

PRZEDMOWA

Tom VII *Dzieł*, zatytułowany *Inedita*, to opracowanie materiałów źródłowych autorstwa Marka Siemka. Przekrojowa zawartość zyskała wyrazistą dominantę w postaci transcendentalnej filozofii społecznej. Profesor Siemek rozwijał ją nad wyraz konsekwentnie – jako badacz i wykładowca o międzynarodowym już rozgłosie, ugruntowanym monografią *Die Idee des Transcendentalismus bei Fichte und Kant* (1984). W odróżnieniu od tamtej monografii, w centrum *Ineditów* znalazła się Kantowska geneza społecznego transcendentalizmu, pioniersko urzeczywistnionego w „epizodzie” greckim, gdzie filozoficzna racjonalność zintegrowała się samoistnie z żywiołem społecznego „dia-logosu”. Prócz tego zamieszczone w tomie VII eseje, wykłady i konspekty połączyły takie wątki przewodnie jak

- Pojęcie i rola filozofii w nowoczesnym uspołecznieniu lub inaczej: przekształcaniu radykalnej indywidualności, napięć, konfliktów i antagonizmów pomiędzy jednostkami w racjonalno-dyskursywne strategie międzypodmiotowego uzgadniania i „zapośredniczenia” tego, co prawidłowo poznawane lub ustanawiane – i jako takie, powszechnie ważne. Emancypacja od „bezpośredniego” panowania wewnętrznych i zewnętrznych przymusów na rzecz „przymusu racjonalności” to szczególna właściwość samej filozofii w jej „mocnym” ujęciu. Siemek wskazał dla niej wiele zadań także na europejskim Wschodzie, który po 1989 roku z trudem poszukiwał swej normatywnej, społecznej i cywilizacyjnej tożsamości;

- Przejście od transcendentalnej „epistemologii” na poziom umysłu, którego funkcje opisał Schopenhauer, najpierwszy demaskator „pleców świadomości” klasycznego idealizmu z jego „nazbyt pochopnymi odpowiedziami, złudzeniami i pojęciowymi mistyfikacjami”¹, i prekursor zwrotu kognitywnego w filozofii. Zachowując własne stanowisko epistemologiczno-epistemiczne, poświęcił Siemek wiele uwagi trójstopniowej krytyce Schopenhauera pod adresem niemieckiego idealizmu: od całkowitego odrzucenia kanonicznych dlań koncepcji rozumu, podmiotowości, wolności i historyczności przez alternatywne ujęcie poznania opartego na naoczności i woli, aż po krytyczno-dialektyczne przewyciężenie tradycji idealistycznej, do której sam Schopenhauer okazuje się mimo wszystko przynależać.
- W ostatecznym rozrachunku trzy typy racjonalności: od rozumnie-komunikacyjnej i emancypacyjnej, przez kognitywną, aż po techniczno-instrumentalną tworzy pełny topos racjonalności nowoczesnej, przenikający cały przedłożony tom.

Podział tomu na trzy części był jednak podyktowany także względami chronologicznymi i praktycznymi. W szczegółach jego zawartość przedstawia się następująco:

Część I O pojęciu i mocy filozofii

Umowa społeczna Rousseau jest pierwszym manifestem ideologii republikańsko-demokratycznej, pierwszym wystąpieniem w obronie praw społecznych człowieka. Kładł tu Rousseau największy nacisk na równość wszystkich ludzi – prawną i polityczną [...]. Również i Montesquieu żądał ograniczenia władzy królewskiej przez wprowadzenie konstytucji – zdaniem jego nie można pogodzić z rozumem, by jednostka decydowała o losach społeczeństwa²,

¹ M. Siemek, maszynopis (źródło archiwalne) z lat 1988–1989.

² M. Siemek, „Pisarze Oświecenia w walce o nowego człowieka”, esej złożony na egzaminie wstępnym na kierunek Filozofia (podkreślenia poczynione ręką Janiny Kotarbińskiej, która oceniła esej na „bardzo dobry”), źródło archiwalne.

napisał na egzaminie wstępnym 1 lipca 1960 roku przyszły adept Wydziału Filozoficznego UW Marek Siemek. Tego, że powszechna autonomia to jedyna forma życia godna istot rozumnych, dowodził kilka lat później już jako magistrant prof. Bronisława Baczki w pracy magisterskiej „Spontaniczność i refleksja. Studium o problematyce wolności w filozofii Fichtego”³. Promotor docenił „duże [...] walory metodologiczne”⁴ pracy. Z kolei recenzent w osobie Leszka Kołakowskiego uznał zamysł ulokowania fichteanizmu pomiędzy kantyzmem i heglizmem za „wybitnie wyróżniający”⁵.

