

J a k u b N i k o d e m

Siemek i jego Marks

Słowa kluczowe: *M.J. Siemek, K. Marks, marksizm, dialektyka, transcendentalizm, epistemologia, ontologia bytu społecznego, ideologia*

Wstęp

Filozofia Karola Marksa stanowiła dla Marka J. Siemka jeden z najistotniejszych punktów odniesienia na mapie filozoficznego dyskursu nowoczesności. Zarazem jednak trudno nie zauważyć, że jego stosunek do Marksa i marksizmu zmieniał się na przestrzeni lat, nie był tak stały i jednorodny, jak w przypadku oceny Kanta, Fichtego czy Hegla. Siemek zbliżał się do Marksa i oddalał. Najbliżej niego był w latach 70. i 80., kiedy pisał *Ideę transcendentalizmu u Fichtego i Kanta* (opublikowaną w 1977 roku) i artykuły zebrane w tomie *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość* (1982), oraz kiedy badał i tłumaczył dzieła Lukácsa: *Młodego Hegla* (1980) oraz *Historię i świadomość klasową* (1988). Z kolei lata 90. to czas odwrotu – choć nie całkowitego – od Marksa i zwrócenie się w stronę Hegla, u którego Siemek odnajduje ostateczne i decydujące wskazówki do filozoficznego opisu współczesnego świata, i którego interpretacja stanowi podstawę dla rozwijanej ówczesnie transcendentalnej filozofii społecznej, ogniskującej się wokół problematyki nowoczesnego społeczeństwa obywatelskiego. Teksty zebrane w tomach *Hegel i filozofia* (1998) oraz *Wolność, rozum, intersubiektywność* (2002) wyraźnie pokazują, że to Hegel, a nie Marks, jest wedle Siemka najodpowiedniejszym przewodnikiem po meandrach współczesnego społeczeństwa, państwa i polityki. Mimo to można zauważyć, że w połowie pierwszej dekady XXI wieku Siemek „powraca” do Marksa (używam cudzysłowu, bo Siemek z Marksem nigdy na dobre się nie rozstał), o czym może świadczyć artykuł *Hegel a marksowskie pojęcie ideologii*

(2005)¹, a także pozytywna recenzja książki Slavoj Žižka o Leninie *Rewolucja u Bram* (2007). W wywiadzie z tego okresu Siemek mówi również, że ma w planach napisanie krótkiej książki o Marksie, „może do takiej serii *Myśli i Ludzie*”². Niestety, nie zdążył tego zrobić.

W niniejszym artykule mam zamiar przedstawić Siemkowską lekturę Marksa z okresu poprzedzającego zwrot w stronę Hegla. Zanim jednak przejdę do meritum, warto zarysować pewien obraz ogólny, który pełniłby rolę kontekstu dla późniejszych, bardziej szczegółowych i analitycznych rozważań.

Po pierwsze, Marks Siemka jest filozofem niemieckim, kontynuującym i radykalizującym problematykę zapoczątkowaną przez Kanta, Fichte'go i Hegla. W tym kontekście należy rozumieć słynny Marksowski postulat o „zniesieniu filozofii”: nie jako pożegnanie się z filozofią na rzecz praktycznej zmiany świata, ale jako taką jej modyfikację, która oznacza wzniesienie filozoficznego namysłu na wyższy poziom, równoznaczny z porzuceniem dominującej w ówczesnym dyskursie perspektywy dychotomicznej (teoria – praktyka, poznanie – byt, człowiek – natura); modyfikację oznaczającą w efekcie przyjęcie punktu widzenia całości jako perspektywy jednocześnie epistemologicznej i ontologicznej, krótko mówiąc – dialektycznej.

Po drugie, Marks Siemka jest właśnie filozofem, co o tyle jest istotne, że dla przeważającej części marksistów, jak i ich krytyków Marks pozostawał twórcą pewnej alternatywnej ekonomii. Taka charakterystyka autora *Kapitału* funkcjonowała powszechnie w różnych odmianach marksizmu przez wiele dziesięcioleci, podtrzymywana na równi przez ortodoksyjnych teoretyków II Międzynarodówki, jak i ich wewnątrzpartyjną opozycję w postaci reformistów skupionych wokół Bernsteina. Podobnie „szufladkowała” Marksa również stalinowska ortodoksja spod znaku III Międzynarodówki z jej kanonicznym podziałem na „histmat” (materializm historyczny) i „diamat” (materializm dialektyczny), z których ten drugi miał być dopiero rozumiany jako ogólna filozofia bytu.

Dla Siemka pełnoprawną i jedyną filozofią marksizmu jest filozofia samego Marksa, którego spuścizna teoretyczna nie może być rozpatrywana w kategoriach „po prostu” ekonomii bądź socjologii. Ponadto „filozofię Marksa” należy odnosić jedynie do jego twórczości dojrzałej, związanej z takimi pismami, jak

¹ Ten jeden z ostatnich opublikowanych przez Siemka artykułów jest niezwykle istotny dla wszelkich badań „siemkologicznych” ze względu na dokonane w nim zapośredniczenie Hegla z Marksem „na równych prawach”. Marksowską koncepcję ideologii jako świadomości fałszywej interpretuje tu Siemek w horyzoncie Hegłowskich metafor „pleców świadomości” i „chytrności rozumu”. Zob. M.J. Siemek, *Hegel a Marksowskie pojęcie ideologii*, w: „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2005, nr 3–4 (12), s. 229.

² *Teraz napiszę o... Marksie – rozmowa z Markiem Janem Siemkiem*, w: M. Bajer, *Blizny po ukąszeniu*, Biblioteka Więzi, Warszawa 2005, s. 184–201.

