

Michał Kruszelnicki

„Sieroty” i „pogrobowcy” w filozofii? Polemika z Markiem J. Siemkiem

Dialektyka oświecenia – fundamentalna praca Adorna i Horkheimera – ukazała się w polskim przekładzie bardzo późno, bo niemal pół wieku po jej powstaniu¹. Fakt ten o tyle przemawia na korzyść jej dzisiejszego odbioru, że teraz, z perspektywy wielu lat, jesteśmy w stanie podjąć bardziej refleksyjną, a więc przede wszystkim wolną od skrajności, lekturę i interpretację tego dzieła. Możemy dziś o wiele wyraźniej dojrzeć i oznaczyć to, co w nim wciąż ważne, żywotne, inspirujące, jak i to, co próby czasu nie przetrwało, co płytkie, krótkowzroczne i intelektualnie jałowe. Zadania udzielenia polskim odbiorcom jednej z pierwszych lekcji na temat owych głębi i ograniczeń *Dialektyki oświecenia* podjął się wybitny rodzimy znawca, tłumacz i komentator filozofii niemieckiej Marek J. Siemek w posłowie do pierwszej polskiej edycji dzieła Frankfurczyków. Tekst *Rozum między światłem i cieniem oświecenia*, w wersji nieznacznie rozszerzonej umieszczony po ośmiu latach w zbiorze artykułów Siemka pt. *Wolność, rozum, intersubiektywność*², nie tylko bierze na siebie ciężar wydobywania z niepamięci i restytucji dla polskiej nauki klasycznego dzieła XX-wiecznej filozofii, lecz pozostaje jedną z wciąż nielicznych na naszym gruncie prób rozliczenia się z kwestią dziedzictwa *Dialektyki oświecenia*, oznaczenia obszarów jej pozytywnych i negatywnych oddziaływań na myśl późniejszą.

I znowuż po tych kilkunastu latach, które mijają od słynnej publikacji Marka Siemka, łatwiej już jest nam – jak zresztą wszystkim przychodzącym później i później kwapiącym się do zabrania głosu w sporze – pokusić się o krytyczną odpowiedź. Próbę polemiki z tekstem znamienitego oponenta, w którego prace

¹ Zob. M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, przekład przejrzał i posłowiem opatrzył M.J. Siemek, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994.

² M.J. Siemek, *Rozum między światłem i cieniem oświecenia*, w: tegoż: *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002; kolejne cytaty podawane są wedle tego wydania i lokalizowane już bezpośrednio w tekście.

autor niniejszych słów pozostaje zazwyczaj pokornie i naiwnie zapatrzony, motywuje podejrzenie, że wiele z wypowiedzianych w nim przez Siemka sądów mija się z prawdą, biorąc zarazem udział w podtrzymywaniu błędnych przekonań na temat zjawiska tzw. filozofii postmodernistycznej, w drugiej kolejności zaś niepokój, że celem polskiego badacza jest nie tyle zaprezentowanie oryginalności dzieła Adorna i Horkheimera na tle XX-wiecznej krytyki rozumu, co przeprowadzenie frontального zgoła ataku i rozdanie ciosów myślicielom, których autorytarnie i w trybie jawnie dyskwalifikującym, zaliczyło się do opcji światopoglądowej odpowiedzialnej za „»postmodernistyczny« bezład i bezwład umysłowy” (s. 292), jaki opanował współczesną filozofię, stając na przeszkodzie „w czekającej nas odbudowie społecznego rozumu” (s. 280).

Zaznaczyć trzeba od razu, że w poniższym tekście, idąc zresztą w ślady Siemka, posługiwać się będziemy określeniem „postmodernista” czy „ponowoczesność” jedynie ze względów stylistycznych, dla wygody. Nie ma tu miejsca na przypominanie, jak wściekle nieostrym i beznadziejnie wieloznacznym pojęciem jest „postmodernizm”³, odwołać się zatem przyjdzie do „zdrowego rozsądku”, *sensus communis* społeczności naukowej, która z grubsza wie, kto i dla czego uzyskiwał w XX wieku etykietkę „postmodernisty”, i nie zechce zapytywać o szczegółowe przesłanki takiej kwalifikacji.

Rozpocznijmy zatem polemiczną lekturę *Rozumu między światłem i cieniem oświecenia*, otwierając tekst na pierwszych stronach, w momencie, gdy Siemek zasadnie przypomina, iż

Horkheimer i Adorno nie byli pierwszymi myślicielami, którzy dostrzegali i wypowiadali rozmaite paradoksy i aporie nowoczesności. Przeciwnie, nurt refleksji zwanej najogólniej „krytyką kultury” zwłaszcza w czasach nowożytnych nieodłącznie towarzyszy kulturze samej – i o tyle jest, choćby jako jej cień czy negatyw, integralnym składnikiem tejże kultury (s. 282–283).

Tym jednak, co różnić ma innych nowoczesnych „krytyków kultury” („od Rousseau i romantyków aż po Nietzschego i konserwatywnych orędowników wczesnodwudziestowiecznej »filozofii życia«”) od czołowych przedstawicieli Szkoły Frankfurckiej, byłaby nieumiejętność objęcia krytyką samych korzeni tego, co krytykowane, a więc korzeni

samej krytyki – dlatego myśl radykalnie krytyczna jest przede wszystkim immanentna samo-krytyką myślenia, które nie cofa się przed ujawnieniem swych niejawnych, nieświadomych przesłanek i niezamierzonych, niekontrolowanych rezultatów (s. 283).

Ma prawo zastanowić fakt, że w szeregu krytyków, którym najwyraźniej nie dostaje radykalizmu, wymienia Siemek także Fryderyka Nietzschego. Sąd

³ Na ten temat zob. przede wszystkim pracę Stefana Morawskiego *Niewdzięczne rysowanie mapy. O postmodernie (izmie) i kryzysie kultury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1999.

szczególny, cóż bowiem innego pokazała Nietzscheańska genealogia, jak nie to, że ludzkie poznanie nie jest niewinne, wręcz odwrotnie, jest interesowne – na poziomie fundamentalnym służy pokryciu pajęczą siecią dyskursu tragicznej otchłanności życia, w wymiarze indywidualnym służy zaś uzyskaniu dominacji nad innymi. Kto jeśli nie Nietzsche, zamiast iść śladem Kanta i pytać o możliwą poznawalność, o warunki i strukturę samej relacji poznawczej⁴, zapytał o warunki niemożliwości poznania, wskazując przede wszystkim na jego społeczny i tropologiczny charakter⁵? Któż pierwszy postawił kwestię tego, co kryje się za przyjętym przez poznający podmiot sądem, interpretacją – jaki system, jaka ideologia, mechanizm jakiej utajonej władzy? Dzisiaj, po tak licznych manifestach francuskiego nietzscheanizmu z fundamentalnymi dziełami Gillesa Deleuze’a na czele, kuriozalnie brzmią tezy, że Nietzsche znajduje się w gronie tych, którzy

zazwyczaj znajdowali dla swej negacji i odmowy wobec procesu modernizacji jakiś niewzruszony punkt oparcia poza obrębem samego tego procesu. Stąd ich krytyka kultury bywała wprawdzie totalna (o ile właśnie złudzenie, iż patrzą „spoza”, pozwalało im ująć tę kulturę jako zamkniętą totalność), ale nigdy nie była radykalna w źródłowym sensie sięgania do samych korzeni tego, co krytykowane (s. 283).

W tym momencie można by przypomnieć słowa z pierwszych stron pracy Deleuze’a, wedle których krytyczny postulat filozofii Nietzschego *spełnia się* właśnie we wprowadzeniu naczelnego pojęcia wartości i zaakcentowaniu problemu ich genezy: „filozofia wartości, jaką on ustanawia i jak ją pojmuje, jest prawdziwą realizacją krytyki, jedynym sposobem realizacji krytyki totalnej, czyli filozofowaniem »za pomocą młota«”⁶.

