą nieludzkiego losu ani ślepe żywioły przemocy, lecz chytrość uspołecznienia, dzięki której nierozumne i egoistyczne działania jednostek współtworzą intersubiektywną i zorkiestrowaną symfonię społecznej komunikacji. Być może dlatego antycznemu pojęciu tragiczności Hegel przeciwstawia mieszczańskie pojęcie komiczności⁸⁵. Zapytajmy jeszcze: Czy jednak jest chytrość? Czy chytrość nie jest innym, wysublimowanym imieniem przemocy symbolicznej? I przez jakie przypadki jest ona odmieniana?

Otóż to właśnie Siemek uświadamia nam, że Hegel mówi o chytrości rozumu w wielorakich znaczeniach. Rozum jest chytry dlatego, że lubi przemawiać przez głupich. Można nazwać chytrością rozumu to, że nakazuje on namiętnościom działać na jego rzecz. Zasada chytrości jest odwróconą zasadą przyjemności. W ramach tej ostatniej – wyartykułowanej przez Freuda – nawet najbardziej abstrakcyjne i racjonalne operacje rozumu dzieją się w imieniu i pod dyktando rozkoszy⁸⁶. W ramach tej pierwszej, sformułowanej przez Hegla, nawet najbardziej spontaniczne, niekontrolowane i niezaplanowane ekspresje myśli układają się w racjonalny plan. Chytrość ma jednak także inne oblicze – oblicze chytrości wiedzy. Tym razem jest to chytrość milczącej struktury powstrzymującej się od działania, chytrość początkowego założenia, które nie-działając, reguluje z ukrycia wszelkie działanie. Jest wreszcie chytrość tego, co partykularne, polegająca na tym, że jednostkowe działanie broniące interesu własnego rozplywa się w momencie całości. Chytrość – w rezultacie – stanowi najbardziej własny sposób działania ludzkiej woli, jej istotę, która jako samookreślenie ku wolności jest obecna w każdym fragmencie, szczególnie, konkretnie, w każdym rzeczywistym akcie. Najbardziej spektakularną manifestacją ludzkiej chytrości i jej ucieleśnieniem jest zatem narzędzie (niem. Werkzeug), tylko bowiem narzędzie, jako mediacja między jaźnią a światem, pozwala „zaoszczędzić” jaźń i zapobiec jej zużyciu. Absolutna chytrość pozwala przyrodzie ścierać się w walce, a sama spokojnie przygląda się teatrowi walk i bez słowa i trudu (pracy) rządzi całością.

Warte podkreślenia w tej analizie chytrości są dwie sprawy. Po pierwsze, dla Hegla chytrość staje się jedynym orężem przeciwko przemocy, jest jedynym instrumentem pozwalającym na uwolnienie się od wszelkich przymusów. Chytrość zachowuje się jak matador, pokazując ofierze płaszcz, a z drugiej strony używając niewidocznej szpady. Chytrość w konflikcie z siłą chwyta ją „szeroką flanką” od strony, która pozwala zmienić jej wektor, tak że ta zwraca się przeciw sobie. Chytrość jednak, po drugie, nie jest prostym spryciarstwem

⁸⁵ Na temat komiczności zob. S. Žižek, *First as Tragedy, Then as Farce*, Verso, New York 2009; A. Zupančič, *The Odd One In: On Comedy*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts–London 2007.

⁸⁶ Zob. S. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, w: tenże, *Poza zasadą przyjemności*, PWN Warszawa 1976, s. 21-91.

i hochsztaplerstwem. To właśnie ona pozwala rzeczom być takimi, jakimi są dla siebie i innych. Chytrność ma moc ujawniania i wyzwalania tego, co milczące. Być może w związku z tym byłyby powody, aby mówić o chytrości psychoanalizy, która sama milcząc i w tym sensie posługując się „nikczemną” chytrością, wyzwala mowę tego, co nieświadome. Psychoanaliza jako wciele-
nie chytrości wyzwala chytrą nieświadomość.

DŁUGI (WIZERUNKI UPIORA HEGLA)