Kapitał czy *Zarys krytyki ekonomii politycznej* (tzw. *Grundrisse*). Teksty tzw. młodego Marksa (np. *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*) są w rozumieniu Siemka jeszcze przed-Marksowskie (a nawet przed-Kantowskie), ich zawartość teoretyczna nie wzniosła się jeszcze na poziom dialektyki całości, pozostając na poziomie epistemiczno-ontycznym lewicy heglowskiej.

We wstępie do *Młodego Hegla* Lukácsa zauważa Siemek, że stosunek do Hegla dość dokładnie pokrywa się nie tylko z typologią „najważniejszych koncepcji ogólnofilozoficznych w łonie marksizmu”, lecz także odpowiada wewnętrznemu zróżnicowaniu praktyczno-politycznemu w ramach całości ruchu socjalistycznego:

Istnieje jakiś ścisły związek między odchodzeniem od rewolucyjnych pryncypiów Marksa (...) w sferze teorii i praktyki (...) a stopniem „zapominania Hegla” w marksistowskiej filozofii³.

To „zapominanie Hegla” występowało równocześnie z teoretycznym uwiązaniem, omówionym wcześniej jako brak namysłu w przełamującej klasyczne dychotomie perspektywie całościowej i było jednakie tak u reformistów, jak i u stalinistów. Do Hegla jako bezpośredniego źródła Marksowskiej dialektyki odwoływały się jedynie nieliczne jednostki, często przez to oskarżane o odstępstwa i heterodoksje: Labriola i Gramsci, Korsch, Lukács i wczesna szkoła frankfurcka z Adornem i Horkheimerem na czele. Siemek wskazuje, że obecność heglizmu w rozważaniach tych teoretyków wiąże się z ich politycznym radykalizmem, co z kolei łączy ich bezpośrednio z rzeczywistymi intencjami samego Marksa. Autor *Ideji transcendentalizmu...* twierdzi nawet, że to właśnie heglowski komponent zasadniczo decyduje o ich stanowczo rewolucyjnym stanowisku na gruncie praktyczno-politycznym:

dla marksisty „zapomnienie o Heglu” oznacza przede wszystkim zapomnienie o dialektyce. A niepodobna zaprzeczyć, że to właśnie dialektyka stanowi najgłębszy rdzeń rewolucyjnego marksizmu. (...) Dopiero dialektyka, i tylko ona, nadaje jakiś uchwytny sens skrócowemu hasłu „jedność teorii i praktyki” na gruncie marksizmu⁴.

Spośród wyżej wymienionych teoretyków, którzy próbowali zapośredniczyć Marksa z Heglem, najwyraźniej i najefektowniej dokonał tego Lukács. To właśnie w dużej mierze przez okulary Lukácsa czyta Siemek Marksa, przejmując od niego wiele zagadnień, przede wszystkim kategorie urzeczowienia

³ M.J. Siemek, *Hegel i problemy filozoficznej samowiedzy marksizmu*, w: tenże, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1982, s. 220.

⁴ Tamże.

i świadomości klasowej. Wedle Siemka jest to bowiem pierwsza wierna interpretacja filozofii Marksowskiej – i o tyle właśnie nie jest ona „interpretacją” *sensu stricto*, ale stanowi adekwatne odtworzenie istoty myślowej „dojrzałego” Marksa. W ocenie autora *Idei transcendentalizmu...* to właśnie Lukács wydobyl z *Kapitału* swoistą logikę wewnętrznej struktury tego dzieła, która dla wielu ówczesnych marksistów była zbyt skomplikowana i zaciemniona, by pojąć ją w jej immanentnie dialektycznej filozoficzności. Niemała w tym jednak wina samego Marksa, „filozoficzność” *Kapitału* nie jest bowiem bezpośrednio dana, lecz jest obecna niejako „między wierszami”, zawiera się w strukturze i logice wywodu, w jego zamysłu i planie widzianym z perspektywy całościowej, także w kategoriach, których brzmienie zostało zapożyczzone z klasycznej ekonomii burżuazyjnej, ale ich znaczenia funkcjonują w optyce *par excellence* filozoficznej. O wiele dobitniej, twierdzi Siemek, te odziedziczone po Heglu filozoficzne kategorie występują w *Grundrisse*, tekście zawierającym pierwotny plan *Kapitału*, ale opublikowanym dopiero pod koniec lat 30. XX wieku – nie mógł więc mieć on żadnego wpływu na kilka pierwszych pokoleń marksistów⁵. Sam *Kapitał* zaś, dzieło niedokończone i niewolne od „zaniechań i niekonsekwencji”, musiał czekać aż na Lukácsa, który jako pierwszy wyłożył Marksowską dialektykę i „do końca przetłumaczył ją na język problematyki bezpośrednio filozoficznej”⁶.

1

To, co według Siemka łączy Marksa z Kantem, Fichtem i Heglem, to awans pojęcia praktyki, transcendentalna kategoriałność oraz związana z tym tzw. „różnica epistemologiczna”. Dla Siemka Marksowski materializm historyczny jest więc, obok Kantowsko-Fichteńskiego transcendentalizmu i Hegłowskiej dialektyki wiedzy absolutnej, kolejnym istotnym i paradygmatycznym przykładem operowania myśli na epistemologicznym poziomie teorii. Podstawowa różnica w stosunku do Kanta, Fichtego i Hegla polega jednak na tym, że Marks tę operację radykalizuje przez rozciągnięcie jej na świat społeczny w swym całokształcie, czyniąc go jedynym i właściwym środowiskiem dla człowieka jako zarazem podmiotu i przedmiotu zmian w tej całości zachodzących. Jeśli przyjąć za Siemkiem, że istotą stanowiska epistemologicznego jest ujęcie relacji podmiotowo-przedmiotowej w jej znaczenio- i bytotwórczej całości – tzn. nie tyle rozmycie granic między podmiotem a przedmiotem, ale raczej

⁵ Zob. M.J. Siemek, *Co Hegłowi winien jest marksizm*, w: tenże, *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 15.