Orzekanie o wyjątkowości potencji krytycznej *Dialektyki oświecenia* kosztem deprecjacji krytyki Nietzschego wydaje się zatem sporym nadużyciem. Z tego samego jednak względu zastrzeżenia powinno wzbudzić nieodległe twierdzenie Siemka, mianowicie że to „oskarżycielski patos” *Dialektyki oświecenia* podnoszący do wyższej potęgi całą „sztukę podejrzeń” w wydaniu takich jej dawnych mistrzów jak Marks, Nietzsche, Freud czy Lukács, rozbrzmiewa

⁴ Zob. M.J. Siemek, *Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne*, w: tegoż: *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, PIW, Warszawa 1982, s. 46.

⁵ Por. M.P. Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Universitas, Kraków 2001, s. 88.

⁶ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Spacja, Warszawa 1997, s. 5. Sympatyzuję ze stanowiskiem Deleuze’a o tyle, o ile – w myśl wykładni zaproponowanej przez Rüdigera Safranskiego – w Nietzscheańskiej figurze „młota” dostrzegam również lekaarski „młoteczek”, odkrywający u pacjenta miejsca krytycznie ważne z punktu widzenia odpowiedniej diagnozy i przyszłej terapii: „Filozofowanie »młotem« [...] oznacza nie tylko opukiwanie ważnych dotychczas myśli i zasad – jak to czyni lekarz osłuchujący pierś chorego, szukając głuchych miejsc. Chodzi też o to, by porozbijać bożków. Nietzsche ma tu na myśli podwójny sens: młoteczek i młot, sprawdzanie i rozbijanie, diagnoza i intensywna terapia” – R. Safranski, *Nietzsche. Biografia myśli*, przeł. D. Stroińska, posłowiem opatrzył Z. Kuderowicz, Czytelnik, Warszawa 2003, s. 353.

pełnym głosem w europejskiej filozofii drugiej połowy stulecia i wciąż daje się usłyszeć jako dominujący ton również w tak dziś donośnym chórze „ponowoczesnych” krytyków nowoczesności (s. 284).

Czy aby na pewno Nietzsche, Marks i Freud są dla myślicieli „ponowoczesnych” „dawnymi mistrzami”? Czy to rzeczywiście głos Frankfurtczyków *dominuje* w „postmodernistycznym” chórze? Chyba nie. W referacie z 1964 roku Michel Foucault wyliczył strategicznie ważne powody, dla których właśnie myśl „mistrzów podejrzeń” odegrała we Francji rolę fundamentalną. Autor *Słów i rzeczy* przypominał, że to oni wywołali „wstrząs i jakby zranienie myśli zachodniej”, podważając tradycyjne systemy interpretacji i konfrontując nas z jej „nową możliwością”. To oni zakwestionowali „absolutne źródło” i dostępność sensu dla poznającej świadomości, wskazując na jego zapośredniczenie w woli mocy (i ciele), bycie społecznym lub nieświadomości⁷. Doprawdy trudno więc przystać na teorię głoszącą, że „dopiero” wraz z książką Adorna i Horkheimera krytyczna refleksja filozofii przestała „cofać się przed ujawnieniem swych niejawnych, nieświadomych przesłanek i niezamierzonych rezultatów” (s. 283).

Gloryfikacja *Dialektyki oświecenia* postępuje u Siemka równolegle z dewaluacją znaczenia, jakie dla filozofii francuskiej miała najpierw krytyka Nietzschego, następnie cała „hermeneutyka podejrzeń”. Na koniec dostanie się jeszcze Heideggerowi (Siemek, owszem, przypisuje jego dziełu paradygmatyczne znaczenie, ale tylko dla I połowy XX wieku...) jako myślicielowi bezprawnie – bo znowu kosztem *Dialektyki* – patronującemu XX-wiecznemu nurtowi krytyki cywilizacji naukowo-technicznej. Bezprawnie – bo przecież właśnie w *Dialektyce* – mówi autor prowokującym tonem:

korzenie mają [...] liczni dziś wyznawcy Heideggera ze swymi coraz bardziej egzaltowanymi, a coraz mniej treściwymi filipikami przeciw wyobcowaniu i odczłowieczeniu całej zrodzonej z „zapomnienia o Byciu” naukowo-techniczno-cywilizacyjnej nowoczesności (s. 288).

Nie to jednak jest najważniejsze, iż dałoby się wykazać Siemkowi, że nieco się zagalopował w dyskredytacji wpływu mistrzów podejrzeń i Heideggera⁸ na filozoficzną samoświadomość II połowy XX wieku, tym bardziej że (jak można by nam zarzucać) poruszamy się tu zaledwie po grząskim gruncie sporu o retoryczny wydźwięk słów przez badacza użytych. O wiele bardziej istotne jest coś

⁷ Zob. M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marks*, przeł. K. Matuszewski, „Literatura na Świecie” 6 (1988).

⁸ Na ten temat por. np. T. Rockmore, *Heidegger and French Philosophy: Humanism, Antihumanism, and Being*, Routledge, London–New York 1995. Już na początku tej pracy czytamy, że „Jeśli przeoczy się wpływ Heideggera na współczesną francuską dyskusję filozoficzną, nie można mieć nadziei na zrozumienie jej głównych problemów i głównych sposobów ich badania” (s. 1).

zupełnie innego, a mianowicie to, że – podpierając się strawestowanym wyrażeniem Jacques’a Derridy: trzeba nam tu czytać Siemka przeciwko Siemkowi – albo raczej jeden jego tekst przeciwko drugiemu⁹. Jemu bowiem zawdzięczamy klasyczny już, acz z biegiem lat wcale nie tracący na doniosłości, wstęp do autor-skiego wyboru ważnych i przełomowych tekstów filozofii współczesnej¹⁰. W nim to Siemek za najbardziej konstytutywną cechę myśli drugiej połowy XX wieku uznał zdolność filozofii do spojrzenia na siebie z zewnątrz, umiejętność stworzenia nowego pola teoretycznego i postawienia fundamentalnie krytycznych pytań o strukturę, system, kształt samego paradygmatu, na jakim została ufundowana.

Ta możliwość krytycznego zapytywania nie pojawiła się, rzecz jasna, znikąd, a już na pewno nie pojawiła się „dopiero” u Adorna i Horkheimera. O tym Siemek był kiedyś sam jak najmocniej przekonany, gdyż ani słowa w swym wstępie o Frankfurtczykach nie napisał! Co więcej, precyzyjnie wskazał on dyskursy, w których owe niepokojące pytania filozofii o samą siebie pierwszy raz ujrzały światło dzienne: transcendentalna fenomenologia Husserla, XX-wieczny marksizm, Freudowska psychoanaliza... Wreszcie stwierdził on tam – czego nijak nie daje się pogodzić ze stanowiskiem ewokowanym w *Rozumie między światłem i cieniem oświecenia* – że filozofię drugiej połowy XX wieku specyfikuje myślenie z poziomu *stricte* epistemologicznego, które – oto najważniejszy punkt:

nie tylko ujawnia przedświadczone i nieświadome przesłanki rozmaitych form samej świadomości [...], lecz także odsłania pierwotny związek sensu, jaki każdorazowo łączy tę świadomość z jej „obiektami”, czyli z możliwymi formami przedmiotowości doświadczanego przez nią „bytu”¹¹.

Co nam to wszystko mówi? Ano tyle, że postawa filozoficzna Marka Siemka albo nie należy do najbardziej konsekwentnych, albo coraz bardziej się radykalizuje. Bo jakże to? Wystarczy zajrzeć do wcześniejszych publikacji filozofa, by okazało się, że wśród gigantów krytycznego myślenia mamy jeszcze Kanta, Hegla, Marksa, Freuda i... Nietzschego. Tego Nietzschego, który przecież – jak obecnie twierdzi Siemek – jedynie „ludził się”, że patrzy „spoza” krytykowanego przez siebie paradygmatu kultury! Nagle okazuje się, że „Rozmaite są [...] drogi, jakimi myśl współczesna wytworzyła owo dystansujące pytanie o całość dotychczasowego [...] teoretycznego pola”¹², że nie Adorno i Horkheimer, lecz „Kant i Hegel, Marks i Nietzsche – te nazwiska wskazują [...] rzeczywisty rodowód te-

⁹ „Trzeba nam interpretować Bataille’a przeciwko Bataille’owi, albo raczej jedną warstwę jego pisma przeciw innej warstwie” – J. Derrida, *Od ekonomii ograniczonej do ekonomii ogólnej. Heglizm bez reszty*, w: tegoż: *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, KR, Warszawa 2004, s. 478.

