

Florian Nowicki

Marek Siemek a ideologia świata nowoczesnego

Słowa kluczowe: *M. Siemek, G.W.F. Hegel, K. Marks, kapitalizm, ideologia, nowoczesność*

1. Marksizm jako epistemologiczna krytyka burżuazyjnej ekonomii politycznej

Zacznijmy od rozszyfrowania – fundamentalnej dla filozoficznej refleksji Marka Siemka – triady: (bezpośrednia) episteme – metaepistemika – epistemologia. „Prosta”, „bezpośrednia” *episteme* jest wiedzą o rzeczy, „teorią ontycznie istniejącego przedmiotu”. *Metaepistemika* (teoria poznania) jest wiedzą o wiedzy, jako „oddzielonej od rzeczy części pola epistemicznego” („polem epistemicznym” nazywa Siemek przestrzeń obejmującą episteme i jej przedmiot), „teorią wiedzy w jej postaci ontycznej”. *Epistemologia* zaś – to zewnętrzna teoria całego pola epistemicznego. Przedmiotem tej ostatniej jest więc nie poznanie (jako część pola epistemicznego), lecz „*relacja* poznania i rzeczy”¹. „...Epistemologiczny poziom teorii jest poziomem pytań o strukturalną całość poziomu epistemicznego, wyznaczającą «byt» wiedzy”².

W optyce Siemka marksizm jest epistemologiczną krytyką epistemicznego pola społeczeństwa kapitalistycznego, czyli krytyką i teorią właściwych temu społeczeństwu form przedmiotowości (i podmiotowości). Marksizm – jako epistemologia – opisuje obszar epistemiczny (wytwarzany przez społeczeństwo

¹ M. Siemek, *Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne*, w: tenże, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Warszawa 1982, s. 65.

² Tamże, s. 66.

kapitalistyczne) „poniekąd od zewnątrz, wskazując tym samym jego pozaepistemiczne podstawy i przesłanki”³. Myślenie epistemologiczne jest myśleniem dialektycznym – dialektyka jest bowiem „historyczną ontologią swoiście *społecznych* mechanizmów uprzedmiotowienia i wytwarzanych przez nie form przedmiotowości”⁴, teorią dualizmu, „strukturalnego rozdzielenia na subiektywny świat podmiotu i na obiektywność, która przybiera formę gotowego, niezależnego Bytu”, właściwego „epistemicznemu horyzontowi urzeczowionej świadomości kontemplatywnej”⁵. Jest ona krytyką panujących form świadomości, „a przez to także poznaniem rzeczywistej istoty (...) ukrywających się za nimi form przedmiotowości”⁶.

Krytyka właściwych społeczeństwu kapitalistycznemu form przedmiotowości i podmiotowości jest oczywiście krytyką jego ideologii „w klasycznie Marksowskim sensie”. O istocie całego (tak młodo-, jak i staro-) Marksowskiego przedsięwzięcia teoretycznego stanowi, według Siemka, właśnie idea krytyki ideologii. Krytyka ta kieruje się ku różnym obiektom. „Jej przedmiotem stają się kolejno religia, filozofia, prawo, polityka, moralność itp. Słowem, rozmaite formy świadomości”⁷. Dopiero jednak dzięki uczynieniu przedmiotem krytyki „ekonomii politycznej jako nauki” „młodomarksowska krytyka ideologii przekształca się w Marksowską teorię materializmu historycznego”, albowiem „właśnie w ekonomii ukryte jest to, co młody Marks (...) nazywał «ziemską podstawą» tych form świadomości, ich «istotą», ich «tajemnicą». A jest nią nic innego jak czysto społeczny charakter bytu, który tkwi u ich podstawy”⁸.

Ekonomia polityczna „widziała towar jako swój jedyny przedmiot – i właśnie dlatego nie mogła widzieć fetyszyzmu towarowego jako warunku możliwości tego przedmiotu. Ten ostatni bowiem był samym jej polem widzenia”. Marksowska krytyka jest tymczasem „widzeniem tego widzenia”, jej „przedmiotem jest samo to pole świadomości, a więc właśnie fetyszyzm towarowy jako całościowa forma świadomego widzenia siebie przez pewien historycznie ukształtowany typ stosunków społecznych, jako konieczna forma jego samowiedzy”⁹. Marksowska krytyka ujawnia, iż „u podstaw formy towarowej” leżą „czysto *społeczne* stosunki, zawiązywane przez ludzi w procesie produkcji

³ Por. M. Siemek, *Dialektyczna epistemologia Lukácsa*, w: tenże, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, dz. cyt., s. 143.