⁶ M.J. Siemek, *Dialektyczna epistemologia Lukácsa*, w: tenże, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, dz. cyt., s. 142.

zrekonstruowanie wzajemnej więzi przedświadomionego zapośredniczenia między nimi w jednej i pierwotnej całości, z której dopiero wytwarzane są wszelkie pozornie autonomiczne relacje dychotomiczne typu podmiot–przedmiot, subiektywizm–obiektywizm itp. – to należy stwierdzić, że takie właśnie epistemologiczno-ontologiczne (czyli w gruncie rzeczy – dialektyczne) ujęcie stanowi podstawową perspektywę całego Marksowskiego przedsięwzięcia.

U Marksa – podobnie jak u Kanta i Fichtego – zajęcie stanowiska „całościowego” jest równoznacznie z badaniem warunków możliwości istnienia tej całości. To z kolei wiąże się z przyjęciem postawy krytycznej wobec wszystkich „naturalnych” opozycji i przedmiotowości występujących w świecie społecznym. Postawa ta bierze się ze „rozumienia ukrytego sensu zjawisk bezpośrednio widocznych” i prowadzi do kontestacji tej ich pozornej oczywistości⁷. Istnienie warunków możliwości jest więc niejawnie z punktu widzenia poziomu epistemicznego; dopiero zajęcie całościowego stanowiska epistemologicznego pozwala je zrekonstruować.

Te niewidoczne z punktu widzenia poziomu epistemicznego warunki możliwości społecznej totalności (wyznaczające rzeczywistą strukturę społecznej przedmiotowości) to w rozumieniu Marksa nic innego jak ekonomiczne kategorie nowoczesnego społeczeństwa kapitalistycznego. Takie kategorie jak towar, praca, pieniądz, wartość, klasy społeczne i panowanie klasowe, kapitał, siła robocza, wyzysk i sposób produkcji – są pojęciami „wyrażającymi formy bytu, określenia egzystencji”, gdyż to dopiero one stanowią wyraz „materialnej produkcji i reprodukcji samych podstaw ludzkiego życia” oraz „wytwarzają swoistą formę tej przedmiotowości, jaką jest forma uspołecznienia z całą siecią właściwych jej antagonizmów i napięć”⁸. Głównym celem Marksowskiej krytyki ekonomii politycznej jest ujawnienie istoty tych kategorii, które one same jako takie z konieczności przesłaniają, jawiąc się sobie i innym w swej bezpośredniości jako „naturalne” (czyli urzeczowione) zjawiska i fakty ekonomii. Tą skrytą istotą wszelkich ekonomicznych kategorii jest ich czysto społeczna historyczność, w której ramach „ekonomiczne zjawiska i fakty okazują się na wskroś społecznymi działaniami, interakcjami i stosunkami ludzi”⁹.

Warto przy tym dodać, że kategorie te jako konieczne „formy bytu oraz określenia egzystencji”, które „reprezentują i skupiają w sobie rzeczywiście esencjalną strukturę przedmiotowości” społecznej, zastępują i zarazem dopełniają czysto pojęciowe kategorie Kantowskiego transcendentalizmu i Heglow-

⁷ M.J. Siemek, *Marksizm a tradycja hermeneutyczna*, w: tenże, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, dz. cyt., s. 76–77.

⁸ M.J. Siemek, *Lukács – marksizm jako filozofia*, w: tenże, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 229.

⁹ Tamże, s. 233.

skiej dialektyki wiedzy absolutnej¹⁰. Ale owo odkrycie przez Marksa nowego przedmiotu myślenia, jakim są kategorie ekonomiczne, zmienia też samo myślenie, które musi dostosować swoje podmiotowe stanowisko i poziom teoretyczny do nowego przedmiotu. Siemek konkluduje, że nakierowanie namysłu filozoficznego na „swoiście ekonomiczną «kategorialność» ludzkiego świata”¹¹ jest równoznaczne z osiągnięciem poziomu epistemologicznego, na którym racjonalnemu poznawaniu świata towarzyszy w dialektycznej totalności jednoczesne kształtowanie przedmiotowo-realnej rzeczywistości tego świata, co z kolei „bezpośrednio łączy Marksowską krytykę ekonomii politycznej z dialektyką Hegla, a poprzez nią z całą klasyczną tradycją europejskiej filozofii”¹².

2

Siemek pisze, że Marksowska krytyka ekonomii politycznej w swej formie „nie jest niczym innym, jak tylko zastosowaniem (...) perspektywy krytyki ideologii (...) do klasycznej burżuazyjnej ekonomii politycznej jako nauki”¹³. W tym sensie ekonomia polityczna jest jeszcze jedną – obok Hegłowskiej filozofii prawa, antropologicznego naturalizmu Feuerbacha czy anarchoindywidualizmu Stirnera – krytykowaną przez Marksa formą historyczno-społeczną świadomości, która w pewien sposób wyraża całość życia społecznego, a jednocześnie je zaciemnia. Nauka ekonomii jest więc ideologią, „świadomością fałszywą”, postacią twierdzeń o rzeczywistości składających się na pewną *episteme*. Przy czym, podkreśla Siemek, osądzająca ją krytyka nie prowadzi z nią sporu na jakimś wspólnym polu, ale dystansuje się od niej i z tego dystansu ujmuje ją jako całość. Przedmiotem krytyki ekonomii politycznej jest więc sama ekonomia wzięta jako pewien fakt należący do rzeczywistości społecznej i ją reprezentujący. Krytyki nie interesuje jednak to, co jej przedmiot mówi – jego bezpośrednia *episteme* – ale to, co on robi, i robiąc, próbuje ukryć – a mianowicie swoje własne uwikłanie w totalność przedmiotowości społecznej, czego sam ze swojej własnej perspektywy zobaczyć nie może.