¹⁰ Zob. M.J. Siemek, *Myśl drugiej połowy XX wieku*, (Wstęp) [do:] *Drogi współczesnej filozofii*, wybrał i wstępem opatrzył Marek J. Siemek, przeł. S. Cichowicz i inni, Czytelnik, Warszawa 1978.

¹¹ Tamże, s. 30.

¹² Tamże, s. 23.

oretyczny myśli współczesnej”¹³. Najwyraźniej Siemek w posłowniu do *Dialektyki oświecenia* zdecydował się zaprzeczyć temu, co wyznawał jako pewnik jeszcze kilkanaście lat temu.

Nie zostawimy wszak zbyt długo w jednym miejscu i podążmy raczej wraz z naszymi wątpliwościami za Siemkiem, który już po chwili w demaskatorsko-polemicznym porywie stwierdza, że nie tylko współcześni heideggeryści, lecz w ogóle cała generacja „ponowoczesnych krytyków nowoczesności”¹⁴

wywodzi się – choć sama rzadko do tego się przyznaje – wprost z *Dialektyki oświecenia*. Tak zwany postmodernizm – i to w obu swych głównych nurtach, późnoheideggrowskim i „poststrukturalistycznym” – na każdym kroku zdradza objawy tego, jak dalece jest poczęty z jej ducha, a więc także zależny od niej i wobec niej wtórny (s. 284).

Łatwo wyczuć, iż słowo „wtórny”, i tak dość negatywnie kojarzące się w języku polskim, zostało tu przez Siemka zatrudnione w znaczeniu już wybitnie pejoratywnym jako „powtarzanie-za-kimś”, kopiowanie, „małpowanie” kogoś w obliczu braku własnej oryginalności, a nie w drugim możliwym znaczeniu, mianowicie „wtórowania”, czyli podejmowania, całkiem nawet nieświadomie czy przypadkowo, refleksji na temat, który kogoś już wcześniej zajmował.

Spróbujmy zatem poddać krótkiej medytacji problem, czy można mówić o zależności i wtórności (w tym pierwszym rozumieniu, na jakim najwyraźniej zależy Siemkowi) w przypadku kogoś, kto nigdy nawet nie poznał tego, od kogo miałby być zależny? Oto Foucault w późnym wywiadzie z 1983 roku, zresztą nie bez osobistego zdziwienia, zauważał, że nigdy nie doszło do porozumienia między filozofią francuską a szkołą frankfurcką:

Uderzające jest to, że we Francji nurt myśli weberiańskiej jest absolutnie nieznany lub znany źle, całkowicie z drugiej ręki, podobnie niewiele wiadomo o teorii krytycznej, a szkoła frankfurcka jest praktycznie zupełnie pomijana. [...] mogę pana zapewnić, że podczas moich studiów nigdy nie słyszałem, aby którykolwiek z profesorów wypowiedział nazwę szkoły frankfurckiej¹⁵.

Nadsekwańscy filozofowie po prostu nie znali, a już na pewno nie znali dobrze dorobku Adorna i Horkheimera. Potwierdza to zresztą rudymmentarna lektura

¹³ Tamże, s. 34.

¹⁴ Warto zauważyć, że mówiąc o owych „ponowoczesnych krytykach”, nieodmiennie myśli Siemek o filozofach francuskiego pokolenia lat 60. XX wieku. To przeciw nim, jak sugerują podminowane ironią fragmenty analizowanego tu eseju, wytacza on główne działa. Tożsamość swych oponentów, ochrzczonych tym razem jako „„ponowocześni« badacze i krytyczni »dekonstruktorzy« [...] »dyskursu« nowoczesności”, odkrywa jednak autor dopiero kilka stron później, z nie do końca zresztą jasnych przyczyn zestawiając ich nazwiska w następujące pary: „...Lacan i Foucault, Baudrillard i Deleuze, Derrida i Lyotard...” (*Rozum...*, wyd. cyt., s. 290).

¹⁵ M. Foucault, *Strukturalizm i poststrukturalizm*, w: tegoż: *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłumaczenie i wstęp D. Leszczyński, L. Rasiński, PWN, Warszawa 2000, s. 302.

ich dzieł i już z tego choćby powodu można uchylić argumenty Siemka, że myśl całego pokolenia „postmodernistów” z tego właśnie źródła została „poczęta” i wobec niego pozostaje „wtórna”. Nie podobna tak twierdzić bez groźby popełnienia karkołomnego błędu rzeczowego! Z drugiej jednak strony nikt tu nie zamierza kwestionować faktu, że nieprzenikające się w pewnym zasadniczo ważnym momencie historycznym postaci myśli francuskiej i niemieckiej pozostają zbieżne pod wieloma istotnymi merytorycznie względami. Sam Foucault chętnie oddawał pierwszeństwo Horkheimerowi w podniesieniu kwestii dominacji oświeceniowego rozumu, który stopniowo przepoczwarza się w instrument grożący ludzkiej wolności¹⁶. Kolejnym tedy problemem, któremu należy się przyrzeć, jest: czy rzeczywiście są one zbieżne w takim stopniu, w jakim przedstawia to Siemek?

Tym, co wedle polskiego badacza miałyby zapewniać *Dialektyce oświecenia* hegemonię w horyzoncie inspiracji filozofów „postmodernistycznych”, byłoby (bezkonkurencyjnie!) umiejętne przedstawienie paradygmatu intelektualnego całej epoki II połowy XX wieku – paradygmatu krytyki i donośnej skargi na uniwersalizacyjno-represyjno-ekskluzywne tendencje europejskiego rozumu, odpowiedzialne za kryzys współczesnego świata. Oświecenie jako „wyjście człowieka z niepełnoletniości”, w którą popadł z własnej winy, pozostając niezdolnym „do posługiwania się swym własnym rozumem” (Kant), polegałoby według Adorna i Horkheimera na uprzywilejowaniu tegoż rozumu, który tym razem zamiast samemu podlegać obcemu kierownictwu (mit), przejmuje władzę „nad sobą i nad wszystkim innym”, poddając represji swą naturę wewnętrzną (sfera cielesności, popędów, naturalnych instynktów) i zewnętrzną (dyscyplinowanie podmiotowości przyrody). W ten sposób Oświecenie, w sferze deklaratywnej demitologizujące i służące wyzwoleniu człowieka, samo zastyga w mit – mit racjonalności i racjonalnego panowania, który w istocie ponownie niewoli jednostkę i świat.

O ile już można by się ostro sprzeczać, czy – chronologicznie nieco późniejsze – Heideggera oskarżenia cywilizacji technicznej nie wykraczają jakoś nadmiernie poza krytyczną refleksję *Dialektyki oświecenia*¹⁷, to jeszcze poważniej-

¹⁶ Zob. *Entretien avec Michel Foucault*, w: M. Foucault, *Dits et écrits: 1954–1988*, red. D. Defert, F. Ewald, t. IV, Gallimard, Paris 1994, s. 73.

¹⁷ Odnotować w tym miejscu należy, że np. w *Istocie techniki* Marii Kostyszak – inspirującej pracy polskiej znawczyni dzieła Heideggera – w ogóle nie wspomina się o *Dialektyce oświecenia* (zob. M. Kostyszak, *Istota techniki – głos Martina Heideggera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998). Pewnie dlatego, iż dla specjalistów mieszanie „głosu Martina Heideggera” w sprawie techniki z myślą Adorna i Horkheimera jawić się może wręcz jako rażące nieporozumienie. Ostatecznie, autorzy *Dialektyki* odreagowywali w swej pracy lęki przed stęchniejącą cywilizacją zachodnią, podczas gdy Heidegger dokonywał rzetelnej analizy filozoficznej, namysłu z wnętrza samej „istoty” techniki, który to namysł chroni i szanuje swój przedmiot, pozwalając mu się wyłaniać powoli, bez pochopnych ocen i kwalifikacji. Dla Heideggera istota „techniki” nie ma w sobie nic technicznego, a namysł nad nią nie ma służyć demonizowa-

sze zastrzeżenia musi wzbudzić twierdzenie, że swe źródła mają w niej również „postmoderniści» wychowani w szkołach neopsychoanalizy i zwłaszcza francuskiego neostrukturalizmu”:

Jedni i drudzy przetwarzają i rozwijają przede wszystkim to, co paradygmat „racjonalności panowania” zawiera w odniesieniu do władzy człowieka już nie nad zewnętrzną przyrodą, lecz nad człowiekiem samym, tj. nad sobą i nad innymi ludźmi. W samej *Dialektyce oświecenia* ten „wewnątrzgatunkowy”, tyleż subiektywnie psychologiczny, co intersubiektywnie społeczny wymiar represji i dominacji egzekwowanej przez ludzi rozum w jego roszczeniach do bezwzględnej i ekskluzywnej uniwersalizacji własnego „kierownictwa” wysuwa się zdecydowanie na pierwszy plan krytycznej refleksji obu autorów (s. 289).