To Hegel pozwala zrozumieć Marksa, choć tylko w Marksie filozofia Hegla znajduje swoją kulminację i swoją prawdę. Hegel jest upiornym prześladowcą Marksa. Staje się jednak upiorem Marksa przez to, że jest zawsze w marksizmie źle obecny. Derrida wykazuje, że idee Marksa żyją w bardzo szczególny sposób jako duchy, upiory, zjawy, cienie, jako wielki korowód zmarłych⁸⁷. Widmo nie istnieje ani wyłącznie w obszarze życia, ani śmierci. Ono wydarza się między życiem a śmiercią. Nauczyć się obcować z Marksem to nauczyć się obcować z duchami. Nawet jeśli taka widmowość nie jest ani substancją, ani esencją, ani egzystencją, czyli jest „widmem nicości”. Marks, podobnie jak Hegel, rozprasza się, dysseminuje swoje wizerunki, które my, naiwni czytelnicy, pochopnie substancjalizujemy w mnogie postaci bytu, nie podejmując wysiłku śledzenia ich złożonych transformacji. Siemek od samego początku mówi wprost, że dziś można filozofować tylko „przeciw” Heglowi bądź „po nim”, albo też – co sam czyni – „z Heglem”. Nigdy „bez niego” i nigdy „obok niego”⁸⁸. Mówi też: „Czytajcie Hegla!”⁸⁹; mimo że teksty Hegla są trudne, a nawet „nadmierzają trudne”, „czytać Hegla można i należy”⁹⁰. I mówi coś więcej: nie będzie dziś filozofem nikt, kto nie żyje się z Heglem blisko, kto nie nauczy się z nim przeżywać swej terażniejszości. Jak jednak można przeżywać terażniejszość z upiorem, który jest źle obecny w terażniejszości?

Upiorną terażniejszość można przeżywać tylko jako lekturę książki ściśle upiornej – *Nauki logiki* Hegla. Siemek czyta „wszystko” tym, co najtrudniejsze i najupiorniejsze – Heglem. Nie inaczej jest z Marksem, którego Siemek „czyta Heglem”. Siemek podejmuje wysiłek śledzenia transformacji widm Marksa i Hegla, a w szczególności widm Hegla w Marksie. Hegel jest obecny w Marksie albo jako obiekt negacji i koniecznej terapii, ktoś, kogo należy postawić „z głowy na nogi”, czyli uzdrowić, albo jako „nieobecność”, ktoś

⁸⁷ Zob. J. D e r r i d a, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, & the New International*, tłum. P. Kamuf, Routledge, New York 1994.

⁸⁸ M. J. S i e m e k, *Hegel: Rozum i historia*, w: tenże, *W kręgu filozofów*, s. 30.

⁸⁹ Zob. t e n ż e, *Czytajcie Hegla!*, w: tenże, *W kręgu filozofów*, s. 131-139.

⁹⁰ Tamże, s. 132.

o kim nie warto mówić ze względu na idealistyczne naznaczenie oraz potencjalne źródło spekulatywnych i metafizycznych nadużyć. Hegel jest obecny w Marksie jak martwe zwierzę – padlina, jest „zdechłym psem” marksizmu, albo wreszcie jako „obecność pozorna” ugruntowana na kilku kanonicznych formułach pokroju tych wzywających do „wydobycia z Hegla racjonalnego jądra z mistycznej skorupy”⁹¹. Hegel jest źle obecny, co oznacza, że nie jest ani nieobecny, ani obecny. Hegel jest upiorem Marksa.

Sam Siemek oczywiście należy to tradycji marksizmu, która bez lęku czerpie z dialektyki Hegla, do tradycji włoskiego marksizmu Antonia Labrioli, Antonia Gramsciego, ale też szkoły frankfurckiej Maxa Horkheimera i Theodora Adorno, o Lukácsu nawet nie wspominając. Siemek poznaje Marksa bez lęku przed Heglem. I to Hegel w myśleniu Siemka „urządza” Marksa. Marks nie jest urządzony przez Darwina, ale przez Hegla. To nie Hegel jest dostosowywany do schematu materializmu Marksa, ale Marks jest asymilowany przez transcendentalizm i dialektykę. Siemek pisze, że „zapomnienie o Heglu» oznacza przede wszystkim zapomnienie o dialektyce”⁹². To dialektyka stanowi rdzeń rewolucyjnego marksizmu, bo tylko ona jest „metodą w działaniu”, jest „filozofią w praktyce”, „myśleniem w polityce o polityce”, „poznawczą interpretacją świata w zbiorowej aktywności ludzi na rzecz jego zmiany”⁹³. Dialektyka Marksa zawarta jest w logice *Kapitału*, i jest to swoiście Hegłowska Logika, Logika pisana dużą literą, to znaczy taka, która z jednej strony łączy w sobie tradycyjną logikę, metodologię i teorię poznania, z drugiej natomiast pokrywa się z ontologią. Tylko zrozumienie filozofii społecznej Hegla pozwala zrozumieć także filozofię ekonomii Marksa. „Otóż tym najważniejszym – dodaje Siemek – obszarem *dhugu*, ale i *winy* marksizmu wobec Hegla jest niewątpliwie obszar *filozofii społecznej*”⁹⁴. Siemek pisze o długi i winie Marksa oraz jego lektorów wobec Hegla, jego pospiesznych krytyków i „krematorów”. Domaga się też marksowskiej krytyki Hegłowskich *Zasad filozofii prawa*.

