

**WPROWADZENIE DO DRUGIEGO WYDANIA
W KRĘGU FILOZOFÓW MARKA J. SIEMKA**

Und wie ich glaube, ist gerade die Klarheit der Darstellung uns ursprünglich so natürlich wie den Griechen das Feuer vom Himmel...

Hölderlin w liście do Böhlendorfa (4 grudnia 1801)

Jeśli wierzyć informacjom zawartym w pierwodrukach, w czerwcu 1980 roku Marek J. Siemek napisał bądź skończył pisać dwa teksty pod identycznym tytułem. Nie było to wynikiem pomyłki – oba bowiem pełniły rolę zwyczajowych wprowadzeń, które często opatruje się podobnymi nagłówkami. W tym przypadku wstępy zatytułowane „Od autora”, powstałe w tym samym mniej więcej czasie, poprzedzają zbiory artykułów: *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość* oraz *W kręgu filozofów*. Pierwszy, wydany w roku 1982, zawiera rozprawy z lat 1972–1980. Drugi, gromadzący teksty opublikowane bądź wygłoszone między rokiem 1964 a 1979 (a niekiedy powstałe nawet przed tym okresem), pojawił się na rynku dwa lata później. Wbrew pozorom oba zbiory jedynie w niewielkiej części tworzone były równolegle – spośród trzydziestu czterech rozdziałów prezentowanej tu książki tylko sześć ogłosił Siemek po 1972 roku (aż dwadzieścia jeszcze w latach sześćdziesiątych). Co ważne, wspomniane wprowadzenia – choć opatrzone identycznym tytułem – podkreślają inny cel obu przedsięwzięć edytorskich. W *Filozofii, dialektyce, rzeczywistości*, jak czytamy w słowie „od autora”, ma być widoczny dzięki zestawieniu obok siebie większej liczby odrębnych dotąd wypowiedzi,

zarys własnego stanowiska filozoficznego lub przynajmniej pewnej postawy wobec filozofii i sposobu jej uprawiania. Z kolei tomem z roku 1984 autor chciałby nas w sposób nieco łagodniejszy, bo w trybie popularyzacji, wprowadzić „w krąg filozofów”. Mamy oto zatem dość precyzyjny i zarazem tradycyjny podział na z jednej strony profesjonalny dyskurs, przeznaczony raczej dla fachowców, zarazem prezentujący w miarę spójny zestaw poglądów, a w każdym razie sytuujący jakoś ich wyrazielięła pośród innych typów zajmowania się filozofią, i z drugiej – swobodniejszą mowę (część tekstów to spisane czy też opracowane pogadanki radiowe!), skierowaną do potencjalnie zainteresowanych laików, by tym razem to im dać względną orientację w złożonej topografii filozoficznych dzieł, sporów i problemów.

8

Jak rozumieć taką dystynkcję w świetle filozofii samego Siemka i w świetle uprawianej przezeń działalności popularyzatorskiej? Jak jest ona w ogóle możliwa? Jak jest możliwa dziś, o ile owo „dziś” rozumieć na tyle szeroko, by sięgało czasów publikacji obu książek, czyli „drugiej połowy XX wieku”? Wstępne odpowiedzi na te pytania dałoby się może potraktować jednocześnie jako hipotezy mówiące coś o najogólniejszych ramach czy założeniach Siemkowskiego filozofowania.

O publikowaniu tekstów w czasopiśmieach niefachowych, czasem ich wygłaszaniu na antenie radia zdecydowało przekonanie, że zdążyła się wykształcić tak zwana czytająca publiczność o rozległych zainteresowaniach, w tym także filozoficznych. To dla niej warto i trzeba uprawiać filozoficzną publicystykę łączącą przekaz rzetelnej wiedzy ze zrozumiałą, a nawet

¹ W archiwach Polskiego Radia jest ich znacznie więcej, a i tak nie ma pewności, czy zachowały się wszystkie. Dzięki uprzejmości red. Michała Nowaka udało się ustalić, że spośród zamieszczonych tu tekstów Siemek wygłosił dwa: o Sokratesie i o pismach Oskara Langego. Zob. wykaz Audycje radiowe z udziałem Marka J. Siemka na końcu tomu.