Pisząc o charakterystycznym dla rozumu dążeniu do „ekskluzywnej uniwersalizacji swego panowania”, filozof zasadnie sugeruje, że warunkiem ukonstytuowania władzy rozumu jest wykluczenie z budowanego systemu wszystkiego tego, co rozumem nie jest – czyli *inności*. Problem inności jest stałe, ale w sposób zastanawiająco niebezpośredni, obecny w pismach Marka Siemka. Może to z tego powodu, że jako konsekwentnie idący śladem Habermasa zwolennik „niedokończzonego projektu Oświecenia”, żarliwy obrońca Rozumu, zapalony propagator wypracowanych w niemieckim transcendentalizmie modeli intersubiektywności i wreszcie – nieustrudzony, lecz i – jak się niedługo okaże – *nawrócony* kontestator dorobku francuskiego „postmodernizmu”, ciągle stoi Siemek wobec konieczności odpierniania szturmów XX-wiecznej krytyki rozumu, ogniskującej się właśnie wokół próby przeciwstawienia wszechwładnemu rozumowi tego, co wobec niego inne? Ciekawe, że w kilku ważnych tekstach badacza¹⁸ owa krytyka ulega istotowej dewaloryzacji, jako z góry skazana na porażkę próba poszukiwania „innej nauki” czy „innej racjonalności”, a nie jako wysiłek skrytykowania rozumu jego własnymi metodami, przy użyciu jego własnych, jak najbardziej więc *racjonalnych* środków. Trudno tu głębiej wnikać w problem, któremu wszak za chwilę zostanie poświęcona osobna uwaga, poczynimy więc na razie tylko dwie ważne obserwacje, które traktować można jako przesłanki w dalszej polemice.

niu procesu społecznej racjonalizacji, lecz przede wszystkim krytyce metafizycznego humanizmu i podmiotowości, która, oskarżając technikę o dehumanizację, sama pozostaje jej główną przyczyną. Świetnie pokazuje to Gianni Vattimo w dwóch pierwszych częściach swej pracy *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Universitas, Kraków 2006, s. 15–42. Wydaje się, że o wiele wyraźniej dostrzegał kiedyś wszystkie te różnice Marek Siemek, któremu zawdzięczamy przecież pierwszy i znakomity przekład *Nauki i namysłu* Heideggera. Zob. M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, wybrał, opracował i wstępem opatrzył K. Michalski, przeł. K. Michalski i inni, Czytelnik, Warszawa 1977.

¹⁸ Oprócz *Rozumu między światłem i cieniem oświecenia* mowa tu przede wszystkim o dwóch artykułach Siemka: *Ku krytyce „nie-instrumentalnego rozumu”* oraz *Dwa modele intersubiektywności* z jego pracy *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998.

Po pierwsze, Siemek nie może w ogóle przystać na jakikolwiek postulat czy projekt krytyki rozumu, jako że wyznaje paradygmat zbudowany przez niemieckich klasyków refleksji socjologicznej: Webera, Hegla i Marksa. Jego istotą byłaby

myśl, iż *instrumentalność* stanowi właściwą, wręcz strukturalną formę ludzkiego rozumu *jako* rozumu *działającego*, i że forma ta osiąga swój dojrzały, w pełni rozwinięty kształt właśnie w kapitalistyczno-industrialno-technicznej nowoczesności¹⁹.

Siemek chroni pogląd, że racjonalność jest jedna, instrumentalna właśnie, i tylko ona prowadzi do emancypacji ludzkości, a dokonuje tego przez działania z konieczności uprzedmiotawiające, instrumentacyjne (np. praca – dialektyka celu i środka), podporządkowując człowiekowi przyrodę i pozwalając mu wykorzystać drugą jednostkę jako narzędzie do realizacji własnych celów. Wszelka totalna krytyka obowiązującego „wzoru” racjonalności będzie więc z góry uchylana nie tylko jako utopia (nowa racjonalność = nowy język, który nie istnieje, a ten już istniejący to język rozumu, który przecież chcemy krytykować), lecz także jako zagrożenie na drodze do podtrzymywania lub budowy nowoczesnego, demokratycznego oraz racjonalnie i za pomocą przejrzystych reguł rządzonego społeczeństwa. Można się obawiać, czy takie myślenie nie zmierza przypadkiem w stronę apodyktycznego odrzucania czy dyskwalifikowania jako „irracjonalności”²⁰ tych zjawisk, które nie pasują do Siemkowskiego szablonu „dorosłej nowoczesności zachodnioeuropejskiej”²¹.

Po drugie, w obszarze pytań z zakresu etyki i filozofii społecznej (relacja Ja–Inny) Siemek nie jest w stanie uznać perspektywy francuskiej wypracowanej przede wszystkim przez Emmanuela Levinasa i Maurice’a Blanchota, a kontynuowanej przez Derridę, w której myśli się związek z Innym w odcięciu od tradycyjnej ekonomii wymiany i wzajemności, gdyż sam pozostaje zakładnikiem stworzonych w niemieckim idealizmie modeli transcendentnej intersubiektywności²². Preferowane przezeń wizje Fichtego i Hegla akcentują istnienie związku zapośredniczenia między samoświadomością podmiotu a drugim podmiotem,

¹⁹ M.J. Siemek, *Ku krytyce „nie-instrumentalnego rozumu”*, wyd. cyt., s. 65 i n.

²⁰ Píše Siemek: „Upadek komunizmu wyzwolił bowiem również groźne moce społecznej nieprzejrzystości i irracjonalności, które dają o sobie znać w obydwu częściach kontynentu. Jasno już zarysowuje się to zjawisko alternatywne wobec europejskiej modernizacji i integracji, jakim są coraz gwałtowniejsze wybuchy plemiennego nacjonalizmu, populistycznej demagogii, etnicznej i religijnej nietolerancji, agresji, nienawiści” – *Uniwersytet wobec wyzwań współczesności*, w: tegoż: *Wolność, rozum...*, wyd. cyt., s. 253.

²¹ M.J. Siemek, *O Nowej Europie i Wschodzie w nas*, w: tegoż: *Wolność, rozum...*, wyd. cyt., s. 333.

²² Zob. M.J. Siemek, *Dwa modele intersubiektywności*, wyd. cyt., s. 172–202, oraz Husserl i dziedzictwo filozofii transcendentnej, w: tegoż: *Rozum, wolność, intersubiektywność*, wyd. cyt., s. 197–220.

ściślej korelacji między samowiedzą Ja a koniecznością „bycia określonym” czy „uznawanym” przez *inne* Ja. Słynna Hegłowska formuła ujmuje wręcz istotę wolności jako „bycie-u-siebie w tym, co inne”²³. To, co z perspektywy transcendentnej uchodzi za fundament rozumnej i odpowiedzialnej komunikacji interpersonalnej, czyli zasada równorzędności i symetrii podmiotowego Ja względem *innego* Ja, a zatem Inność wprzęgnięta w proces wyłaniania się i ustanawiania Tożsamości (w formie dialogicznej wymiany z Innym i wzajemnego uznawania swych praw – jak u Fichtego, lub konfliktu i walki o uznanie – jak u Hegla), z antyhegłowskiej perspektywy Levinasa i Derridy jawi się jako przykład nieetyczności *par excellence*. U autora *Całości i nieskończoności* relacja z Innym ufundowana jest bowiem na paradygmacie wyższości Innego nad Tożsamością, na obowiązku całkowitego poddania się mu jako mistrzowi i nauczycielowi, co wyklucza wszelką symetrię i dialektykę. Mówimy tu o nieprzystawalności dwóch oglądów tego samego problemu, ostatecznie – o konflikcie mającym swe korzenie w źródłowej różnicy między francuskim a niemieckim sposobem myślenia i filozofowania. Nie *consensus* jest tu jednak najważniejszy, lecz to, by filozofowie po obu stronach umieli słuchać się nawzajem i szanować swoje racje.