Około 2000 roku, gdy Siemek pisał esej „O pojęciu transcendentalnej filozofii społecznej” (drugi tekst w tym tomie), jego metoda była już w pełni ukształtowana, zarówno od strony różnicy epistemiczno-epistemologicznej, jak i od strony adaptacji transcendentalizmu do wyzwań i warunków realizacji nowoczesnego społeczeństwa. Na tle diagnozy o ówczesnym kryzysie filozofii rozważa tu Siemek dwa przeciwstawne sposoby pojmowania filozofii społecznej: „słaby” i „silny”. Pierwszy oznacza „filozofię czegoś”, co jako „społeczne” stanowi jedynie wtórny i podrzędny obszar odniesienia czy też przedmiot zastosowania „filozoficzności jako takiej”⁶. „Słabe” pojmowanie dominowało w filozofii klasycznej do czasów Hegla. Filozofia społeczna w tym ujęciu stanowiła margines filozofii „czystej” i „prawdziwej”, dla której „to, co społeczne” było „z istoty swej czymś *nie-filozoficznym*”⁷, obcym i przygodnym. Potencjał tamtej klasyki wyczerpał się definitywnie w XX wieku:

Otóż cała ta czysta i dumna *fasada* klasycznej myśli filozoficznej zdążyła już w naszym burzliwym stuleciu utracić nie tylko swój własny blask, lecz także swą spistość – i to do tego stopnia, że poprzez jej liczne rysy, jeśli nie wręcz pęknięcia, coraz wyraźniej przeziiera dotąd ukryte (bo właśnie nie tak „czyste”

³ Dla przypomnienia: Marek Siemek doktoryzował się na podstawie dysertacji „Wolność i utopia w myśli filozoficznej Fryderyka Schillera” (1970), a podstawą jego habilitacji była rozprawa „Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta” (wydanie polskie 1977).

⁴ Na podstawie opinii B. Baczki, źródło archiwalne.

⁵ Na podstawie recenzji L. Kołakowskiego z pracy magisterskiej M. Siemka, źródło archiwalne.

⁶ M. Siemek, „O pojęciu transcendentalnej filozofii społecznej” (w tym tomie).

⁷ Tamże.

i lśniące) *podwórce* filozoficznej wiedzy i prawdy. Znamienne przy tym, że to właśnie jej niegdysiejsze „marginesy” – jak znów filozofia *historii*, *kultury* czy *języka* – najpierw wyszły z tego podwórza i coraz silniej parły z peryferii „czystej” filozoficzności ku jej centrum. Czcigodna „fasada” klasycznej filozofii, jeśli coś jeszcze z niej pozostało, podlega dziś już tylko ochronie zabytków; natomiast o sensowną odnowę całej budowli muszą troszczyć się właśnie „podwórza”. Ponieważ dom w całości nie nadaje się już do zamieszkania, trzeba go gruntownie przebudować lub wręcz zbudować na nowo, zachowując jednak na pokaz piękną fasadę⁸.

Przebudowa ma w szczególności odwrócić dotychczasową relację między „tym, co społeczne”, a „tym, co filozoficzne”⁹. Ma nadać właściwą wagę „temu, co społeczne” i wynieść ten obszar

do rangi centralnego kręgu problemowego całej myśli filozoficznie znaczącej. To zaś znaczy, że samą *filozofię* da się dzisiaj w ogóle poważnie uprawiać tylko o tyle, o ile pojmuje się ją w pierwszym rzędzie jako filozofię *społeczną* właśnie¹⁰.