W kręgu filozofów to książka popularyzatorska, przeznaczona raczej do czytania czy wręcz słuchania niż studiowania – ten jej charakter chcieliśmy utrzymać także we wstępie, porzucaliśmy więc na tym jednym przypisie. Równie powściągliwie potraktowaliśmy właściwy tekst książki. Samo wprowadzenie podzieliłiśmy na dwie części: teorię (ogólnych warunków) popularyzacji filozofii w epoce współczesnej i luźniejsze dopiski na temat formy, jaką ta popularyzacja przyjęła w prezentowanym zbiorze. Nie wiadomo, czy da się te części „pojednać”.

atrakcyjną formą na wzór krytyki literackiej. Innymi słowy, filozofia, owszem, stała się jedną z dziedzin akademickich, ale zasadniczo jest też – nadal bądź od pewnego czasu – typem wiedzy i refleksji dostępnym szerszemu, choć zapewne nie dowolnie szerokiemu gronu czytelników. Nie należy wszelako tej możliwości zbliżenia mylić z innym, nierzadko dalece bardziej realnym sojuszem filozofii, choćby i uprawianej w murach akademii, i jej odbiorców spoza wąskiego kręgu fachowców. W ramach owego kontraktu filozofia, i to zwłaszcza ta zinstytucjonalizowana, stała się zdroworoządkową filozofią popularną: przystępną i prostą, wiedzą tyleż przyjemną, co pożyteczną. Forma, jaką przybiera ta jej zdroworoządkowość, nie ma nic wspólnego z postulowaną publicystyką – w przypadku konkretnych nurtów, na przykład marksizmu, wyraża się ona nie tyle w uproszczeniu przekazu na użytek adresatów, ile w arbitralnym eklektyzmie, ustanawiającym już u źródła doktryny zlepek elementów przed- czy wręcz niemarksowskich. A użytek zeń robi nie „czytająca publiczność”, a zanurzona w potoczności współczesna kultura mieszczańska, być może zresztą będąca zwyrodniałym kształtem tej pierwszej. Niemniej – jeśli uznać, że w czerwcu roku 1980, sygnując krótkie przedmowy, Siemek podpisywał się tym samym pod oboma zbiorami w całości – epoka filozofii popularnej jest, a przynajmniej może się okazać epoką popularnej, bo popularyzowanej, filozofii.

To, co jawi się jako przypadkowa forma istnienia pewnego dyskursu, określa już w dużej mierze zasadniczy przedmiot rozważań Siemka, a w każdym razie stanowi dla nich istotny impuls i ważny punkt odniesienia. Tę wrażliwość raczej na kształt niż każdorazowe znaczenie myśli, czyli – mówiąc ściślej – przekonanie, że właściwy sens rodzi się i zawiera już w sposobie jego obecności, wyrażania czy organizacji, dzieli on, rzecz jasna, z większością najważniejszych teoretyków ubiegłego stulecia, którzy zresztą przejęli ów pogląd po wieku XIX. Jak wiadomo, nie dotyczy to tylko kwestii myślenia – prymat formy nad treścią czy wręcz treść formy samej to problemy podkreślane także w odniesieniu do świata. Oczywiście tego rodzaju ogólnikowe sformułowania nie oddają całej wielości i złożoności rozstrzygnięć, jakich w związku z tymi zagadnieniami dokonywano. Tak czy inaczej Siemek miał najwyraźniej pełną świadomość, co wiąże myślicieli tak skądinąd różnych jak Hegel, Nietzsche, Marks, Freud, Husserl czy Althusser – a mianowicie traktowanie zarówno rzeczywistości, jak

i ujmujących ją teorii z punktu widzenia raczej form ich powstawania i istnienia aniżeli samej tylko ich substancji czy przedmiotowej treści.

W interesującym nas kontekście warto zderzyć to ogólne nastawienie z pytaniem: na czym mogłaby polegać, o ile w ogóle byłaby możliwa, filozoficzna popularyzacja filozofii? Czy można ją, innymi słowy, uprawiać (również) jako filozofię?