Powróćmy teraz do podniesionej przez Siemka kwestii inności w *Dialektyce oświecenia*. To za sprawą dzieła Frankfurtczyków upowszechniło się twierdzenie, że losem inności była od zawsze jej ekskluzja, marginalizacja i represjonowanie przez pracujące nad budową całości (tożsamości) dyskursy jako czegoś, co grozi uczynieniem wyrwy w spójnym obrazie świata, fałdki na gładkiej powierzchni systemu. Pod znakiem takiego rozumienia inności stała zresztą cała filozoficzna nowoczesność, którą, naszym zdaniem, *Dialektyka oświecenia* zaledwie spełnia, nie mogąc jednak w żadnym razie zgłaszać pretensji do patronowania filozofii „ponowoczesnej”, jak już za chwilę będzie sugerował Siemek. Zachodzi bowiem ogromna różnica między nowoczesną i „ponowoczesną” refleksją wokół inności. Zastanawiające, że zarówno w polskiej, jak i obcojęzycznej literaturze przedmiotu tak mało, jeśli w ogóle, mówi się o tak fundamentalnej skądinąd kwestii. Atoli zapoznając tę różnicę, trudno jest w ogóle uświadomić sobie krytyczną siłę całej współczesnej filozofii francuskiej! W niniejszej polemice z tekstem Siemka parę słów wprowadzenia i stosowny komentarz do tego zagadnienia wydają się niezbędne.

Przez „inność” nowoczesność rozumiała po pierwsze: takie znaczenia, zachowania, stany, doświadczenia, które – jako nie- czy predyskursywne (np. ciało i emocje, zmysły i pożądanie, intuicja i fantazmaty) – nie dają się całkowicie objąć rozumną refleksją czy nawet stać przedmiotem językowego przedstawienia. Rozum, od starożytności związany ze słowem i artykułujący się w słowie

²³ M.J. Siemek, *Wolność jako zasada świata nowożytnego*, w: tegoż: *Hegel i filozofia*, wyd. cyt., s. 68 i n.

(*logos*), staje w ich obliczu przed nie lada wyzwaniem, z którym radzi sobie najczęściej, marginalizując krążące w tych wymiarach znaczenia jako „nieracjonalne” lub poddając je obróbce przez translację na swój własny język – język rozumu. W drugiej kolejności nowoczesność myślała o grupach społecznych, które tradycyjnie postrzegane były jako „inne” przez dominującą wspólnotę, której tożsamość naturalnie konstytuuje się za pomocą serii wykluczeń, pozwalających wyraźnie odgraniczać obszar tego, co znane i swojskie, od obszaru tego, co obce, a zatem groźne i niepokojące.

Za Dianą Coole, rekonstruującą polemikę Habermasa z francuskimi post-strukturalistami na temat inności, warto powtórzyć, że inność w nowoczesnych dyskursach krytycznych wiązana była z siłami opierającymi się dominacji instrumentalnego rozumu, z alternatywą dla narzucanych przezeń ograniczeń egzystencjalnych²⁴. Taką wizję inności sankcjonuje *Dialektyka oświecenia* i o takiej też myśli Siemek: sposobem istnienia zachodniego Rozumu jest represyjno-ekskluzywny ruch zmierzający do zabezpieczenia systemu i własnego panowania kosztem zapoznania inności lub jej konwersji na element systemu przez będące na jego usługach zasady Tożsamości i Jednolitości.

Jasne jest, że według Uczzonego również i w tym przypadku z Horkheimera i Adorna czerpią

wprost i pełną garścią [...] „ponowocześni” badacze i krytyczni „dekonstruktorzy” represyjno-opresyjnych form kulturowego „dyskursu” nowoczesności, którzy – jak Lacan i Foucault, Baudrillard i Deleuze, Derrida i Lyotard – na rozmaitych płaszczyznach i w bardziej lub mniej płodny sposób sięgają jednak niezmiennie do tej samej figury hermeneutycznej, jaka dominuje w *Dialektyce oświecenia*. Jest nią bezlitosne ściganie mitu od początku obecnego w samej podmiotowości oświeconego rozumu [...]. A mit ten [...] jest już panowaniem samym: bezwstydną, niczym nie osłoniętą władzą eksploatacji i ekskluzji [...]. Ofiarą jest także wciąż ta sama, stłumiona i zniewolona iskra autentycznego człowieczeństwa [...] (s. 290).

Wbrew powyższemu twierdzeniu Siemka – a może raczej znowu – z samym Siemkiem *przeciwko* Siemkowi – można jednak bronić tezy, że w głosie współczesnej filozofii francuskiej pobrzmiewa sporo oryginalności. W „postmodernizmie” zaczyna się zmierzać do przekroczenia horyzontu heglizmu, który Kartezjańskie ego-cogito czyni efektem mediacji inności: to właśnie *wobec i dzięki* inności To Samo rozpoznaje się jako takie. Chodzi więc, po pierwsze, o oddanie głosu *tej* inności, która nie byłaby innością w jakiegokolwiek *relacji* do Tego Samego – jako jego przeciwieństwo lub negacja – tylko innym *całkowicie* innym (*tout autre*). Stawką jest stworzenie niedialektycznej myśli tego, co inne, myśli

²⁴ D. Coole, *Habermas and the Question of Alterity*, w: *Habermas and the Unfinished Project of Modernity. Critical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity*, (ed.) M. D’Enrêves and S. Benhabib, MIT Press, Cambridge 1997, s. 235–236.

konserwującej niesprowadzalność tego, co irracjonalne, do racjonalności, niepoznawalnego do horyzontu poznającej tożsamości. Będzie to myśl wycelowana swym ostrzem w Hegłowską teorię inności *przeciwstawionej* tożsamości, w której ta rozpoznaje samą siebie i w wyniku negacji Innego w pełni się uobecnia. Odzwierciedleniem tej pierwszej strategii jest przede wszystkim myśl Emmanuela Levinasa i po części Gillesa Deleuze'a.

Drugą strategią francuskiej heterologii byłoby radykalne przemieszczenie miejsca zamieszkania inności: z zewnątrz systemu do wnętrza dziejących się w nim procesów. Celem tej deterytorializacji jest wykazanie, że inność zawsze istniała w Tym Samym jako warunek jego możliwości, co umożliwiłoby wywrotową konkluzję, że system jest sam dla siebie inny²⁵ i nie może zgłaszać pretensji do uniwersalności i nieomylności. Rozpoczynając z tego właśnie punktu wyjścia, lecz dochodząc do innych wniosków, ścieżką tą podążać będą Michel Foucault i Jacques Derrida.