Ten wyrazisty program jest rezultatem „zwrotu” Siemka ku transcendentnej filozofii społecznej. „Właśnie takie mocne, nowoczesne pojęcie filozofii społecznej nazwiemy *transcendentalnym*”, podkreśla jego autor. Do licznych pożytków, jakie z „mocnego” pojęcia filozofii moglibyśmy odnieść dzisiaj, zaliczyłabym rozpoznanie i zreflektowanie najnowszych – to jest technologicznie zapośredniczonych – form uspołecznienia. Zamiast zderzać się z nowymi i jakoby „obcymi” realnościami (jak cyfrowo zapośredniczone lub zgoła zastępowalne ludzkie działania i międzyludzkie interakcje) na podobieństwo anachronicznego umysłu kartezjańskiego, możemy użyć „ontologii bytu społecznego” i zwłaszcza „epistemologii sensotwórczej intersubiektywności”¹¹, by uspołecnić nieludzkie formy przetwarzania informacji, zanim te zawładną ludzkim umysłem i zastąpią ludzko-społeczne źródła poznania. Wszak natura władzy opiera się niezmiennie na

⁸ Tamże.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

zafałszowaniu, po weberowsku rozumianym „zaczarowaniu”, wreszcie na bezmyślnym i bezwolnym poddaniu się czemuś z góry uznanemu za „obiektywne”. Prócz tego filozofia nauki może odnieść korzyść z „nieusuwalnej samozwrotności” ludzkiego myślenia, która w nie-filozoficznych (na przykład naukowych) typach dyskursu jest *sztucznie* – to jest świadomie i rozmyślnie – powstrzymywana i ograniczana”, jak zauważa Siemek. Samozwrotność myślenia w połączeniu z „przełomem socjofilozoficznym”¹² na gruncie epistemologii może przyczynić się do wzrostu odpowiedzialności za jakość ludzkich sądów. Według R. B. Brandoma odpowiedzialność ta – jakkolwiek w swej naturze „zaledwie” kognitywna – zobowiązuje podmiot sądzący do uważności. „Apercypować to nic innego, aniżeli sądzić” (*nichts anderes als zu urteilen*)¹³ adekwatnie do stanu rzeczy i w zgodzie ze sobą. Powodzenie takiego „przełomu socjofilozoficznego” to kwestia „praktycznego wyboru i swobodnej decyzji” tych, którzy chcą wiedzę współtworzyć.

Esej „Dwie koncepcje wolności: Marks i Hegel” (trzeci w tomie) odśladania wspólne obu tytułowym filozofom aspekty wolności. Siemek przyjął tutaj, że właściwe każdemu z nich znaczenie wolności można zrozumieć tylko dzięki jego współlistnieniu ze znaczeniem „nie-heglowsko-marksowskim”. Heglowska wolność – wywodzi Siemek – to oprócz „życia Pojęcia” również złożony sposób zachowania się „substancji, która stała się podmiotem”, to jest „jednością świadomego »Ja«, tej absolutnej formy podmiotowości, i obiektywnego »świata«, czyli realności, substancjalnej, rzeczywistej treści”. Podstawowym znamieniem tak pojętej wolności jest wciąż na nowo eksplorowane i rozpoznawane, odpowiedzialne – a nie po prostu ekspansywne – „bycie-u-siebie-w-czymś-innym” (*In-einem-Anderen-bei-sich-Sein*)¹⁴. Tylko w ruchu wyobcowania i u-wewnętrzzenia „Innego” żyje „Ja” podmiotowe. Jego życie jest działaniem i współdziałaniem. Siemek podkreśla, że Hegel jako pierwszy filozof w dziejach nie stroni od „przedmiotowej realności”, usytuowania i egzystowania podmiotu w świecie. Przeciwnie, uznaje w nich fundamentalny moment samodzielnie wytwarzającej własne *continuum* się

¹² Tamże.

¹³ R. B. Brandom, *Wiedererinnerter Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2015, s. 165.

¹⁴ M. Siemek, „Dwie koncepcje wolności: Marks i Hegel” (w tym tomie).

12 „tożsamości tożsamości i nietożsamości” w czasie. Czas bowiem jest tym aspektem podmiotowej „jaźni”, który – sublimując się i „denaturalizując” – staje się dla niej konstytutywny historycznie. Z tej perspektywy także wolność nie jest czymś zastanym i danym raz na zawsze: rodzi się z czasem – ale nie sama, lecz za sprawą „racjonalizującej” i „przekształcającej”, wiedzo-, normo-, socjo- i kulturotwórczej działalności człowieka. Jest dziełem tej działalności w takim sensie, w jakim duch emancypuje i sam jest emancypowany. Dlatego czyjaś emancypacja może się dokonywać dopiero we wzajemnej relacji z inną istotą zainteresowaną emancypacją: „w homogenicznej, gdyż czysto społecznej przestrzeni racjonalności”, gdzie zachodzi uniwersalizacja, a zarazem indywiduacja „zapośredniczona” we wzajemnym uznaniu, kładące kres „konfliktowi przeciwstawnych samowiedz” i niosące przy tym „samowiedzom” ulgę od przymusów generowanych przez nie same.