Pewną próbą konkretnej i pozytywnej odpowiedzi na te kwestie jest chyba właśnie prezentowany zbiór, złożony w znacznej części z recenzji bądź omówień (dwadzieścia sześć tekstów), w których popularyzacja filozofii przy okazji przybiera postać swoistej wyprawy do źródeł filozofii popularnej. To przedsięwzięcie, realizowane nie wprost, to znaczy nie jako cel zasadniczy, zyskuje jednak oparcie we wspomnianym generalnym podejściu do zastanych postaci myśli. Filozofia stoi bowiem przed zadaniem krytyki – w sensie wskazywania bądź zakreślania granic – każdorazowo aktualnej formy refleksji, w tym zwłaszcza tej aktualnej obecnie. Dlatego ewentualne badanie pochodzenia i warunków filozofii popularnej siłą rzeczy musi też być autorefleksją popularyzatora, w sumie więc – częścią diagnozy współczesnej kultury intelektualnej.

Jakie konsekwencje płyną z takiego ujęcia *Kręgu filozofów* jako tomu mówiącego coś o filozofii, filozofii współczesnej, w tym zwłaszcza jej wersji popularnej oraz możliwości i potrzebie jej popularyzacji?

Na pierwszy plan wybijają się wówczas trzy podstawowe wątki: problem historyczności jako ważnej cechy wszelkiego dyskursu, problem rozumu jako narzędzia i stawki każdej teoretycznej interwencji, wreszcie bliski temu ostatniemu, acz z nim nietożsamy problem systematyczności jako efektu swoistej mediacji między nieuchronnością pierwszej a wyzwaniem stawianym przez drugi. Historyczność jest konieczna; rozumność – możliwa; system czy raczej właśnie pewna systematyczność (wykładu, wywodu, myślenia) to zawsze rzeczywista, bo zrealizowana próba uwzględnienia historii w rozumie i rozumu w historii. Każda teoria – a możliwość jej w miarę spójnej rekonstrukcji stanowi już dostatecznie wymowne tego świadectwo – jawi się nade wszystko w swej historycznej przypadkowości. Przy czym nie wyraża się ona wyłącznie w samym fakcie zaistnienia w określonym momencie dziejów, czyli okoliczności jednak zewnętrznej wobec jej

doktrynalnej treści, a raczej w konstytutywnych dlań napięciach i granicach, w zespole reguł rządzących układem pojęć i idei. W tym sensie historyczność – jakkolwiek zwłaszcza z perspektywy czasu może się wydawać czynnikiem negatywnym, któremu każda koncepcja winna się choćby na moment oprzeć – jest w istocie tym, dzięki czemu może się ona w ogóle wyłonić i trwać: tyleż pomimo, co na gruncie wewnętrznych kolizji, luk, elementów z jej punktu widzenia pomijanych bądź niewidocznych, a czyhających, by tak rzec, tuż za rogiem. Jej własna rozumność, tożsama z próbą trafnego lub interesującego sformułowania problemów, skonstruowania kategorii, wysunięcia hipotez, to w sumie niewiele więcej niż sprawne poruszanie się, by trzymać się metafory urbanistyczno-architektonicznej, na swoim kwadracie, zakreślonym przez tak pojętą historyczność. Ostatecznie trzeba też umieć pewnych rzeczy nie dostrzegać. Umieć adekwatnie o tym opowiedzieć, zdać relację z doświadczeń tam przeżytych i dokonanych tam odkryć – a nie ma na to jednej recepty, jednego języka – to myśleć w sposób systematyczny. Powtórzmy: nie po prostu ścisły, logiczny, jasny – filozofia zna tyle rodzajów systematyczności, ile sposobów negocjowania między historią a rozumem.