Marek Siemek nie może jednak, z dwóch przyczyn wcześniej już sugerowanych, uznać nowatorskiego rysu heterologii francuskiej, która, w przeciwieństwie do krytycznych dyskursów nowoczesności z *Dialektyką oświecenia* na czele, próbuje pomyśleć inność *jako taką*, niebędącą już *przeciwieństwem* filozofii, a więc innością *filozofii*, jej innością. Za manifest tego myślenia uznać należy tekst *Tympanum* Derridy, w którym dekonstruktor dokonuje radykalnego prze-wartościowania tradycyjnego dyskursu nad innością, stwierdzając, że „filozofia zawsze tym stała: myśleniem o tym, co względem niej inne”²⁶. To ta właśnie, a nie żadna inna, refleksja – *utrzymuje i podtrzymuje* filozofię, chroni ją przed *upadkiem*. Inność nigdy nie była poddawana wykluczeniu, zapoznawana i nie-myślana, lecz istniała zawsze jako – być może wręcz najważniejszy – przedmiot namysłu dla filozofii, która tylko w ten sposób może skonstruować własną tożsamość. Nie byłaby zatem wielką nieobecnością, już raczej wielką obecnością – kształtem aż nazbyt znajomym, od dawna bowiem *pojmwany* w kategoriach przeciwieństwa i potencjalnego niebezpieczeństwa dla rozumu, który strukturuje sobie rzeczywistość między innymi przez symplifikujące ją wyraźne podziały. Zadaniem filozofii i nauki byłoby więc jedynie ukazywanie, że w inkryminowa-

²⁵ Trudno tu rozwijać temat, wystarczy więc tylko zasugerować, że najwyraźniej unaocznia to dekonstrukcja, a czyni to przez zaproszenie rozumu do gry, w której wykazuje mu, że w każdym tekście istnieje drugi tekst, zawierający słowa-nierozstrzygalniki, figury wprowadzające zamęt w filozoficzną zasadę jasności i jednoznaczności, chaos w kampanii na rzecz sensu i zrozumiałości. Dowodzą one, iż w łonie filozoficznej tożsamości od początku tkwiła różnica, źródłowe opóźnienie sensu w stosunku do niego samego. W ten właśnie sposób, niczym wirusy lub pasożyty, Derridiańskie „nierozstrzygalniki” (*indécidables*) w rodzaju *pisma, śladu, marginesu, suplementu, farmakonu, hymenu, parergonu* żerują na systemie, demontując rządzące naszym myśleniem jasne i wyraźne podziały, dokonując jego dekonstrukcji od wewnątrz.

²⁶ J. Derrida, *Tympanum*, przeł. J. Margański, w: tegoż: *Marginesy filozofii*, przeł. A. Działek, J. Margański, P. Pieniążek, KR, Warszawa 2002, s. 7.

nej postaci kategorii „innego” nie ma nic nieznanego, a tym samym nic niepokojącego, że jest to w istocie kształt jak najbardziej oswojony, lub ostatecznie – coś, owszem, nieznanego, lecz „do-poznania-w-przyszłości”.

To właśnie owi „ponowocześni epigoni” Adorna i Horheimera, z Derridą na czele, radykalizują kwestię inności, a tym samym wnoszą XX-wieczną krytykę rozumu na wyższy poziom, co odzwierciedla zresztą ową kapitalnie wydobytą kiedyś przez Siemka specyfikę myśli II połowy XX wieku, polegającą na przekroczeniu granic własnego paradygmatu i spojrzeniu nań z zewnątrz:

[...] spojrzenie takie ujawnia właśnie coś, co wewnątrz tych granic było niewidoczne: kształt samego paradygmatu, jego strukturę jako pewnej zamkniętej całości, zorganizowanej w spójny system możliwych znaczeń i nieznaczeń. Otwiera się tu zatem dla filozofii nowy typ pytania, którego przedmiotem będzie już sam ów system bardziej niż poszczególne konfiguracje znaczeń, jakie pojawiają się i artykułują na jego gruncie. Dopiero takie pytanie satysfakcjonuje filozofię, która jest wszak zawsze poszukiwaniem absolutnej całości sensu. Umożliwia ono bowiem wydobyć na jaw i wskazanie również tych sensów, które w ramach takiego właśnie systemu wyartykułować się ani pojawić nie mogą. Słowem, pytanie takie wyraża konieczny i nieusuwalny *dystans* filozofii wobec samego tego systemu jako całości, odsłaniając jego nieoczywisty i przygodny charakter, krótko mówiąc: jego strukturalną nie-filozoficzność właśnie²⁷.

Zapoznawszy – najwyraźniej przeciwko samemu sobie i kosztem własnych wcześniejszych intuicji – różnicę między nowoczesnymi a „ponowoczesnymi” koncepcjami inności, łatwo jest teraz Siemkowi wysnuwać wnioski o daleko idącym zadłużeniu myślicieli „ponowoczesnych” względem Adorna i Horkheimera.

W każdym razie, udowodniwszy w swym mniemaniu istnienie tak sporego długu zaciągniętego przez „postmodernistyczną” progeniturę Frankfurczyków wobec ich czcigodnego poprzednika, pozostaje Siemkowi już tylko finezyjnie wykazać, że błędy synów są w gruncie rzeczy błędami ojców, że monstrualizujący się pod jego piórem „postmodernizm” jest w stanie przynajmniej tyle zrobić dobrego, że pokaże na własnym przykładzie, jak posunięta zbyt daleko totalna krytyka rozumu, rozniecona już przez *Dialektykę oświecenia*, znosi własną zdolność krytyczną i staje się sprzymierzeńcem irracjonalnych sił grożących rozbiciem filozofującego podmiotu. Stąd już tylko krótka droga do przypomnienia tezy o istnieniu „jednego” rozumu („jednej” więc tylko racjonalności) oraz wzniesienia sztandaru obrony „oświecenia rozumnego” (s. 295), czyli *de facto* – do ponowienia gestu filozoficznego „szantażu”, o którym tak wypowiadał się Foucault:

²⁷ M.J. Siemek, *Myśl drugiej połowy XX wieku*, wyd. cyt., s. 18. Co do oryginalności myśli francuskiej, w którą Siemek obecnie tak bardzo zwątpił, to mówić tu chyba znowu należy nie tyle o światopoglądowej i filozoficznej niekonsekwencji, co o radykalizacji poglądów Uczonego, który chyba nie bez powodu umieścił swego czasu pierwszy polski przekład Derridiańskiej *Różni* w swym fundamentalnym wyborze *Dróg współczesnej filozofii*...

Jestem przekonany, że szantaż, który tak często stosuje się odnośnie do wszelkiej krytyki rozumu lub krytycznego badania historii racjonalności (albo akceptujecie rozum, albo staczacie się w irracjonalizm), działa tak, jak gdyby nie było możliwe prowadzenie racjonalnej krytyki racjonalności, jakby nie można było uprawiać racjonalnej historii wszystkich rozwidleń i rozgałęzień przygodnej historii racjonalności²⁸.

Zauważmy na marginesie, że tymi słowami Foucault wspiera stanowisko bliskiego Siemkowi Herberta Schnädelbacha, który przyznawał, że po hermeneutycznym zwrocie w krytyce rozumu nie można już dłużej uznawać istnienia stałych reguł określających naszą racjonalność, że nie da się już myśleć o racjonalności w odcieciu od historyzmu, a więc nie dopuszczać myśli, że jest ona czymś zmiennym, kontyngentnym i względnym:

twierdzenia o uniwersalności reguł reprezentujących racjonalność nigdy nie mogą mieć charakteru apodyktycznego, a zawsze tylko hipotetyczny. Nigdy nie dający się całkowicie wykluczyć historyczny charakter reguł racjonalności dopuszcza związane z tym tezy o uniwersalności tylko w sensie *quasi-empirycznym*; trzeba zrezygnować z transcendentalnego predykatu „konieczny”²⁹.

W tym kontekście za niezbyt fortunną uznać wypada decyzję Siemka, by w finale swej krytyki Frankfurczyków, dosłownie na moment przed tym, jak sam ogłosi, że „rozum jest jeden”, przywoływać stanowisko wcale niepodzielającego tego poglądu Schnädelbacha, który wytykał autorom *Dialektyki* tworzenie mitów społecznych (zob. przypis 12, s. 295). Niemiecki myśliciel wielokrotnie podkreślał, że rozum (jako zdolność do bycia rozumnym: racjonalność) nie tylko nie jest „jeden”, co w ogóle „nie jest” o tyle, o ile pozostaje koncepcją zawsze *otwartą*³⁰.

O co dokładnie oskarża Siemek *Dialektykę oświecenia*, a tym samym jej „pnowoczesnych epigonów”? Otóż wskazuje on na jej uwikłanie w aporię zawierającą się

w wyskrajnionym pojęciu „rozumu instrumentalnego”, które z góry i ryczałtem dyskwalifikuje nie tylko wyobcowaną racjonalność ciasnego pragmatyzmu w myśleniu i działaniu rzeczywiście „ujarzmiającym” wszelką niezawisłą przedmiotowość przyrody i świata ludzkiego, lecz także racjonalność jako taką (s. 292).