⁴ M. Siemek, *Hegel i problemy filozoficznej samowiedzy marksizmu*, w: tenże, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, dz. cyt., s. 233.

⁵ M. Siemek, *Dialektyczna epistemologia Lukácsa*, dz. cyt., s. 156.

⁶ Tamże, s. 159.

⁷ M. Siemek, *Materializm historyczny jako filozofia marksizmu*, w: tenże, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, dz. cyt., s. 109.

⁸ Tamże, s. 124.

⁹ Tamże, s. 118.

i podziału dóbr materialnych”¹⁰ – o tyle też Marksowska epistemologia okazuje się nie jakąś ulepszoną wersją ekonomii politycznej, ale *filozofią społeczną*: materializm historyczny, głosząc, iż „to, co społeczne” nie jest wytworem „tego, co ekonomiczne”, lecz „jego *istotą*”¹¹, nie jest teorią „wyjaśniającą całość życia społecznego czynnikiem ekonomicznym. Wręcz przeciwnie, jest to teoria, która ujawnia i bada czysto społeczny charakter wszelkiej rzeczywistości ekonomicznej, a więc ekonomię sprowadza do jej pierwotnej, społeczno-klasowej treści. W tym właśnie sensie jest to teoria *filozoficzna*. Jednakże w ramach marksizmu nie ma ona statusu samej tylko filozofii społecznej, która dawałaby się odróżnić od marksistowskiej filozofii w ogóle, lecz sama jest jedyną i właściwą *filozofią* Marksa”¹².

Filozofia Marksa jest więc zarówno *krytyką* ekonomii (a nie ekonomią), w tym sensie, iż ujmuje kategorie ekonomiczne *epistemologicznie*, jako urzeczowiony wyraz stosunków społecznych, jak i krytyką *ekonomii*, albowiem „właśnie ekonomiczną formę uprzedmiotowienia stosunków społecznych uznaje za konstytutywną dla całości tych stosunków...”¹³.

Przesłanką utożsamienia materializmu historycznego (jako epistemologii) z Marksowską krytyką ekonomii politycznej jest teza, iż to właśnie fetyszyzm towarowy stanowi ostateczną i jedyną „bazę” ideologii społeczeństwa kapitalistycznego, a burżuazyjna ekonomia polityczna – najbardziej adekwatne owej ideologii przedstawienie. Tezę tę głosi Siemek (w imieniu Marksa) *explicite*, określając fetyszyzm towarowy jako „społeczną podstawę, z której wyrasta cała urzeczowiona świadomość ludzi”. „Burżuazyjna ekonomia polityczna, która reprezentuje to właśnie fetyszystyczne urzeczowienie świadomości w jego czystej, bo teoretyczno-naukowej postaci, jest więc (...) właśnie *ideologią* w klasycznie Marksowskim sensie. Jej podstawowa funkcja polega bowiem nie na ujawnianiu, lecz właśnie na przesłanianiu rzeczywistej istoty badanych przez nią zjawisk”. Burżuazyjna ekonomia polityczna stanowi – twierdzi Siemek – „szczytowy punkt świadomości urzeczowionej, tj. samoświadomości społeczeństwa, które produkuje i wymienia towary”¹⁴. „Fetyszyzm towarowy (...) stanowi pierwotne źródło wszystkich form urzeczowienia świadomości”¹⁵. „...W ekonomii politycznej krytyka rozpoznaje i obnaża (...) pierwotne źródło i niejako ogniskowy punkt wszelkich innych form świadomości ideologicznej w ogóle”¹⁶.

¹⁰ Tamże, s. 115.

¹¹ Tamże, s. 134.

¹² Tamże, s. 135–136.

¹³ Tamże, s. 136.

¹⁴ Tamże, s. 117.

¹⁵ Tamże, s. 116.

¹⁶ Tamże, s. 124.

Krytyka ekonomii politycznej, rozpoznająca w fetyszyzmie towarowym „pierwotne źródło” ideologii społeczeństwa kapitalistycznego, jest w ujęciu Siemka kluczem do anatomii całej nadbudowy (tegoż społeczeństwa). Całokształt życia publicznego w kapitalistycznym społeczeństwie obywatelskim staje się – twierdzi Siemek, streszczając koncepcję Lukácsa – „wierną kopią struktury towaru i praw kapitalistycznego rynku”. „Postępująca reifikacja w społeczno-ekonomicznej bazie ma więc swój dokładny odpowiednik w urzeczowionych strukturach nadbudowy”¹⁷.