Siemek zauważa, że w pismach Hegla terminy takie, jak „podmiot”, „podmiotowy”, „podmiotowość”, występują na co najmniej dwóch różnych poziomach myślenia i dyskursu. „Na pierwszym z nich – [...] negatywno-krytycznym – znaczenie tych terminów jest w całości określane przez nowożytną tradycję filozoficzną [...], dla której to, co *podmiotowe*, definiuje się zawsze i tylko poprzez negatywne odniesienie do swego przeciwieństwa, tj. do przedmiotowości. Natomiast na drugim poziomie (który jest właściwym poziomem Hegłowskiej dialektyki), sama ta opozycja «podmiotu» i «przed-

⁹¹ M. J. S i e m e k, *Hegel i problemy filozoficznej samowiedzy marksizmu*, w: tenże, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, s. 217.

⁹² Tamże, s. 220.

⁹³ Tamże.

⁹⁴ T e n ż e, *Co Heglowi jest winien marksizm*, s. 7.

miotu» zostaje zapośredniczona i właśnie *jako* [...] opozycja ulega «zniesieniu» (niem. *Aufhebung*). Na tym drugim poziomie ostateczną formułą jest więc nie przeciwieństwo obu członów, lecz ich *jedność*, realizująca się w totalności Pojęcia. [...] Otóż ta podmiotowość samego Pojęcia [...] należy już do innego wymiaru niż tamto – w niej właśnie «zniesione» – [przedmiotowe – S.W.] pojęcie podmiotowości⁹⁵. Podmiotowość pojęcia jest jego własnym czynem, rezultatem własnego stawania-się-podmiotem. Jest to właśnie podmiotowość upiorna, upiorna – bo pozbawiona opozycji. Upiór to podmiot pozbawiony wiarygodnych lustrzanych wizerunków, podmiot źle obecny, bo obecny tylko jako nowe pojęcie tego, co rzeczywiste. To upiory zmuszają nas do rewizji dotychczasowej koncepcji tego, co realne.

Na czym polega ta logika przekształcenia pojęcia podmiotu w podmiot jako pojęcie? Siemek powiada, że na pierwszym, bezpośrednim poziomie to, co podmiotowe, ma u Hegla przede wszystkim znaczenie „złej podmiotowości”⁹⁶ albo subiektywności. Podmiot w takim znaczeniu jest nosicielem i rzecznikiem skończoności, a więc partykularyzmu, przypadkowości dowolnych „mniemań”, jałowego „uporu”⁹⁷ samowiedzy. „I ta nieprawdziwa, «zła» podmiotowość [...] występuje także na pierwszym, bezpośrednim szczeblu logiki Pojęcia, gdzie jednak jest już właśnie «znoszona». To znoszenie zaś polega na tym, że ze swojego czysto formalnego bytu-dla-siebie, jakim jest właśnie taka «źle»-podmiotowa, subiektywna «wewnętrzność», pojęcie musi «wyjść na zewnątrz i przejść w istnienie». Musi eksterioryzować się w «obiektywność», by, dopiero odnalazłszy w niej siebie, stać się – w «idei» – swą pełną prawdą, tj. *jednością* [...] podmiotowości i przedmiotowości”⁹⁸. Podmiot jako pojęcie powtarza zatem logikę eksterioryzacji. Podmiotowość Pojęcia rodzi się z alienacji (niem. *Entfremdung*) przedmiotowej podmiotowości.

Ten proces dialektycznego negocjowania tego, co pośrednie, i uzyskiwania wiedzy absolutnej nie jest jednak ani krótki, ani prosty i ma charakter wieloetapowy, postępując stopniowo od zmysłowej pewności, poprzez postrzeżenie, pogląd zdroworozsądkowy i samowiedzę, aż do prawdy ducha w rozmaitych jego formach i przejawach w świecie empirycznym, takich jak na przykład państwo, prawo czy społeczeństwo obywatelskie. Co więcej, osiągnięcie absolutnej, w uniwersalnym tego słowa znaczeniu prawdziwej podmiotowości nie jest w ogóle możliwe przy założeniu, że którykolwiek z tych momentów zostałby pominięty. Jest tak, ponieważ chodzi tutaj o prawdę *par excellence*, to znaczy o to, co duchowe i co z samej definicji wyklucza jednostronność,

⁹⁵ T e n z e, *Heglowskie pojęcie podmiotowości*, w: tenże, *Hegel i filozofia*, s. 35n.

⁹⁶ Tamże, s. 37.

⁹⁷ Tamże.