Owo pojęcie „rozumu instrumentalnego” byłoby dlatego „wyskrajnione”, że Siemek nie widzi możliwości wyrwania się poza nieuchronnie „instrumentacyjną”, systematyzującą i przedstawiającą działalność naszego rozumu, jaka

²⁸ M. Foucault, *Strukturalizm i poststrukturalizm*, wyd. cyt., s. 303.

²⁹ H. Schnädelbach, *Uwagi o racjonalności i języka*, w: tegoż: *Rozum i historia*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 98.

³⁰ Zob. np. H. Schnädelbach, *Filozofia jako teoria racjonalności*, w: tegoż: *Próba rehabilitacji animal rationale*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 53.

przejawia się w użyciu języka, który gwarantuje nam orientację w świecie: „Poza językiem” – przypominał filozof w innym miejscu – „nie ma dla nas w ogóle myślenia ani działania, nie mówiąc już o myśleniu i działaniu rozumnym”³¹. Język jest narzędziem rozumu, więc *zawsze już* oznacza świat, nadając mu porządek i sens. Te całkowicie słuszne przesłanki służą Siemkowi do sformułowania wobec przeciwników klasycznego zarzutu proveniencji Aplowsko-Habermasowskiej: marzenie o skrytykowaniu rozumu bez opadnięcia z powrotem w to, co krytykowane, o zbudowaniu heterologii zdolnej wymknąć się presji logosu, zaprzecza samemu sobie, wikłając się w błąd autoreferencji:

rzekomy „rozum nie-instrumentalny” w swych mitycznych rojeniach o jakiejś „innej technice”, „innej nauce” i wręcz „innej racjonalności” nie odwołuje się przecież do żadnej zasadniczo innej logiki ani też nie mówi żadnym z gruntu odmiennym, „alternatywnym” językiem. Dlatego też nie może być poważnie brany pod uwagę jako alternatywa filozoficznie znacząca: popada bowiem od razu w typową „sprzeczność pragmatyczną”: to, *co* mówi, jest sprzeczne z tym, że właśnie to *mówi*. W kręgu tej sprzeczności obracają się wszystkie antynaukowe i antytechniczne jeremiady dzisiejszych sierot po Heideggerze i zabłąkanych w koniec dwudziestego wieku pogrobowców Nietzschego (s. 292 i n.).

Można by poświęcić osobne długie rozważania kwestii tego, czy zarzut o performatywną sprzeczność rzeczywiście jest w stanie znieść wagę demaskacji poczynionych przez XX-wieczną francuską krytykę rozumu, która – przekraczając Kanta i idąc za Nietzschem – mierzy się z wyzwaniem krytykowania samego *języka* jako narzędzia usensawiania świata. Powróciłaby wtedy przywołana wcześniej wątpliwość Foucaulta: czy rzeczywiście fakt mówienia językiem filozofii z góry dyskwalifikuje rezultaty jej krytyki?

Marek Siemek, jak widać, skłonny byłby tu udzielić odpowiedzi twierdzącej, w czym skwapliwie podąża ścieżką utartą przez Habermasa. Nie przenikłoby zatem do jego świadomości argumenty, że „postmodernistyczny” bunt wobec ponurej rzeczywistości, jaką w XX wieku zbudował rozum ludzki, niezgoda na cywilizację, w której promowana zasada racjonalności doprowadziła do zinstytucjonalizowanej przemocy i wykalulowanego barbarzyństwa, domagają się przede wszystkim odwagi i konsekwencji w radykalności myślenia, a zatem uczynienia z krytyki racjonalności krytyki właśnie *totalnej*.

Dłuższe pozostawanie przy pytaniu, czy totalna krytyka rozumu jest zasadna czy też chybiona i błędna, znacznie przekroczyłoby skromne ramy niniejszej polemiki i odciągnęło uwagę od kilku innych kontrowersyjnych wypowiedzi Siemka. Na przykład od tych miejsc, gdzie ironicznie mówi on o „»dekonstruktorach« nowoczesności” (s. 290 i 295), czyniąc jawny przytyk do postaci Jacques’a Derridy. Siemek bez wahania i niejako mimochodem zalicza go do grupy „sierot i pogrobowców” błądzących w zaklętym kole performatywnej sprzeczności.

³¹ M.J. Siemek, *Dwa modele intersubiektywności*, wyd. cyt., s. 172.

Ceną za tak łatwo poczynioną kwalifikację, a pośrednio też za ciągle posługiwanie się nieostrym słowem „postmodernizm” jest przede wszystkim ujawnienie aprobaty dla mylnej i krzywdzącej wykładni Derridiańskiej dekonstrukcji jako kontrkulturowej próby (a coś innego sugeruje Siemek, mówiąc o „antynaukowych jeremiadach” postmodernistów?) zerwania z tradycją filozoficzną. Jeśli takie intencje przypisuje się Derridzie, to punktem filozoficznego etosu musi się stać rozbrojenie stworzonego przezeń monstrum! Najłatwiejsza po temu i wielokroć już przez innych „strażników rozumu” obierana droga wiedzie przez uznanie dekonstrukcji za przykład błędu samoodniesienia. Bo jak to niby chce Derrida podważyć zachodnią metafizykę obecności i poddać krytyce skorelowany z nią logocentryzm, skoro sam posługuje się jego własnym językiem?

Należy tej kwestii, aczkolwiek już na koniec naszej polemiki, poświęcić nieco więcej miejsca. Osłą sporu o status dekonstrukcji jako projektu krytycznego jest dyskusja Habermas–Norris–Rorty. Kontury tej debaty przedstawiają się następująco: Habermas twierdzi, że Derrida chytrze unika pułapki performatywnej sprzeczności, lecz czyni to za cenę ustawienia się z góry na pozycji tego, co wobec filozofii inne³². Literatem bardziej niż filozofem jest też Derrida dla Richarda Rorty’ego, którego zdaniem autor *Pisma i różnicy* uprawia „prywatny rodzaj pisarstwa”, stając ciągle przed dylematem: albo całkowicie się od filozofii odciąć i stworzyć radosny literacki bełkot Nietzscheańskiego prawie „ozdrowieńca”, albo dalej płacić haracz filozofii, choćby przez nigdy przecież wystarczająco niezamaskowane akcje dywersyjne na jej tyłach. Problem dekonstrukcji na tym polega, że wcale tego nie chcąc, *coś* jednak zawsze *konstruuje*³³. Pośrodku plasowałaby się zaś myśl Christophera Norrisa, który zrobił wiele, by oddalić od Derridy zarzuty o performatywną sprzeczność, tym samym – by wskazać, że dekonstrukcja bynajmniej nie rujnuje Kantowskiego projektu oświeceniowej krytyki, lecz go zaostrza i radykalizuje³⁴.

Z zadaniem komentowania stanowiska Norrisa, a pośrednio klarowania niejasnych dla niektórych intencji dekonstrukcji kilkakrotnie mocował się jeden z czołowych w Polsce znawców problematyki – Michał Paweł Markowski – i to jemu najlepiej oddać teraz głos:

zarzut sprzeczności performatywnej – pęknięcia między deklaracjami a skutkami – najczęściej zresztą stawiany dekonstrukcji [...], jest według Norrisa zarzutem kuriozal-

³² J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000, s. 186–212.

³³ R. Rorty, *Filozofia jako rodzaj pisarstwa. Esej o Derridzie*, przeł. Cz. Karkowski, A. Szahaj, w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, pod red. S. Czerniaka i A. Szahaja, Warszawa 1996, s. 83–111.

³⁴ Ch. Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi. Teoria krytyczna i prawo rozumu*, przeł. A. Przybylski, Universitas, Kraków 2001, s. 75–114; Tenże, *Deconstruction, Postmodernism and Philosophy: Habermas on Derrida*, w: *Habermas and the Unfinished Project of Modernity...*, wyd. cyt., s. 97–123.

nym, gdyż to właśnie Derrida nieustannie przypomina, że możemy filozofować jedynie z wnętrza metafizycznej tradycji, starając się co najwyżej wydobywać kryjące się w jej granicach sprzeczności³⁵.