Jednak o istocie i wadze Marksowskiego przedsięwzięcia decyduje dobór przedmiotu, jego wyjątkowość, tak różna od wcześniej przez „młodego” Marksa krytykowanych form wyobcowanej świadomości społecznej. Siemek podkreśla, że osądzając właśnie ekonomię, a nie co innego (np. religię, prawo,

¹⁰ Tamże, s. 231.

¹¹ Tamże, s. 233.

¹² Tamże, s. 232.

¹³ M.J. Siemek, *Materializm historyczny jako filozofia marksizmu*, w: tenże, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, dz. cyt., s. 112.

filozofię itp.), krytyka ta przestaje być po prostu typową dla „młodego” Marksa krytyką ideologii, a staje się teorią materializmu historycznego.

Otóż wyjątkowość krytykowanego przedmiotu polega na tym, że krytyka sięga tutaj „pierwotnego źródła i niejako ogniskowego punktu wszelkich innych form świadomości ideologicznej w ogóle”¹⁴, przez co demistyfikuje społeczny byt w jego całości. Właśnie to wydobyte na jaw „źródło” jest ową „tajemnicą” pozostałych form świadomości, takich jak prawo, religia, sztuka czy filozofia, jest ich „ziemską podstawą”. Jednakże Marksowska krytyka nie tylko ujawnia, że za ekonomicznymi faktami i kategoriami kryją się społeczne stosunki, ale pokazuje ona także, że te stosunki „określają w sposób pierwotny i konstytutywny samą formę uspołecznienia”¹⁵. Podstawą tych stosunków, i o tyle właśnie ontologiczną podstawą społecznego bytu, jest proces pracy. To właśnie międzypodmiotowy proces pracy jest tym pierwotnym gruntem, na którym dopiero wyrastają wszelkie pozostałe stosunki społeczne, produkcja i technologia jako siły wytwórcze, a w końcu również ideologiczne formy „nadbudowy”. Tym samym też pojęcie pracy staje się u Marksa centralną kategorią filozoficzną. Opierająca się na tej kategorii filozofia przestaje być już filozofią w tradycyjnym, epistemiczno-ontycznym sensie, a przekształca się w dialektycznie-krytyczną teorię społeczeństwa kapitalistycznego jako całościowego systemu opartego na skrajnie antagonistycznej – „klasowej” – formie uspołecznienia.

Siemek zwraca uwagę, że wraz z odkryciem procesu pracy jako podstawowej kategorii ontologicznej konstytuuje się zupełnie nowy obszar rzeczywistości, którą można nazwać „uspołecznieniem”, i który nie daje się ująć w kategoriach dotychczasowej, „tradycyjnej” filozofii. Realność ta „wymyka się wszelkim opozycjom i pojęciom tradycyjnej filozofii, takim jak Człowiek i Przyroda, Podmiot i Przedmiot, Duch i Materia czy Myślenie i Byt”¹⁶. W perspektywie tej nowej kategorii i związanej z nią nowej rzeczywistości przedmiotowej wszelkie powyższe pojęcia tracą co prawda swoje dotychczasowe wyróżnione miejsce w przestrzeni tradycyjnego dyskursu filozoficznego, lecz przecież nie ulegają pełnej destrukcji. Okazuje się bowiem, że wszelkie te różnice i dychotomie jako znaczące formy ludzkiego świata zyskują swe znaczenie i sens – swą „realność” – dopiero na gruncie „pierwotnej jedności społecznego procesu pracy”¹⁷. Kategorie takie jak Człowiek i Przyroda, Podmiot i Przedmiot, Myślenie i Byt itp. nie tylko są wynikiem uspołecznienia jako prawdziwie ontologicznej podstawy ludzkiego świata, ale sama ich dychotomia i zróżnicowanie są wtórnym wytworem tej społecznej totalności.

¹⁴ Tamże, s. 124.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 130.

¹⁷ Tamże.

Można powiedzieć, że byt społeczny zajmuje miejsce dawnej „substancji”. Nie jest to jednak najlepsze porównanie. Siemek zwraca uwagę, że ta nowa „substancja” jest „bytem” bardzo specyficznym, w rzeczywistości bowiem nie jest on żadną nieruchomą, metafizyczną „substancją”, lecz procesem. „Jego realność i istnienie nie są nigdy dane, lecz zawsze stają się, zawsze są jeszcze-nie-gotowe”¹⁸, będąc w swej istocie absolutnie otwartymi i rozwijając się w czasie. Byt społeczny jest więc procesem historycznym; historyczność jest formą, w której bytuje.

Zarazem jednak ta forma jest materialistyczna, ponieważ rodzące się w procesie pracy społeczeństwo wytwarzane jest bezpośrednio wraz z materialnymi podstawami ludzkiego życia, jego „zewnętrznym”, empirycznym światem. Sama praca jako taka nie jest tylko zmysłową działalnością człowieka, polegającą na przekształcaniu i wytwarzaniu swojego „przyrodniczego” otoczenia w celu zdobycia pożywienia, dachu nad głową, czy po prostu przetrwania. Praca jest już u swych podstaw działalnością społeczną i uspołeczniającą, lub inaczej mówiąc – intersubiektywną. Człowiek, wytwarzając przedmiotowość materialną, zarazem nieświadomie konstruuje system społecznych stosunków międzyludzkich, które pierwotnie określają i warunkują cały proces produkcji. Siemek pisze, że „te właśnie stosunki, dla samych zawiązujących je ludzi nieprzejrzyste i niepoddające się kontroli (...), lecz raczej nad nimi właśnie panujące – rozstrzygają o całokształcie pozostałych stosunków funkcjonujących w danej zbiorowości, określają właściwą dla niej formę uspołeczniania”¹⁹. I to właśnie stosunki międzyludzkie zawiązywane w procesie pracy i ten proces podtrzymujące i rozwijające, nazwane zostały przez Marksa „stosunkami produkcji”, podczas gdy materialno-techniczny aspekt pracy przekształcającej zewnętrzną przyrodę określił on jako „siły wytwórcze”. Oba te pojęcia składają się z kolei na to, co znamy pod mianem społeczno-ekonomicznej „bazy”, którą należy rozumieć jako właściwy dla danej formacji społecznej sposób produkcji.