Marek Siemek podziela diagnozę Lukácsa, że fetyszystyczny charakter formy towarowej określa całość życia społecznego, a „sama struktura gospodarki towarowo-kapitalistycznej określa kształt społecznej świadomości w jej rozmaitych sferach”. „Począwszy od najniższych szczebli nadbudowy – od funkcjonowania państwa, prawa, administracji – występują tu te same procesy co w urzeczowionej bazie. Konkretnie, doraźnie empiryczne treści stosunków międzyludzkich, typowe dla formacji przedkapitalistycznych, wypierane są przez abstrakcyjne, sformalizowane relacje i więzi polityczno-prawne. Racjonalizacja i kwantyfikacja obejmuje stopniowo całokształt życia społecznego”¹⁸.

Czy trafna jest jednakże teza, że krytyka ekonomii politycznej (z teorią fetyszyzmu towarowego) stanowi jedyny i wystarczający klucz do anatomii burżuazyjnych form przedmiotowości i podmiotowości? Czy trafne jest określenie samoświadomości społeczeństwa kapitalistycznego jako „świadomości urzeczowionej”?

Wypada zwrócić uwagę na okoliczność, że koncepcja ta zupełnie po macoszemu traktuje całą problematykę politycznej samowiedzy społeczeństwa kapitalistycznego, a więc narrację o społeczeństwie nowoczesnym (czyli kapitalistycznym) jako wspólnocie politycznej urzeczywistniającej idee wolności i demokracji (i historii XX wieku jako arenie walki między „demokracją” i „totalitaryzmem”) – a jest to przecież główna narracja społeczeństwa kapitalistycznego na swój własny temat. Siemek wychodzi w swej analizie „nadbudowy” społeczeństwa kapitalistycznego z materialistycznego założenia, że „ekonomiczna forma uprzedmiotowienia stosunków społecznych” jest „konstytutywna dla całości tych stosunków”, odpowiadającego tezie o „bazowej” roli społecznego sposobu produkcji. Jednakże społeczeństwo kapitalistyczne postrzega samo siebie w sposób odwrócony, idealistyczny, a mianowicie jako polityczną wspólnotę wolnych obywateli, która suwerennie „wybiera” kapitalizm (*wolny* rynek) jako jedyny system ekonomiczny dający się pogodzić z jej wolnościowo-demokratycznymi imponderabiliami. Narracją główną, wiodącą

¹⁷ M. Siemek, *Dialektyczna epistemologia Lukácsa*, dz. cyt., s. 145.

¹⁸ Tamże, s. 145–146.

jest więc dyskurs o „demokracji” i politycznej wspólnocie *citoyens* jako rzeczywistości ontologicznie nadrzędnej względem (różnicującego jej uczestników) podziału na burżuazję i proletariuszy.

Siemek-marksista nie podejmuje w ogóle polemiki – ani epistemicznej, ani epistemologicznej – z tą wiodącą narracją społeczeństwa kapitalistycznego, natomiast Siemek-heglista, Siemek jako filozof nowoczesności, głoszący aktualność Hegłowskiej filozofii prawa, jest autorem konstrukcji teoretycznej, która narrację tę w istocie dekonstruuje, legitymizując jednakże (tyle że innymi środkami) tę samą (nowoczesną) całość społeczną. Rozwijana przez Siemka w latach 90. filozofia nowoczesności jest gorącą pochwałą „obywatelskiej formy uspołecznienia”¹⁹ i „zdecentrowanej totalności etycznej nowoczesnego świata, budowanej nie na micie harmonijnej jedni, lecz na różnicy, odgraniczeniu i dystansie”²⁰. Jeżeli bohaterem narracji wiodącej jest obywatel jako uczestnik demokratycznej wspólnoty politycznej, bohaterem filozofii nowoczesności Siemka jest raczej członek społeczeństwa obywatelskiego w ścisłym Hegłowskim znaczeniu tego terminu, czyli mieszczanin.

2. Filozofia nowoczesności

Filozofia społeczna Hegla jest, twierdzi Siemek, „nader aktualną, gdyż w gruncie rzeczy zupełnie adekwatną teorią *naszego* świata: świata późnej – bo spełniającej się – nowoczesności”²¹. Chodzi w szczególności o Hegłowską filozofię prawa. Siemek podziela opinię Siegfreda Blasche, iż „Hegłowska filozofia prawa jest teorią społeczeństwa obywatelskiego”²². Terminem „społeczeństwo obywatelskie” oznacza Hegel „pojęciowy model samej formy uspołecznienia pośredniego, konstytutywnej dla świata nowoczesności”²³.