W syntetycznym wywodzie, którego rozwinięcie znalazło się w książce *Von Marx zu Hegel* (2002¹⁵), stworzył Siemek Hegłowską *Fenomenologię ducha* na dalszy ciąg modernizacji społecznej. W szkicach z filozofii techniki odrzucił młodomarksowską „przedindustrialną utopię dezalienacji pracy”¹⁶ na rzecz tezy bardziej współczesnej: iż to „nie wyzwolenie pracy”, ale „wyzwolenie od pracy” – i wpisane w nią „pierwotnego przymusu i zniewolenia” – stanowi „główny postulat ludzkiej i społecznej emancypacji. Postulat ten zakłada [...] nieograniczony wzrost techniczno-instrumentalnej władzy i kontroli uspołecznionego człowieka nad zewnętrznym światem rzeczy”, a ponadto – „zastąpienie irracjonalnych stosunków ludzkiej władzy przez racjonalne władanie rzeczami [...]. To jednak przede wszystkim Hegel dostrzegł związek pomiędzy *instrumentalizacją* ludzkiego działania, *racjonalizacją* norm społeczno-kulturowych i *emancypacją* człowieka jako autonomicznego i rozumnego podmiotu”¹⁷. Myśl ta prowokuje do dyskusji,

¹⁵ Zob. też rozdziały *Dimensionen des Hegelschen Subjektbegriffs* i *Zur Dialektik der Bildung in der Phänomenologie des Geistes*, w: M. Siemek, *Von Marx zu Hegel. Zum sozialpolitischen Selbstverständnis der Moderne*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2002, s. 96–121. Analogiczny wywód zasilił również rozdziały *Ku krytyce „nie-instrumentalnego rozumu”*, *Hegłowskie pojęcie podmiotowości* i *Wolność jako zasada świata nowoczesnego* w: M. Siemek, *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 35–88.

¹⁶ M. Siemek, *Ku krytyce „nie-instrumentalnego rozumu”*, w: tegoż, *Hegel i filozofia*, s. 55.

¹⁷ M. Siemek, *Von Marx zu Hegel*, s. 125–126.

wszak niejedni filozof techniki uznalby, że wprawdzie technika wyzwala z międzyludzkich struktur władzy, ale w zamian sama zniewala¹⁸.

Z kontynuacją wątku władzy mamy do czynienia w czwartym eseju „Myśl i panowanie. O dwóch znaczeniach pojęcia ideologii u Karola Marksa”. Został on zilustrowany faksymile odręcznej notatki Siemka, pochodzącej z wczesnych lat osiemdziesiątych. Mimo że w obiegu czytelnicy od dawna znajdują się inne wersje tego eseju, na potrzeby tego tomu spolszczona została wersja niemieckojęzyczna. Idzie w nim o semantycznie subtelną, a konceptualnie wręcz rewolucyjną dystynkcję pomiędzy „myślą panowania” a „panowaniem myśli”. Ta pierwsza stanowi *vehiculum* kognitywnej władzy jednych ludzi nad drugimi za pośrednictwem tego, co Marks nazwał ideologią nadbudowaną na przewadze klasowo-ekonomicznej: „Myśli klasy panującej są w każdej epoce myślami panującymi, tzn. że ta klasa, która jest w społeczeństwie panującą siłą *materialną*, stanowi zarazem jego panującą siłą *duchową*”¹⁹. Zgodnie z powyższą dystynkcją jednostki najbardziej wpływowe ekonomicznie kontrolują umysły innych jednostek, zyskując jak najbardziej „realną władzę” nad nimi²⁰. Obejmuje ona zwłaszcza utrwalanie i reprodukcję „świadomości fałszywej”. W swoim eseju Siemek omawia cztery podstawowe typy epistemiczne fałszywego stosunku świadomości do rzeczywistości, a także jego konsekwencje.

Wszelako, wewnętrzny potencjał „myśli panowania” pozwala im reprezentować rzeczywistość – w tym relacje ekonomiczne pomiędzy „klasami” – w sposób coraz bardziej adekwatny, o ile myśli te będą stopniowo rozumiane i uwspólniane ponad podziałami, dając w efekcie „całościową wykładnię świadomości społecznej”, powiada Siemek. Dopiero taki stan

¹⁸ Ostrzegali przed tym Hans Jonas. Jako biograficzną ciekawostkę można tu zdradzić, że los zetknął Siemka z Jonaszem w Monachium, gdzie kolejno zamieszkiwali pod tym samym adresem.