Siemek uważa, że w ramach tak dwuaspektowo rozumianej bazy Marks przyznał priorytet stosunkom produkcji. To właśnie te stosunki, wynikające z procesu pracy, a przede wszystkim określające własność środków produkcji, „tworzą ową pierwotną, niezależną od świadomości i woli jednostek formę ich uspołecznienia, w którą każdorazowo już wpisuje się również sama praca bezpośrednio produkcyjna w jej aspekcie materialno technicznym (siły wytwórcze)”²⁰. Przy czym stosunki te same w sobie nie są stosunkami ekonomicznymi, lecz – jak podkreśla Siemek – „mają charakter czysto społeczny,

¹⁸ Tamże, s. 131.

¹⁹ Tamże, s. 132.

²⁰ Tamże.

a nawet polityczny”²¹, wynikają bowiem z pierwotnie przemocowego w swych źródłach podziału pracy. W tym sensie „stosunki produkcji” wyznaczają rozkład antagonizmu wewnątrzspołecznego ustalającego formy dominacji i podległości, będącego w istocie klasowym konfliktem przeciwstawnych interesów ekonomicznych. Tym samym konflikt klasowy jest już „ontologicznie” wpisany w proces pracy, a co za tym idzie – w proces uspołecznienia. Oznacza to też, jak pisze Siemek, że u Marksa już od początku mamy do czynienia z „nierozłączną jednością momentu ekonomicznego i politycznego w społecznym procesie pracy”, co z kolei „implikuje także całą problematykę przemocy w życiu społecznym i historii”²². Tak też, zdaniem Siemka, należy pojmować „bazę” – nie jako sferę ekonomiczno-technologiczną (która jest sprowadzana wyłącznie do „sił wytwórczych”), ale jako pierwotnie ontologiczną sferę jedności stosunku ekonomicznego i politycznego.

3

Przyjrzyjmy się teraz bliżej problematyce świadomości klasowej, którą ortodoksyjny marksizm (a za nim także i antymarksizm) pojmował w epifenomenalnych i dychotomicznych kategoriach niedialektycznej epistemiki.

Ludzka świadomość i doświadczenie organizują różnorakie kategorie i stosunki ekonomiczne, są one „formami bytu, określeniami egzystencji”²³. Ludzie sami ich nie wytwarzają, lecz zostają im poddani, biernie je przyjmując, bo uważają je za coś naturalnego, stałego i obiektywnego, niczym przedmioty podległe prawom przyrody. To właśnie nazwał Lukács urzeczowieniem – sprawia ono, że własne stosunki międzyludzkie jawią się ludziom jako konieczne stosunki między rzeczami. Świadomość urzeczowiona dokładnie odzwierciedla fetyszyzm towarowy i przenosi go na wszystkie sfery życia społecznego, tak że ludzie, podobnie jak rzeczy w postaci towarów, zostają poddani homogenizującej racjonalizacji, która „wszystkie zjawiska społeczne kwantyfikuje i zrównuje w jednorodnym medium ich ekwiwalencji i wymienności”²⁴. Tak pojęte urzeczowienie jest istotą „świadomości fałszywej”, ukrywającej prawdę o konkretnej treści jakościowej tych zjawisk: że mianowicie te stosunki i kategorie mają u swych podstaw charakter czysto społeczny i historyczny, że są one w swej istocie wynikiem irracjonalnej i pierwotnej przemocy, wyzysku i zniewolenia, uformowanych w drodze pierwotnej akumulacji kapitału i wytworzonego na tym gruncie podziału pracy.

²¹ Tamże, s. 133.

²² Tamże.

²³ M.J. Siemek, *Lukács...*, dz. cyt., s. 237.

²⁴ Tamże, s. 240.

Zjawisko urzeczowienia i związane z tym proces powszechnej racjonalizacji stosunków społecznych opierają się na oddzieleniu wytwórcy od środków produkcji przy jednoczesnym zerwaniu jedności między produktem jako towarem a jego wartością użytkową. Rozbiciu ulega więc i sam proces pracy, i produkt. Efektem tego jest traktowanie relacji międzyludzkich jak relacji między towarami, jak zbioru pewnych cech o wartości wymiennej. Jednostki ludzkie, choć formalnie według prawa równe, właśnie w tej równości są jednakowo zastępowalne i wymienne. Pociąga to za sobą zerwanie dotychczasowych więzi społecznych, prowadzące do pogłębiania się atomizacji społeczeństwa na indywidualne podmioty, które wchodzi między sobą w stosunki charakterystyczne dla wymiany towarowej

Jednak bez biernej zgody ludzi społeczno-ekonomiczna rzeczywistość kapitalizmu nie mogłaby w ogóle funkcjonować. Pisze Siemek:

Ekonomiczna forma uspołecznienia, właśnie dlatego, że usuwa ze stosunków międzyludzkich bezpośrednią przemoc (...) wytwarza ową swoiście społeczną przestrzeń racjonalności, której podstawą jest podmiotowy *consensus* ludzi. (...) Rzeczywiste panowanie społeczne towaru, pieniądza i kapitału – a więc także klasowe panowanie ich posiadaczy – zakłada taki *consensus* świadomych podmiotów i czerpie z niego swą jedyną legitymizację²⁵.