Zatrzymajmy się zatem nad opozycją uspołecznienia *bezpośredniego* i *pośredniego*. Na gruncie uspołecznienia bezpośredniego, „miejsce i funkcja każdego pojedynczego członka jakiejś wspólnoty są już z góry i w całości określone *bezpośrednio* przez same tylko jego «przyrodzone» właściwości (takie jak płeć, wiek, fizyczna siła, uroda, zwłaszcza zaś pochodzenie, czyli relacje pokrewieństwa wyznaczające jego przynależność do rodu, kasty, klanu

¹⁹ M. Siemek, *Hegel i etos nowoczesności*, w: tenże, *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998, s. 127.

²⁰ Tamże, s. 129.

²¹ M. Siemek, *Przedmowa: Nowa obecność Hegla*, w: tenże, *Hegel i filozofia*, dz. cyt., s. 6.

²² M. Siemek, *Hegel i etos nowoczesności*, dz. cyt., s. 115.

²³ M. Siemek, *Wolność jako zasada świata nowoczesnego*, w: tenże, *Hegel i filozofia*, dz. cyt., s. 83.

czy rodziny)”²⁴. Z przejściem do świata nowoczesnego bezpośrednia, „naturalna” forma społecznienia ulega dezintegracji, „ustępując miejsca «sztucznym» stosunkom społecznienia *pośredniego*, w których związki ludzkiego życia zbiorowego są dopiero «składane» z wielorakich wzajemnych powiązań i oddziaływań *między* już wyodrębnionymi i usamodzielnionymi jednostkami. Dawne formy międzyludzkich więzi i zależności w ramach zamkniętych grup, oparte na relacji «swoich i obcych» oraz «bliskości i oddalenia», zostają wyparte i zastąpione przez otwartą strukturę zewnętrznych interakcji, jakie zachodzą między pojedynczymi uczestnikami świadomych i dobrowolnych zjednoczeń zawiązywanych dla osiągnięcia pewnego celu”²⁵. Struktury społecznienia bezpośredniego odwzorowują jakościowo zróżnicowaną przestrzeń fizyczną modelu arystotelesowsko-tomistycznego, „w której każde ciało ma swoje naturalne miejsce, a jego podstawowa funkcja, jego tożsamość sprowadza się do zajmowania tego naturalnego miejsca albo też dążenia, żeby to miejsce zająć”²⁶. Przestrzeń społecznienia pośredniego odpowiada tymczasem przestrzeni kartezjańskiej, która „nie jest jakościowo zróżnicowana, nie ma góry, dołu i absolutnego środka...”²⁷. Jest to przestrzeń dialogu, zakładającego – jako swój warunek możliwości – dystans między osobami, relację Ja–Pan: „Forma grzecznościowa, powszechnie obowiązująca w obyczajowości naszego nowoczesnego świata, jest językowym wyrazem dystansu między osobami, wytworzonego przez sieć społecznych («bezosobowych») zapośredniczeń. Otóż dystans ten również należy do samej struktury dialogu (...) i niepodobna go zredukować do intymnej bliskości bezpośredniego obcowania osób, z których każda jest dla tej drugiej jakimś niepowtarzalnym «Ty». Przestrzeń komunikacyjna dialogu wyrasta bowiem z formy społecznienia pośredniego, tj. opartego na nieodwracalnym już rozdziale subiektywno-jednostkowej prywatności ludzkich podmiotów oraz ich koniecznych uprzedmiotowień («wyobcowań») w sferze życia publicznego”²⁸. Istotą „ustrukturuwanej totalności nowoczesnej formy społecznienia” jest „rozcłonkowanie i zapośredniczenie, w wyraźnym przeciwieństwie do bezpośredniej jedności...”²⁹.

Ową „nowoczesną formę obywatelskiego społecznienia przez indywidualizację” przeciwstawia Siemek nie tylko wspólnotom rodowo-plemiennym i feudalnym, ale również etycznej totalności greckiej *polis*, nad którą nowoczesny

²⁴ M. Siemek, *Filozofia wobec wyzwań społecznej modernizacji*, w: tenże, *Hegel i filozofia*, dz. cyt., s. 132.