Krótko mówiąc, jak można formułować jako zarzut coś, co dla dekonstrukcji stanowi nieledwie filozoficzne *raison d'être*: problematyzowanie *granic* możliwości filozoficznego dyskursu i wykazywanie jego uwikłania w językowej reprezentacji? W innym miejscu Markowski słusznie przekonywał, że „zasadność skierowanego przeciwko Derridzie zarzutu performatywnej sprzeczności, niemożności wywikłania się z logocentrycznej tradycji daje się podtrzymać jedynie na poziomie czysto konceptualnym, niezależnym od tekstualnej praktyki”³⁶.

Komu więc jak komu, ale właśnie Derridzie nie da się jednoznacznie wykażać błędu, o który oskarża go również Siemek. Można nawet przystać na twierdzenie, że dekonstrukcja nie tyle nie zaprzepaszcza dziedzictwa oświeceniowej krytyki, co wręcz potęguje krytyczną samoświadomość filozofii w stopniu do tej pory nieznanym. Nigdy bowiem filozofia nie była tak bliska zrozumienia własnej ograniczoności, nie pozostawała równie *czujna* wobec własnych *pretensji* krytycznych, jak właśnie w przypadku dekonstrukcji. I czyż sam Siemek lata temu nie byłby gotów oddać sprawiedliwości dekonstrukcji jako projektowi krytycznemu? Jakkolwiek słowa „dekonstrukcja”, „postmodernizm” w paradygmatycznym tekście Siemka z *Dróg współczesnej filozofii* się nie pojawiają, to właśnie tam odnajdujemy bezpośrednio słowa rewerencji wobec „nader trafnego i głęboko prawdziwego” Foucaultiańskiego hasła „śmierci człowieka”, to również tam widnieją te tak ważne i mądre, choć chyba zbyt rzadko dziś przypominane słowa:

Myślenie współczesne definitywnie już przekracza granice dyskursu tradycyjnie „filozoficznego” wraz z właściwym mu typem pytań i charakterem refleksji. Jest więc myśleniem spoza tych granic i myśleniem o nich jako granicach właśnie³⁷.

I po chwili:

[...] koniec tradycyjnej „filozofii” – metafizyki, teorii poznania czy antropologii – jest więc czymś nie tylko już dokonany, ale i wyraźnie uświadomiony. Właśnie dlatego ten koniec „filozofii” jest zarazem początkiem *filozofii*. Myślenie nie przekreśla tu bowiem siebie ani nie zamiera w jakiejś ateoretycznej tożsamości ze swoim przedmiotem, lecz przeciwnie, odkrywa dopiero właściwy obszar swej rzeczywiście płodnej działalności *jako* myślenia³⁸.

³⁵ M.P. Markowski *Dekonstrukcja, postmodernizm, oświecenie. Krótkie wprowadzenie do pism Christophera Norrisa*, (Wstęp) [do:] Ch. Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi*, wyd. cyt., s. XI.

³⁶ M.P. Markowski *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, wyd. II rozszerzone, Homini, Kraków 2003, s. 145.

³⁷ M.J. Siemek, *Myśl drugiej połowy XX wieku*, wyd. cyt., s. 46.

³⁸ Tamże, s. 48.

Oto kolejny powód dla uznania, iż myślenie polskiego Uczonego najwyraźniej z biegiem lat niekorzystnie się radykalizuje, a krytyka afirmowanej kiedyś tradycji frankofońskiej coraz bardziej nagina się w stronę skrajności. Stąd pewnie zasufladkowanie Derridy w szeregu „dzisiejszych sierot po Heideggerze i zabłąkanych w koniec XX wieku pogrobowców Nietzschego”, których rzekomo „antynaukowe i antytechniczne jeremiady” obracają się „wszystkie” w kręgu performatywnej sprzeczności. Trudno tu nawet mówić o kibicowaniu poglądom Habermasa i Rorty’ego bardziej niż poglądom Norrisa, bowiem nawet dla tych dwóch krytyków Derridy ów błąd nie jest bynajmniej tak oczywisty, jak chciałby Siemek. Mówić tu raczej można o jawnie złej woli i chęci zdyskredytowania filozofii przeciwnika *a priori*, przynoszących wszak efekt jedynie w postaci karłowatego uproszczenia.

Powyższe wywody można zrekapitulować, wychodząc od spostrzeżenia, że tekst Marka Siemka wpisuje się w klasyczny już spór o „postmodernizm” i dziedzictwo oświecenia, skupiający po jednej stronie tych, którzy twierdzą, iż rozum sam w sobie jest dobry, walczyć z nim nie można i nie należy (walka skazana jest przecież na porażkę), złe mogą być jedynie sposoby posługiwania się nim (Habermas, ostatecznie także ku niezadowoleniu Siemka, mówiłby o „dwóch stronach” czy „typach” tej samej racjonalności). Drudzy widzą w rozumie i w dominującym modelu racjonalności formę opresji i dyktatorstwa, odpowiedzialną za różne bolączki współczesności. Jak francuscy „postmoderniści” szukają więc możliwości wymknięcia się spod jego kurateli i przeciwstawienia mu jakiejś formy inności, nad którą panować by nie mógł. Takie kwestionowanie racjonalności nie wiedzieć czemu wciąż oznacza dla niektórych apologię irracjonalności i sprzyjanie „notorycznemu kontroświeceniu” (s. 295). Tymczasem może i jest to zaledwie poznawczy eksperyment, rodzaj intelektualnej gry, ale na pewno nie konrtkulturowa próba całkowitego odrzucenia rozumu, rozumności i filozofii. Wręcz odwrotnie: może to właśnie ten dyskurs jest naprawdę oświecony i krytyczny, który nie przestaje wskazywać na problematyczność zamiaru krytykowania rozumu – a tym jawi się przede wszystkim rozgrywana na poziomie języka Derridiańska dekonstrukcja. Zresztą, co do innych wielkich koncepcji francuskiej ponowoczesności, a więc genealogii Foucaulta i nomadologii Deleuze’a (łącznie z Derridą objętych podejrzliwym spojrzeniem Siemka jako „sojusznicy kontroświecenia” – por. s. 290, 295), to również nie wydaje się, aby aproksymowały one zmierzch logocentrycznej (metafizycznej) tradycji, stanowiąc raczej jej krytyczne domknięcie i spełnienie. Można więc zapytać: skąd się właściwie bierze, skąd czerpie swe siły ów Siemkowski lęk przed „postmodernistycznym” irracjonalizmem? Ostatecznie przecież – czy nie tego właśnie uczy argument o performatywnej sprzeczności podniesiony przez samego Siemka? – żadne „kontroświecenie” nie ma szans zrodzić się tak długo, jak długo filozofia będzie się wypowiadać w *języku*, potwierdzając swój status jako aktyw-

ności czysto rozumowej i dyscypliny akademickiej, grubym murem i zaduchem wykładowej sali odgradzonej od prawdziwie wyzwolonych, irracjonalnych porywów ducha.

Jak się zdaje, nie istnieje możliwość satysfakcjonującego obie strony rozwiązania sporu o „postmodernizm”. Zawsze jednak istnieć będą lepsze lub gorsze, godne i mniej godne sposoby jego prowadzenia. Nie jest dobrze, gdy spór z rzetelnej wymiany argumentów, zawsze przecież jakoś inspirujący, spór, którego wzór stworzyli m.in. Habermas, Rorty, Norris, Bouveresse, w Polsce zaś choćby Stefan Morawski i Agata Bielik-Robson, przeradza się w ideologiczne zacie trzewienie, gdy jedna ze stron przystępuje do kolejnej rundy z góry przekonana, że racja leży po jej stronie, więc wszelkie argumenty i osiągnięcia przeciwnika są automatycznie zapisywane na konto jego niepowodzeń. Niebezpiecznie blisko takiej formy sporu sytuuje się tekst Marka Siemka, który zbliżając się po latach do stanowiska wyraźnie wrogiego wobec myśli „ponowoczesnej” (czego przecież nikt nie wysuwa jako zarzut), decyduje się, z przyczyn najwyraźniej ideologicznych, sankcjonować sądy i opinie dla opcji przeciwnej częstokroć nie tyle krzywdzące co, najdelikatniej mówiąc, mijające się z faktycznym stanem rzeczy.