Tak więc jednym z podstawowych warunków możliwości funkcjonowania systemu kapitalistycznego jest stan całkowitego i bezwarunkowego urzeczowienia wszystkich „duchowych, racjonalizujących i podmiototwórczych struktur społecznej świadomości”, które jako „naturalne” i „uniwersalne” uzyskują tym samym ogólną akceptację klas wyzyskiwanych²⁶. Uformowana w taki sposób świadomość społeczna to nic innego, jak ideologia, czyli świadomość fałszywa – zostaje ona bowiem uwikłana w antagonizm między kapitałem a pracą najemną po stronie tego pierwszego, stając się zarazem „myślami klasy panującej”, myślami, które także klasa wyzyskiwana biernie – choć błędnie – przyjmuje jako własne.

Do opisu koncepcji urzeczowienia wprowadza Siemek Lukácsowską kategorię świadomości adekwatnej (albo potencjalnej). Jest to, mówiąc w skrócie, hipotetyczny maksymalny poziom samowiedzy, jaki o sobie samej i o swoim miejscu w całokształcie stosunków produkcji może mieć dana klasa, albo inaczej, jest to po prostu transcendentalna możliwość widzenia całości. Podmiotami epistemologicznymi, które taką samowiedzę mogą osiągnąć, nie są poszczególne indywidua ani jakieś przypadkowe grupy, tylko klasy społeczne, będące w istocie kolektywami składającymi się z jednostek dzielących wspólną pozycję w procesie produkcji. Jednak taką klasą-podmio-

²⁵ Tamże, s. 238.

²⁶ Tamże, s. 240.

tem z prawdziwego zdarzenia może być tylko klasa stanowiąca jednocześnie podmiot kolektywnego działania, czyli „klasa dla siebie”. Jedynie działania takiej klasy jako aktywnej całości są historycznie znaczące i tylko jej „obiektywnie możliwa świadomość zdolna jest poznać rzeczywiste znaczenie historyczne tych działań”²⁷.

W kapitalizmie liczą się tylko dwie klasy „prawdziwie historyczne”: burżuazja i proletariat. Swoją wyróżniony status polityczny i epistemologiczny zawdzięczają temu, że zajmują skrajne pozycje w strukturze procesu produkcji i to właśnie ich wynikające z tego przeciwstawne interesy konstytuują główny – można powiedzieć „ontologiczny” – konflikt w łonie totalności społecznej. Zatem tylko one dwie mogą osiągnąć punkt widzenia tej całości i dlatego są w stanie zorganizować ową całość zgodnie ze swym ekonomiczno-klasowym interesem.

Zarazem jednak ich możliwości epistemologicznego samopoznania nie są jednakowe. Burżuazja, jako klasa już panująca nad całokształtem procesu produkcji, jest wprawdzie „klasą dla siebie”, ale, jak pisze Siemek, „tylko w swym faktycznym działaniu, tylko w obiektywnym procesie produkcji i reprodukcji kapitału”²⁸. Istota świadomości burżuazyjnej polega bowiem na tym, że to właśnie w jej interesie działają istniejące stosunki produkcji, ona jest właścicielką sił wytwórczych i właśnie jej i tylko jej służy mistyfikacyjna logika urzeczowionej świadomości fałszywej, którą niejako nieświadomie, bo z konieczności reprodukowana struktury kapitalizmu, narzuca ona całemu społeczeństwu. Porzucenie przez nią jej ideologii równałoby się podcięciu własnych skrzydeł, oznaczałoby rezygnację z uprzywilejowanej pozycji klasowej, a więc i rezygnację z rzeczywistego panowania, które sprawuje za pomocą „panowania myśli”, podtrzymującego społeczny konsens. Świadomość interesu klasowego burżuazji ucieleśnia się jako niezbędna jedynie w działaniach poszczególnych kapitalistów w ich indywidualności (Marks nazywał to skalą indywidualnego kapitalisty). Siemek konkluduje:

Świadomość klasowa burżuazji ma więc charakter na wskroś ideologiczny w Marksowskim sensie słowa: jest z natury swej świadomością fałszywą. Myślenie i obiektywny byt, poznanie i działanie, samowiedza i prawda nieuchronnie kolidują tu ze sobą – i nie przypadkowo, lecz z konieczności²⁹.

Ostatecznie więc tylko proletariat jest tą jedyną w gruncie rzeczy klasą, która dzięki uświadomieniu sobie własnej pozycji w strukturze globalnej pro-

²⁷ M.J. Siemek, *Dialektyczna epistemologia Lukácsa*, w: tenże, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, dz. cyt., s. 167.

²⁸ Tamże, s. 169.

²⁹ Tamże, s. 170.

dukcji jest zarazem w stanie tę strukturę ogarnąć w jej totalności i tym samym znieść. Pisze Siemek, podążając za Lukácsem:

Rzecz w tym, że klasa najemnych robotników jest tą klasą społeczeństwa kapitalistycznego, w której społecznym bycie skupia się całokształt społecznie nieuświadomionych – gdyż przesłanianych przez ideologiczne struktury urzeczowienia – warunków możliwości tego społeczeństwa, a więc jego rzeczywista totalność³⁰.