⁹⁸ Tamże, s. 38.

stronniczość, przypadek czy możliwość przeskoczenia na ów najwyższy poziom za sprawą jakiegoś niepojętego, szczęśliwego zbiegu okoliczności. Tak duch przestaje być upiornością, a staje się koniecznością.

Siemek pisze, że dla Hegla „zasadniczą jednostką podmiotowości filozoficznie znaczącej nie jest «dusza», «umysł» ani poznawcza «świadomość», lecz *wola*, tj. rozum *działający*, którego podstawowym atrybutem i sposobem istnienia jest właśnie *wolność*”⁹⁹, dodajmy jednak – wyłącznie taka, która bez reszty sprowadza się do tego, co w racjonalnym sensie tego słowa uniwersalne. Jest to po prostu kantowski rozum praktyczny (niem. Vernunft), czyli taka jaźń, która definiuje samą siebie nie tyle poprzez jakąś subiektywnie pojmowaną prawdę wewnętrzną czy poprzez to, co widzi, myśli czy poznaje, ile raczej poprzez swoje dzieła, dokonania i sposób, w jaki zmienia i kształtuje swój własny los oraz zewnętrzną rzeczywistość.

Upiorność Hegla wynika z tego, że w jego filozofii społecznej panowanie i podporządkowanie, autorytet i karność, posłuszeństwo i represja okazują się strukturalnymi formami podmiotowości społecznego bytu w tym samym stopniu, w jakim okazują się nimi wzajemne uznanie, powszechna zgoda i rozumne prawo. Dla Siemka od pierwszej chwili kontaktu z Heglem jasne było, że „przymus racjonalności”¹⁰⁰, nieodłączny od samego ludzkiego istnienia, wymusza także pytanie o „racjonalność przymusu”¹⁰¹. „Jest to pytanie o *siłę* – ale o siłę jako rozum i prawo, a więc także o racjonalne granice siły i możliwość racjonalnej nad nią kontroli. Jest to pytanie o pierwotną, Arystotelesowską «polityczność», która oznacza nie co innego, jak właśnie rozumną organizację i kontrolę społecznie aktywnych sił, przekształcającą je w samoistne, lecz artykułowane momenty sensownej całości”¹⁰². Należałoby oczywiście przemyśleć ten „przymus racjonalności”, który wymusza „racjonalność przymusu”, czytając upiory Hegla nie tylko w Marksie, ale nade wszystko w prozie Michela Foucaulta. Należałoby zobaczyć złą obecność Hegla w *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu*¹⁰³, *Narodzinach kliniki*¹⁰⁴, *Nadzorować i karać*¹⁰⁵, a nawet w *Woli wiedzy*¹⁰⁶. Należałoby zobaczyć, jak i tam „racjonalność przymusu” zamienia się w „przymus racjonalności”. Dzięki narracjom Foucaulta można

⁹⁹ Tamże, s. 44.

¹⁰⁰ Siemek, *Dwa modele intersubiektywności*, s. 199.

¹⁰¹ Tenże, *Wolność jako zasada świata nowoczesnego*, s. 78.

¹⁰² Tenże, *Co Heglowi winien jest marksizm*, s. 15.

¹⁰³ Zob. M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszycka, PIW, Warszawa 1987.

¹⁰⁴ Zob. tenże, *Narodziny kliniki*, tłum. P. Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

¹⁰⁵ Zob. tenże, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.

¹⁰⁶ Zob. tenże, *Wola wiedzy*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, w: tenże, *Historia seksualności*, Czytelnik, Warszawa 1995, s. 13-139.

by zobaczyć, jak przemoc została zastąpiona zasadą prawa (niem. Rechtssatz), a stosunek oparty na wykorzystywaniu stosunkiem opartym na prawie (niem. Rechtsverhältnis). Siemek woli chyba widzieć to wszystko poprzez lekturę *Gospodarki i społeczeństwa*¹⁰⁷ Maxa Webera. Bardziej niż strukturami szaleństwa i architekturą więzienia zaintrygowany jest zależnością między etyką protestancką a duchem kapitalizmu¹⁰⁸.

Siemek podąża w stronę Hegla i Webera, albowiem tylko u Hegla i Webera znajduje teorię polityki, która byłaby równocześnie teorią socjalizacji nowoczesnego świata. Teoria ta staje się także krytyką komunizmu, o ile przyjmiemy, że komunizm oznacza „gwałtowne zerwanie ontologicznej (przedmiotowo ugruntowanej) więzi między polityką a uspołecznieniem [...], czyli wykorzeńnię polityki z podstawowych struktur życia społecznego i jego rzeczywistej totalności”¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Zob. M. W e b e r, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

¹⁰⁸ Zob. t e n ż e, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Test, Lublin 1994.

¹⁰⁹ S i e m e k, *Co Heglowi winien jest marksizm*, s. 17.