Jeśli dziś ów splot między nieuchronną przypadkowością, rozumną aspiracją i wyzwaniem systematyczności stał się dla nas – także w dużej mierze dzięki Markowi Siemkowi – jakoś bardziej widoczny, to wiemy też, że tym samym filozofia stała się łatwiejsza i trudniejsza zarazem. Uprawiana i nauczana w sposób akademicki, a to znaczy wyłożona po wielokroć w podręcznikach, jest czymś każdorazowo zamkniętym – o tyle skończonym, dostępnym i łatwym, nawet jeśli trudnym (jak każda inna wiedza) – ale nawet jeśli trudnym, to zawsze zbyt łatwym (bo z założenia uchwytnym dla jednych, na przykład autorów podręczników, a stanowiącym kłopot dla innych, np. studentów przed egzaminem). Jednakowoż ta jej akademicka forma – w pełni przecież odpowiednia dla filozofii uwikłanej w splot historii, rozumu i systemu – również jest weń zaangażowana. Co oznacza, że nie jest to forma ani jedyna, ani jakkolwiek (co najwyżej historycznie) uprzywilejowana. Zasadniczo tedy możliwa jest filozofia trudna, acz dostępna potencjalnie dla wszystkich – w miejsce nierzadko uproszczonej, choć przeznaczonej wyłącznie dla uczestników akademickich kursów. Tak zwana popularyzacja to naturalna – nie zawsze, rzecz jasna, wyciągana – konsekwencja dominacji filozoficzności szkolnej.

Dialektyka łatwego i trudnego znajduje swe przedłużenie w złożonym stosunku między prostotą a komplikacją. Filozofia podręcznikowa – zawsze zagrożona osunięciem się w wersję popularną – zakłada w punkcie wyjścia zasadniczą zrozumiałość wszystkich doktryn. Każda wszelako, i to właśnie z uwagi na swoją skończoność i historyczną przypadkowość, skądinąd gwarantując jej prostotę, wydana jest niejako na pastwę relacji z tym, co z konieczności zapoznaje, czego nie widzi, co ją ogranicza i co jako takie ją współkonstruuje. W ten oto sposób wszystko w filozofii zdaje się proste, ale jednocześnie niesuwerenne – i o tyle zrozumiałe tylko za cenę i na gruncie więzi z całym mnóstwem nieuchronnie pomijanych determinant, obszarów i zagadnień.

12

Stąd, jak można sądzić, tak niewielka często różnica – na kształt delikatnego złagodzenia filozoficznego tonu – między tekstami, które prezentują, choćby w zarysie, własne stanowisko autora (jak w zbiorze *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*), a tymi uznawanymi przezeń za popularyzatorskie. Przede wszystkim dlatego, że w obu przypadkach wszelkie filozoficzne perspektywy pokazuje Siemek w ich zawsze uwarunkowanej skończoności. Czy chodzi o egzystencjalizm, czy o pozytywizm, scjentyzm bądź filozofię życia, rządzi nimi, ich narodzinami i funkcjonowaniem, swoista zasada autodestrukcji: doktryny jak gdyby wyczerpują swój potencjał, a ich rozpad jest równoznaczny z ich oficjalną, zwykle instytucjonalno-akademicką nobilitacją. Wyczerpują się z powodu napięć – zasada napięć jako druga bodaj współtworzy aktualną samowiedzę filozoficzną – napięć między, mówiąc najogólniej, roszczeniami a warunkami. Każda koncepcja to ostatecznie jakiś rodzaj układu, kompromisu, których skutkiem jest zawsze niedoskonałe pojednanie między pojednaniem (systematycznością) a niepojednaniem (napięciami). Owego pojednania nie sposób oczywiście odróżnić od fundamentalnego niepojednania, skoro podręcznikowe trwanie stanowi najpierwsze świadectwo wyczerpania się pojęciowych mocy danej koncepcji.

Sytuacja nie jest specjalnie sprzyjająca i wymaga wyjątkowej subtelności – toteż Siemek, acz niezwykle uwrażliwiony na żywotność myśli, z cokolwiek złośliwym uporem zdaje sprawę z tej sytuacji, bynajmniej jej nie ułatwiając, tym samym jednak zakreślając właściwą przestrzeń, w jakiej lokuje się albo raczej winna się ulokować, bo zresztą od pewnego czasu już tam tkwi, aktualna, to znaczy prawdziwie współczesna refleksja.