Inaczej mówiąc, w proletariacie skupia się całość kapitalistycznej racjonalizacji i uspołecznienia, jest on obiektywnym produktem i przejawem tej nowoczesnej struktury społecznej – i zarazem jedynym, bowiem proletariat to jedyna klasa zrodzona przez kapitalizm. Sam byt tej klasy, jej istnienie, jest dowodem głównej sprzeczności kapitalizmu, która dogłębnie uspołecznia, zrywając dotychczasowe, quasi-naturalne więzi międzyludzkie, a zarazem je uprzedmiotawia, czyli w gruncie rzeczy sprowadza pracowników najemnych do roli towaru.

Bronią proletariatu – i zarazem warunkiem możliwości rewolucyjnej zmiany w społecznej totalności – jest przede wszystkim jego własna samoświadomość, będąca świadomością swojego podległego miejsca w strukturze produkcji. Samoświadomość jest tu rozumiana jako samopoznanie, polegające na nieustannej krytyce i odkrywaniu prawdziwych źródeł dominującego dyskursu reprodukującego zreifikowane stosunki międzyludzkie i przez to legitymizującego burżuazyjne „panowanie myśli”. Jednakże owo samopoznanie nie jest po prostu dane – w punkcie wyjścia proletariat jest tylko „klasą w sobie”, masą indywidualów połączonych abstrakcyjną wspólnotą miejsca w gospodarce rynkowej, o czym indywiduala te nie zdają sobie sprawy. Samoświadomość trzeba dopiero zdobyć – jest to w istocie proces. Siemek pisze, dając asumpt do określenia, jak takie zdobywanie świadomości może wyglądać:

Potencjalna podmiotowość proletariatu jako wspólnota podmiotowości całego społeczeństwa musi być dopiero tworzona, a nawet zdobywana, i to właśnie w wysiłku „uświadamiania”: w politycznej walce o swobody obywatelskie, o równouprawnienie i społeczną sprawiedliwość; w samokształceniu i samoorganizacji do skutecznej obrony własnych interesów oraz interesów innych zniewolonych klas, grup, narodów; w samowychowaniu do solidarności i wspólnoty³¹.

Przy czym wynik tej działalności, tego procesu, jest zawsze niepewny, „gdyż żadne automatyzmy «koniecznych praw rozwoju» nie gwarantują jego powodzenia”.

³⁰ M.J. Siemek, *Lukács...*, dz. cyt., s. 245.

³¹ Tamże, s. 246.

Jednak perspektywa zniesienia kapitalizmu nie jest równoznaczna z całkowitym jego obaleniem i zbudowaniem na jego gruzach od podstaw nowego, sprawiedliwego społeczeństwa komunistycznego. Bynajmniej, w społeczeństwie kapitalistycznym są już pierwsze przesłanki i zarazem podstawy komunizmu. Zwycięstwo proletariatu nad burżuazją może się bowiem dokonać tylko przez zwrócenie przeciw niej jej własnych ideowych wytworów, tu jeszcze czysto formalnych i abstrakcyjnych, ale będących częścią ogólnospołecznej (fałszywej) świadomości – wolności, równości i braterstwa (solidarności), czyli tych ideałów, które świeża jeszcze klasa kapitalistów „obiegała” wszystkim ludziom, gdy sama zdobywała władzę nad społeczeństwem, spychając w odmęt historyi rządy *ancien régime*'u.

Proletariat w swym uświadamianiu własnej kondycji społecznej przyswaja sobie te ideowe wytwory świadomości mieszczańskiej, uznaje je za własne i czyni z nich najsukcesywniejsze instrumenty swojej, ale także ogólnoludzkiej emancypacji³².

Emancypacja ma w swej istocie jedynie zmaterializować te wytwory, dopełniając za ledwie formalne ich egzystowanie w przestrzeni społeczeństwa burżuazyjnego, oraz je uspołecnić, czyli równo rozdystrybuować pomiędzy wszystkich członków społeczeństwa. To samo odnosi się też do ekonomii, w ramach której rewolucja ma tylko wyemancypować, tj. także uspołecnić, potężne, ale pozostające w prywatnym władaniu nielicznych środki produkcji rozwinięte na gruncie już uspołecznionego procesu pracy. Tak też więc można zakończyć: samouświadomienie własnego miejsca klasy podporządkowanej w strukturach i stosunkach społecznego bytu jest koniecznym warunkiem możliwości twórczego zniesienia (w Hegłowskim rozumieniu *Aufheben*) dotychczasowej totalności ludzkiego świata. Samopoznanie proletariatu jako kategorii epistemologicznej stanowi początek tego procesu.

Istotą teoretycznych poszukiwań Marka Siemka był wysiłek odnajdywania i wyodrębniania z dziejów myśli pewnej idei. Być może nawet zresztą nie jednej, ale wielu blisko ze sobą powiązanych idei, tworzących wewnątrznie spójny zbiór koncepcji i kategorii. Może nie tyle też nawet zbiór (pojęcie „zbioru”, powiedziałby Siemek, nazbyt kojarzy się z filozofią typu epistemicznego), ile całość. Każde z wyodrębnionych z tego zbioru pojęć-kluczy, których używa omawiany tu autor, może w danym czasie i danej perspektywie wydawać się dominujące, ale nie zostanie ono w pełni zrozumiane, jeśli nie odniesie się

³² Tamże, s. 247.