¹⁹ K. Marks, za: M. Siemek, „Myśl i panowanie. O dwóch znaczeniach pojęcia ideologii u Karola Marksa”.

²⁰ Współcześnie wpływ – jak i cały antagonizm – są potęgowane i obiektywizowane przez cały arsenał inteligentnych technik i narzędzi władzy. Siemek odsłonił po prostu praformę i punkt wyjścia zjawiska zwanego dziś kapitalizmem kognitywnym i niewiele sobie robi z ram normatywnych, zob. M. Ratajczak, *Wprowadzenie do teorii kapitalizmu kognitywnego: kapitalizm kognitywny jako reżim akumulacji*, „Praktyka Teoretyczna”, 1(15)/2015, s. 57–94.

społecznego poznania sprzyja pomyślnej finalizacji procesu uspołecznienia w epoce późnej nowoczesności. „Kumulatywny rozwój” myśli panowania oznacza stopniową przewagę myśli coraz bardziej uniwersalnych i abstrakcyjnych. Panujący wprawdzie nadal wyrażają w tych myślach „swój interes”, ale już jako interes „wspólny wszystkim członkom społeczeństwa”. W konsekwencji ich głosiciele sami muszą podporządkować się panowaniu owych powszechnie inkluzyjnych „myśli” – to znaczy zrzec się własnego panowania nad innymi, a zarazem nie poddać panowaniu innych. Obopólna emancypacja może postępować tylko pod warunkiem, że

właściwą formą obiektywności przypisywanej rzeczywistości społecznej jest *intersubiektywność* wzajemnego zapośredniczenia aktów świadomości i woli wszystkich doświadczających tej rzeczywistości i współtworzących ją podmiotów. I to właśnie Marks wykazał jej istnienie przynajmniej w swym drugim, społeczno-ontologicznym pojęciu ideologii²¹,

emancypującym względem ideologii pierwszego typu. W ten sposób intersubiektywna wykładnia Kantowskiej podmiotowości²² dopełniona procesem emancypacji społecznie usytuowanych podmiotów, dokonującej się za pośrednictwem społecznej praktyki epistemiczno-epistemologicznej, pomagają Siemkowi rozbić monolityczne panowanie „obiektywności”: odtąd podstawą »obiektywności« i »uprzedmiotowienia« staje się „wzajemność »uznania« – całkowicie i bez reszty międzyludzki *konsensus*, który rozwija się zarówno w sferze świadomości, jak i w sferze praktyki, w sferze komunikacji symbolicznej i porozumienia”²³, zastępując wszelkie formy panowania bezpośredniego. Zaletą takiej wzajemności jest to, że interesy są międzypodmiotowo uzgadniane, uwspólniane i obiektywizowane nie tylko co do ich realności, ale przede wszystkim co do powszechnej ważności, znajdującej dalej artykulację normatywną. Myśl ta nawiązuje do eseju o aspektach wolności i emancypacji wspólnych Heglowi i Marksowi, możliwych do urzeczywistnienia dopiero w warunkach nowoczesnego, „pośredniego” uspołecznienia. Ich uprawnomocnienie dokonuje się zaś tam, gdzie wszelkie „panowanie”

²¹ M. Siemek, „Myśl i panowanie”.

²² Por. „Jedność apercpcji a wielopodmiotowość” (w tym tomie).

²³ M. Siemek, „Myśl i panowanie”.

i „służebność”²⁴ zostają – jak mówi Habermas – „zwirtualizowane”: w dyskursywnej przestrzeni społecznie usytuowanej racjonalności praktycznej.

Ostatni esej części I: „Schopenhauer i filozofia niemieckiego idealizmu: negacja, krytyka, kontynuacja”, przełożono z niemieckojęzycznego oryginału. Dla czytelnika nie mniej wartościowy od samego eseju może okazać się zamieszczony w części III tomu bilans wieloletnich przygotowań Siemka do gruntownej i pionierskiej oceny stanowiska A. Schopenhauera wobec niemieckiego idealizmu.