Jakim mianem określić tę przestrzeń? Z której doktryny wyłaniają się niepostrzeżenie, prezentując się jako odeń niezależne i przynajmniej w swym doktrynalnym aspekcie samodzielne, którą wszakże, nierzadko też nieświadomie, współtworzą, wierząc, że ją tylko opisują, o której przeto często mniej lub bardziej wprost mówią, w której ostatecznie nieruchomięją, doskonale rozpoznawalne i dostępne, jak dziesiątki innych w sąsiedztwie, zawsze otwartych na kontynuację i o tyle zdanych na ożywczy gest z zewnątrz, a przeto żywych i martwych jednocześnie? Dla Siemka to obojętne w swej nieskończonej gościnności, choć w równym stopniu złożona przestrzeń kultury. Jeśli filozofia ma być – a może wręcz już się stała – filozofią kultury, to znaczy nie tyle i nie tylko refleksją nad kulturą, jakimś rodzajem ufilozoficznionego kulturoznawstwa, ile raczej i najpierw próbą wypracowywania pojęć i sposobów problematyzacji adekwatnych do tak pojętej przestrzeni, to dlatego że (1) nigdy nie jest to przestrzeń po prostu dana – jako pewna wyodrębniona dziedzina, obszar obok innych obszarów (polityki, ekonomii itd.); (2) w szczególności nie chodzi o proste czy wręcz prostackie rozpoznanie licznych (politycznych, ekonomicznych itd.) uwarunkowań najszerszej nawet rozumianej aktywności kulturalnej (religii, filozofii, literatury, sfery rytualnej itd.), w duchu wulgarnego materializmu bądź innej formy redukcjonizmu; (3) słowo „kultura” określa w mniejszym stopniu konkretny obszar, w większym zaś – sposób istnienia wszelkich obszarów, zarówno tych „przedmiotowych”, jak i tych związanych z „(inter)subiektywnością”, i (4) dotyczy ich jako podłoża i efektu społecznych, czyli zbiorowych i/lub jednostkowych praktyk, dzięki którym cokolwiek może się w ogóle dopiero pojawić jako „byt”, „podmiot” czy „teoria”; przy czym (5) same te praktyki mają charakter tyleż materialny, realny, co idealny, myślowy, tak iż (6) nawet najbardziej naturalny, zdawałoby się, byt może się jawić jako pewien znak lub nośnik znaczenia, a najbardziej abstrakcyjna idea może się okazać nośnikiem bardzo realnych, bo efektywnych sił; (7) sytuację komplikuje dodatkowo okoliczność, że każdorazowa aktualizacja owych możliwości – jaki i czego znak?, jaka i czyja siła? – jest nieuchronnie przedmiotem negocjacji i określeń w ramach kolejnych praktyk świat- i wiedzotwórczego rozumienia.

Popularyzacja filozofii uprawiana w duchu lub jako część filozofii kultury (1) bezpośrednio wyrasta ze świata, który stał się kulturą, (2) wskazuje i promuje te sposoby myślenia, które są współodpowiedzialne za ten

proces, to znaczy jednocześnie jako pierwsze go nazywają i charakteryzują, (3) oddziela od nich te, które jakkolwiek stanowią część świata-kultury, to jednak nijak nie mogą się przyczynić do jego uchwycenia, czyli – mówiąc inaczej – nie wiedzą, gdzie się znajdują, (4) w przypadku wszelkich dyskursów i stanowisk podkreśla drążące je i konstytutywne dla nich napięcia, czyli – mówiąc inaczej – związaną z ich skończonością problematyczność, ostatecznie zaś – miarę dystansu wobec stanu kultury; nie po to, by dowodzić ich dezaktualizacji, lecz, przeciwnie, by odpowiednio ich aktualność usytuować (wobec nas, ale także wobec czasu, w których same się rodziły).