wybranego pojęcia do pozostałych. W pewnych kontekstach niektóre z nich są właściwie równoznaczne, w innych zaś subtelnie się odróżniają, jednak zawsze zakresy ich znaczeń zbliżają się do siebie. Jakie to pojęcia? Oto najważniejsze z nich: transcendentalizm, dialektyka, epistemologia (nierozzerwalnie związana z ontologią), intersubiektywność, praktyka, historyczność, dialogiczność, komunikacja, uznanie. Wysiłek Siemka w jego tekstach traktujących o rozmaitych myślicielach i filozofach sprowadzał się tedy często do wynajdywania w autonomicznych dyskursach teoretycznych jednej z tych kategorii, choć znacznie częściej – kilku. Na przykład transcendentalizm (jeśli nie sprowadzać go jedynie do nazwy historycznie istniejącej filozofii Kanta, lecz do uniwersalnego pytania o warunki możliwości), jako stanowisko zrodzone w myśli Kanta i rozwinięte u Fichtego, ale kontynuowane na swój sposób przez Hegla, daje się zarazem odnaleźć w dziele Marksa, a także u wielu innych, późniejszych filozofów, jak na przykład Heidegger czy Husserl. Jednocześnie każdy z tych „transcendentalizmów” jest filozofią pracującą na epistemologicznym poziomie teorii, ale właśnie dlatego również na poziomie ontologicznym, bo na tym poziomie poznanie i przedmiot stanowią konstytutywną jedność. Taka sama jedność spaja teorię i praktykę – teoria staje się tu pewną sensotwórczą czynnością, już w swym przedświadomym istnieniu jest praktyką. Wszystkie te zabiegi można zaś określić jako konsekwentnie dialektyczne. Choć inna jest dialektyka Kanta i inna Marksa, dzieli ich bowiem stopień akcentowania historyczności i praktyki w ich filozofowaniu, to jednak są to wszystko pojęcia funkcjonujące na jednym poziomie rozumowania i ten poziom współorganizujące. Oczywiście może ktoś powiedzieć, że pojęcia te mają swoją wyraźną hierarchię, i to właśnie w twórczości Siemka; że praktyka, historyczność czy racjonalność nie muszą wcale występować w stanowiskach epistemologicznego poziomu teorii, czego nie da się powiedzieć o transcendentalizmie (nie istnieje transcendentalizm epistemiczny). Zgodzę się z tym. Nie zmienia to jednak mojego zdania o ich wzajemnej konceptualnej „bliskości”.

W takiej właśnie perspektywie, która podkreśla wagę ciągłości i pewnej „totalności” poglądów filozoficznych, należy postrzegać wspomniany na początku artykułu odwrót Siemka od Marksa i zwrócenie się do systemu Hegla jako „filozofii spełnionej nowoczesności”. Zmiana stosunku do Marksa i marksizmu zasadniczo nie zmieniła pracy najważniejszych pojęć i kategorii, choć oczywiście niektóre z nich ucierpiały, szczególnie pochodzące od Marksa i Lukácsa – najbardziej chyba pojęcie ideologii, jako wynikającej z powszechnego urzeczowienia „świadomości fałszywej”³³. Jednak nawet wtedy Marks pozostał

³³ Jeszcze w latach 80. Siemek używał pojęcia ideologii w rozumieniu „świadomości fałszywej”. Jednak w okresie „zwrotu Hegłowskiego” zaczyna je utożsamiać z wykorzystującym retorykę moralną „interesem symbolicznym”, będącym przejawem racjonalności monologicznej,

filozofem transcendentальnym, prezentującym namysł na epistemologicznym poziomie teorii, podobnie jak Hegel. Z drugiej strony kwestii „odwrotu” nie należy oczywiście postrzegać jako zmiany jedynie kosmetycznej. Zmiana była istotna, choć nie miała podłoża głęboko filozoficznego – nic bowiem zasadniczo na tej głębokości filozoficznej się nie zmieniło, nie było żadnego trzęsienia ziemi, w wyniku którego Siemek zacząłby doceniać teorie epistemiczne albo odkryłby w scjentyistycznym neopozytywizmie jakieś zapomniane i niezwykle cenne ogniwo lub chociaż podobieństwo rodzinne z dokonaniem klasycznej filozofii niemieckiej. Zmiana polegająca na odwróceniu od Marksa i rezygnacji z całościowej krytyki kapitalistycznego społeczeństwa na rzecz ugruntowania tego społeczeństwa w oparciu o pozytywną lekturę Hegla (interpretowanego w duchu współczesnego socjaldemokratyzmu) była zmianą polityczno-światopoglądową – i w żaden sposób nie wiązało się to z całościowym zaprzeczeniem wcześniejszej twórczości Marka Siemka. Pozostał on dialektykiem, tyle że w niedialektycznych czasach.

Streszczenie

Celem artykułu jest prezentacja wczesno-Siemkowskiej interpretacji Marksowskiego materializmu historycznego. Wedle Marka Siemka filozofia Marksa stanowi transcendentальną kontynuację i radykalizację projektu klasycznej filozofii niemieckiej. W swoim ujęciu Siemek podkreśla znaczenie ontologicznego prymatu stosunków społecznych panujących w „bazie” oraz skupia się na epistemologicznej krytyce świadomości urzeczowionej. Jedną z tez artykułu głosi, że późno-Siemkowski odwrót od Marksa w stronę Hegla nie opierał się na głęboko filozoficznej podstawie, lecz że był to raczej wynik zmiany w politycznej ocenie kapitalistycznego społeczeństwa obywatelskiego.

nastawionej na autorytatywne panowanie. Przeciwnością tego jest zorientowany komunikacyjnie (i dlatego racjonalny) „interes ekonomiczny”, który stanowi właściwą podstawę funkcjonowania nowoczesnego społeczeństwa obywatelskiego. To nowe rozumienie ideologii znalazło swój wyraz w kategorii „Wschodu” jako zakorzenionej w mentalności narodów Europy Wschodniej pierwiastka przednowoczesnego i antyświeceniowego. Wedle Siemka, to właśnie „Wschód” jest nośnikiem „interesu symbolicznego”, powodującego mentalne zacofanie kultury polskiej wobec racjonalnego i w pełni nowoczesnego „Zachodu”. Zob. M.J. Siemek, *O nowej Europie i Wschodzie w nas*, w: tenże, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, dz. cyt., s. 325.