W topografii filozofowania skądinąd współczesnego Schopenhauerowi nie ma on [A.S.] rzeczywiście żadnego umiejscowienia. Sam przecież o żadne nie zabiegał, świadomie się od wszelkich nurtów dystansując, a następnie całą tradycję niemieckiego idealizmu od Kanta począwszy – jednoznacznie odrzucając i oceniając bardzo surowo²⁵.

Pod wierzchnią warstwą zarzutów (a nierzadko inwektyw) co do „niemocy, płonności i jałowości” niemieckiego idealizmu i pogardą dla jego twórców odkrył Siemek filozoficzne pytanie, co idealizm „jest nam winny, co zakrywał i wykluczał – co nie miało szans wyjść z jego cienia”²⁶. Pytanie to nie tylko ukierunkowało rozrachunek Schopenhauera z Kantem, Fichtem, Schellingiem i Heglem. Z całą pewnością ugruntowało ono stosunek całej późniejszej filozofii do klasycznej filozofii niemieckiej jako – delikatnie mówiąc – ambiwalentny²⁷. Odrzuciwszy inteligibilną „władzę” czystego rozumu, wszelkie „czysto” rozumowe pojmowanie i poznanie, Schopenhauer znaturalizował funkcje umysłowe, przenosząc je w domenę funkcjonalności kognitywno-mózgowej. Dopuszczał co najwyżej „skrajnie restryktywny i limitujący

²⁴ Owo idealne skądinąd rozwiązanie, które rzeczywiste społeczeństwo winno antycypować, nie oznacza, że nowoczesna forma uspołecznienia zupełnie wycisza antagonizm. „We wszelką kooperację wpisany jest też potencjalny konflikt; w sposób niejawną reguluje on formy i warunki kooperacji”, J. Habermas, *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*, w: J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1971, s. 91.

²⁵ M. Siemek, „Schopenhauer i filozofia niemieckiego idealizmu: negacja, krytyka, kontynuacja”.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże.

koncept ludzkiej rozumności”²⁸. Jednakże te „z pozoru radykalne wyzwania”, których nie może dziś zignorować żaden filozof mieniący się kantystą, fichteanistą czy heglistą, sformułowano „w samym sercu [...] pokantowskiej formacji myślowej”, którą Schopenhauer zdaniem Siemka sam reprezentował poprzez „zagadnienie *epistemologiczne*”: a zatem różnicę pomiędzy przedstawieniami mającymi źródło w naoczności a przedstawieniami mającymi źródło w woli („...ten prymityw i oszołom Hegel”: z badań Marka Siemka nad Schopenhauera krytyką klasycznego idealizmu”, w tym tomie). W tej mierze Schopenhauer nie zaprzeczył idealistycznemu racjonalizmowi, lecz dopowiedział od siebie coś, co racjonalizm ten najwyraźniej pominął.

Część II Nowoczesne uspołecznienie i jego wrogowie

Drugiej części tomu mogłaby przyświecać pewna Hegłowska maksyma, tyle że „przestawiona z głowy na nogi”: otóż to filozofia winna pochylić się nad tym, co ludzko-społeczne, nie czekając, aż ludzie do niej dojrzeją²⁹. Zamieszczone tu materiały dowodzą, że dla europejskiego Wschodu „radykalnie *nowy początek*” i „eksplozja” wolności po 1989 roku okazały się znacznie większym wyzwaniem niż deklaracja nowego ładu ustrojowo-konstytucyjnego. Zmierzenie się z nim wymagało dogłębnej modernizacji mentalności i praktyk, pobudzenia aktywności obywatelskiej, zbudowania instytucji i rewitalizacji samej „substancji” uspołecznienia zasilonej przez racjonalność, gdzie indziej zaszczerpioną już w oświeceniu i podtrzymywaną mocą społecznej habituacji i normatywnego standardu. Odnotowane przez Siemka po przełomowym 1989 roku tendencje rozwoju społecznego i instytucjonalnego świadczą jednak o tym, że tkanka nowoczesnego uspołecznienia była jeszcze zbyt delikatna, by immunizować społeczeństwa „nowej Europy” przed reakcją autoimmunologiczną. Reakcja taka pojawia się, gdy w poczuciu zagrożenia (choćby indywidualną, emancypacją, rozwojem

²⁸ Tamże.

²⁹ G. W. F. Hegel, *Über das Wesen der philosophische Kritik überhaupt, und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere*, w: tegoż, *Jenaer kritische Schriften II*, hg. von H. Brockhard, H. Buchner, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1983, s. 7.