Zauważmy na koniec, że ranga kwestii aktualności w obrębie tak pojętej filozofii kultury ujawnia się z wyjątkową mocą przy okazji rozważań nad marksizmem. Nieprzypadkowo zajmują one jedną trzecią niniejszego tomu. Jak rzadko który bowiem nurt – także zapewne z racji swego bogactwa, wielości kontynuacji i nawiązań – marksizm do cna, aż po chwalebną utratę intelektualnej niewinności (jeśli istniał Siemkowski patos, to najpełniej wybrzmiewał we fragmentach o braku złudzeń, o etyce „świata prozy”), uwikłał się w dialektykę świata-kultury. Tak w każdym razie widać jego losy z perspektywy „kręgu filozofów”. Można by rzec, że z jednej strony trzeba walczyć o utrzymanie marksizmu w obrębie filozofii kultury, a z drugiej – sama kultura, jako pewna konkretna postać świata, sposób jego istnienia, jest naturalnie podatna na analizy marksistowskie, bo – co więcej – sama formuła świata-kultury sporo z marksizmu czerpie. Marksizmu rozumianego tu przede wszystkim jako określony typ teorii, różny i ściśle oddzielany od swych głównych zniekształceń i wypaczeń. Świadomość zasadniczej kontyngencji każdej formy rzeczywistości i każdej formy wiedzy czy refleksji pozwala uniknąć wulgarnego obiektywizmu, opartego na przekonaniu o uprzednio danej sferze przedmiotowej, do której podmioty miałyby się dopiero myślowo odnieść. Ludzka aktywność – zarówno fizyczna, jak i duchowa – zawsze oznacza praktykę sensotwórczą, a tym, co interesuje filozofa-marksistę, dokładnie tak samo jak filozofa kultury, jest właśnie pierwotna więź łącząca obiektywne warunki z formami myślenia, organizacja tej zależności na gruncie niekoniecznie uświadomionych, bo zwykle już zapośredniczonych przez zastane relacje praktyk konstytuujących zarówno świat, jak i podmioty, i ich myśli. Nietrudno tu rozpoznać przynajmniej zarys takiej

interpretacji marksizmu, która czyni zeń jednego z głównych reprezentantów i współtwórców po siemkowsku rozumianej epistemologii – w przeciwieństwie do epistemicznie jedynie nastawionych filozofii tradycyjnych – w której przedmiotem namysłu stają się każdorazowe warunki równoległej konstytucji świata i wiedzy, a ściślej: struktur ich sensowności.

I w istocie niebezpieczeństwo polega tu wciąż na redukcji ram do efektów – struktur i sensów do bytów i przeciwstawianych mu idei, relacji do wtórnych biegunów. Niebezpieczeństwo, ale i zadanie – chodzi też bowiem, zarówno w marksizmie, jak i w dziedziczącej jego osiągnięcia filozofii kultury, o precyzyjne rozpisanie procesu owej nieuchronnej redukcji. Epistemologia z konieczności musi się zająć genezą i formami „epistemiki”, zwłaszcza że „kultura”, jako się rzekło, wyjątkowo wprawdzie sprzyja kształtowaniu się pierwszej, ale w dużej mierze polega na szerzeniu się drugiej. Filozof kultury nie uniknie losu krytycznego recenzenta.

Dopiski

Zbiór-komunikat. Co innego teksty rozproszone, co innego – zebrane, i to w celach jawnie komunikacyjnych. Niewykluczone, że jest to jedyny taki tom, w którym Siemek nie tylko coś głosi, ale się z tym nie kryje. Zapewne nigdy nie ukrywa tego specjalnie, ale tutaj fakt, że głosi, nawet jeśli nie wysuwa się na plan pierwszy, to na pewno staje w jednym szeregu z tym, co zostaje dzięki temu przekazane. Popularyzatorstwo musi brać pod uwagę wartość ekspozycyjną tekstów. Czy ich zebranie działa niczym wzmacniacz tej wartości? Czy – przeciwnie – zgromadzone i uporządkowane pod kątem treści wreszcie pozwalają jej w pełni zaistnieć, nawzajem niejako wytłumiając różnice w natężeniu i barwie swych głosów, to znaczy tłumiąc głos na rzecz pisma, ton w imię wywodu?

Sprawa jest daleka od oczywistości. Łatwo powiedzieć: obowiązkiem filozofa jest pisać dobre filozoficzne teksty – cóż jednak, jeśli on sam bierze ponadto na siebie zadanie nauczania albo przynajmniej świadomie do kogoś się zwraca? Niezależnie od znanych przecież kłopotów z możliwością realizacji takiej edukacyjnej czy choćby popularyzatorskiej misji w obszarze filozofii, zagadką pozostaje jeszcze kwestia funkcji takiej aktywności

w rozwoju i myśleniu samego nauczyciela-popularyzatora. A ten akurat wybrał drogę odwrotną od tradycyjnej. Nie skupił się najpierw na samotnej bądź grupowej pracy w filozoficznym warsztacie, aby potem, gdy jego dzieło, a z nim i on sam okrzepnie, rozpowszechnić jego „lżejszą” wersję. Taka formuła łączy zazwyczaj autorytet z propagandą. Owszem, i naszemu autorowi zdarzało się w późniejszych latach wystąpić przed szeroką publicznością, na przykład telewizyjną – ale okres „występów” rozpoczął już we wczesnej młodości. Czyżby publicystyczna działalność w równej mierze co „czytającej publiczności” służyła samemu publicyście? Jak gdyby „na głos” ćwiczył odpowiedni ton, jego skalę, kształtował „wewnętrzność”, wyprawiając ją, a czasem wręcz przebijając w jeszcze nie tak obcą „zewnętrzność”.

Wścibstwem, o ile nie niemożliwością byłaby chęć rozpoznania dojrzałego kształtu owego wnętrza. Po pierwsze, nie wiadomo, czy jakiegokolwiek wnętrza w swej pierwotnej postaci jest w stanie się przed nami ujawnić. Po drugie, kto wie, czy w przypadku filozofa zwłaszcza nie pozostaje ono – bo też on sam zbyt długo nad tym pracował – w pełni dostępne, uzewnętrznione, choć oczywiście zawsze jedynie przebrane w kształty zewnętrzne, to znaczy z gruntu i świadomie zarazem utracone. Po trzecie wreszcie, losy wszelkiej wewnętrzności komplikują się dodatkowo w świecie kultury, która już „na wejściu” oferuje całe mnóstwo sposobów jej odsłonięcia, negacji i konstrukcji. Zarówno publicysta, jak i dojrzały filozof niejednokrotnie tę kwestię poruszają. My tymczasem – nie ryzykując, że okażemy się niegrzeczni czy, co gorsza, naiwni – przy lekturze prezentowanego zbioru nie tyle podglądajmy narodziny myśliciela, ile spróbujmy posłuchać jego ćwiczeń, tego, jak do nas mówi, nawet jeśli pełniliśmy i pełnimy dlań jedynie służebną rolę. Wciąż nie jest to rola najgorsza z możliwych.

Ton. Ton wezwania („czytajcie Hegla!”). Ton ostrzeżenia („prawdziwa wiedza jest i musi być trudna”). Ton kpiny („dzieło wielce uczone”). Ton uznania („uczony w pełnym znaczenia tego słowa”). Ton złości („irytujący psychologizm”, „książka zdecydowanie zła”, „»amerykańskie« metody interpretacyjne”). Ton zalecenia („nie wierzy w zbawienie świata poprzez pojednanie w »miłości«”). Ton nauczyciela („naszym filozofom-marksiptom lekturę tę trzeba zalecić wręcz jako obowiązkową”). Ton patetyczny („Brońmy wysiłku i trudu, który nie jest radością harmonii z kosmosem;

brońmy samoistności teorii, która nie jest w mistycznym przeżyciu bezpośrednio tożsama z żadnym aktem praktycznym; brońmy prawdy, którą się lepiej »zna« i pełniej »posiada« właśnie dlatego, że się nią zgoła nie »jest«; brońmy samotności, w której ludzie częstokroć niekochani i do miłości niezdolni tworzą wartości dla nas wszystkich zrozumiałe i wszystkich wzbogacające, choć przez każdego odbierane również samotnie”). Ton wyznania („Nie należę do okupacyjnego pokolenia ocalonych. Uczyłem się marksizmu znacznie później, w innych warunkach, od innych ludzi i z innych książek. Zgoła inne też cenię sobie w nim najistotniejsze treści i wartości: racjonalność raczej niż emocjonalność, funkcję poznawczą i organizatorską w skali ogólnospołecznej raczej niż mitotwórczy etos indywidualnego przeżycia”)... Zwłaszcza w recenzjach i omówieniach nieskromnej swady nie powściąga jeszcze łagodna wyrozumiałość, czerpiąca swą siłę z zakorzenienia zarówno w tym, co prawdziwie aktualne – czy dlatego że nienaruszalnie istotne, czy rzeczywiście dzisiejsze – jak i w tym, co dziejowe, jako probierzu wszelkiej istotności. Czasem tu i ówdzie przebiję się już budzący grozę ton skromnej rozumności, górę jednak bierze żywe przekonanie o wymogach, jakie stawia aktualność, w imieniu której można i należy oskarżać o przestarzałość, choćby i niejasne było, jakim to sposobem owe wymogi się posiadało.

Żywość. To, co żywe, od początku tworzy ośrodek i stawkę prezentowanych tu rozważań. Karkołomny slalom. W żadnym razie nie chodzi o modernistyczną i o tyle już martwą apologię życia zagrożonego też skądinąd obumarłym scjentyistycznym pozytywizmem. Na wyrozumiałość nie może liczyć egzystencjalizm ze swą obroną niezgłębionego życia jednostki – co najwyżej jako element już intersubiektywnej komunikacji w obrębie zuniwersalizowanej kultury. Chcąc „myśleć życie” – hasło z powodzeniem mogące służyć jako podtytuł całego zbioru (czy całej twórczości jego autora?) – nie wystarczy jednak poprzestać na obiektywnych procesach kulturotwórczych ani tym bardziej ruchach czystych pojęć. Jakkolwiek wiele nas dzieli od dawniejszych, głównie starożytnych teoretyków – a z różnicy tej winniśmy być, co więcej, dumni – trud myślenia nadal spoczywa na barkach każdorazowo myślącego indywidualium. Prawdziwie żywe dziś są bowiem konieczność, trud i dramat dezindywidualizacji – nic gorszego niż redukcja pojęć do psychologii, nic bardziej wzniosłego aniżeli wysiłek wzniesienia się ponad własną

subiektywność. Źródła życia niepodobna, jak widać, oddzielić od pewnej ofiary i ofiarności – rozumianych tu już raczej nie w duchu Hegłowskiej teorii bohaterów, lecz znacznie bardziej prozaicznie i bardziej w związku z zadaniem filozofowania w świecie kultury.

Próba filozofii kulturalnej. Wielość brzmień i witalność myśli wprost korespondują z różnorodnością nazwisk, nurtów i stanowisk. W audycjach radiowych Siemek zdołał opowiedzieć niemal całą historię klasycznej filozofii. Rzecz jasna, dzięki temu między innymi docierało się do własnych idoli. Dzięki temu też jednak brało się udział w batalii o pytania i problemy, jakie należy postawić i rozważyć. Zwłaszcza kiedy popularyzacja nie jest bynajmniej oryginalnym przedsięwzięciem, a – przeciwnie – zwyczajowym sposobem istnienia wszelkiej myśli. Pod tym względem epoka kultury jest z gruntu niekulturalna: rzadko co ma okazję ukształtować się czy dojrzeć, stanowiąc wyraz niewidocznego, „wewnętrznego” procesu. Raczej od razu jawi się jako gotowe i dostępne. Pewna wstrzeźliwość w komunikacji zdawałaby się naturalną, bo właśnie kulturalną reakcją. Tymczasem intelektualne wycieczki do Afryki, Stanów, Francji, Czechosłowacji, ZSRR, bezustannie też po Polsce, przy jednoczesnych podróżach w czasie – tu głównie do Niemiec i Grecji – być może w mniejszym stopniu służyły transmisji dla współczesnych odbiorców najbardziej aktualnych wydarzeń intelektualnych, a w większym pierwszej, miejscami gwałtownej czy zapalczącej próbie rekonstrukcji pewnego tła czy mechanizmów odpowiedzialnych za ich genezę i formę obecności. Jaka jest kulturalność kultury? – tak mogłoby brzmieć jedno z pytań, na które odpowiada autor. Nici anegdoty, geografii, pojęć, wplecione w tkaninę dziejów dają w efekcie wrażenie jakiejś struktury – można ją nazwać projektem epistemologii, można zarysem nowego transcendentalizmu – nieprzypadkowo jednak prawie nie sposób jej odróżnić od opowieści o tychże elementach z poziomu epistemicznego. Na tym polega przekleństwo naszej epoki. I stąd namiętny ton perswazji dochodzący z filozoficznego kręgu.

Eben deßwegen werden diese eher in schöner Leidenschaft [...] als in jener homerischen Geistesgegenwart und Darstellungsgabe zu übertreffen sein.

Hölderlin w liście do Böhlendorfa (4 grudnia 1801)