²⁵ M. Siemek, *Filozofia wobec wyzwań społecznej modernizacji*, dz. cyt., s. 132–133.

²⁶ M. Siemek, *Wykłady z filozofii nowoczesności*, Warszawa 2012, s. 219.

²⁷ Tamże, s. 237.

²⁸ Tamże, s. 533–534.

²⁹ M. Siemek, *Wolność jako zasada świata nowoczesnego*, dz. cyt., s. 82–83.

typ etycznej totalności góruje „pod każdym istotnym względem”³⁰. Swoisty charakter własnej etyczności społeczeństwa obywatelskiego – „w wyraźnym przeciwieństwie do dawnego etosu greckiej *polis* – polega na tym, że «totalność», która się w niej wytwarza, nie jest bezpośrednia i zamknięta, lecz zapośredniczona i zasadniczo otwarta. Etyczna substancja komunikacyjnej wspólnotowości powstaje tu nie *obok* i *pomimo* ograniczeń i odległości między jednostkami, lecz właśnie dzięki tym separacjom i dystansom, i za ich pośrednictwem”³¹. Inaczej niż u Greków, którzy nie znali „abstrakcyjnego prawa” państw nowożytnych, nowoczesne uspołecznienie obywatelskie przewiduje, że – jak twierdzi Hegel – „u żadnej jednostki ani świadomość, ani aktywność nie ma na celu całości (...); działa ona na rzecz całości, sama nie wiedząc jak (...). Jest to działalność podzielona, z której każdemu przypada jedynie kawałek; tak jak w fabryce nikt nie robi całości...”³². Słowa te stanowią świadectwo ostatecznego zerwania Hegla z mitem greckiego antyku. Dochodzi tu ono do głosu „w świadomości, że to właśnie dopiero owa podzielona i rozproszona działalność umożliwia racjonalną organizację i koordynację («jak w fabryce») ludzkiej podmiotowości i wolności – owszem, innej niż tamta grecka, bo też i nieskończenie ją przerastającej”³³. Narastający podział pracy, uzależniający każdego od wszystkich, idzie „w parze z pojęciową i praktyczno-normatywną *racjonalizacją* ludzkiego życia, która dochodzi do skutku właśnie dzięki temu, że jednostki przenoszą znaczne obszary i kompetencje swej podmiotowości na intersubiektywnie działające i obowiązujące, bo społecznie i politycznie zinstytucjonalizowane organy i procedury pośrednictwa, przedstawicielstwa i publicznej kontroli”³⁴.

Świat nowoczesny ma jednak również pewien wspólny mianownik ze światem greckiej *polis*, który w kontekście naszych rozważań, zmierzających ku uwypukleniu apologetycznych – w stosunku do nowoczesności – momentów koncepcji Siemka, zasługuje na szczególne podkreślenie. Chodzi mianowicie o – sygnalizowaną już – dialogiczność, „chytrość” jawnego dyskursu, wykluczającego bezpośrednio panowanie i przemoc, a zakładającego wzajemność uznania, wolność i równość (w przypadku Greków dialogiczna wolność i równość panuje jedynie wśród *polites*, charakteryzuje więc jedynie sferę polityki; ekonomia, a ściślej ojkonomia, pozostaje tymczasem sferą bezpośredniego panowania; co więcej, ta sfera, w której odbywa się dialog i „wymiana podmiotowości”, jest akurat wolna od rzeczywistej indywidualizacji: Grecy

³⁰ M. Siemek, *Hegel i etos nowoczesności*, dz. cyt., s. 111.

³¹ Tamże, s. 128.

³² G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Ś. Nowicki, t. II, Warszawa 1996, s. 274–275.

³³ M. Siemek, *Hegel i etos nowoczesności*, dz. cyt., s. 130.

³⁴ Tamże, s. 129.

różnią się między sobą jedynie jako *idiotes*, jako *polites* są zaś identyczni³⁵). „Prawdziwie «chytro» jest więc tylko jawny dyskurs rozumnego słowa, który obnaża ślepą i «niemą» przemoc w jej bezbronności wobec dobrych argumentów i słusznych racji. To jednak również znaczy: wobec racjonalnych reguł, norm i instytucji życia publicznego, które reprezentują «ogólność», tj. mogą zasadnie wysuwać roszczenia do ważności *powszechnej*»³⁶. „Tkanką” pośredniego uspołecznienia przez indywiduację, swoiście nowoczesnej więzi społecznej, jest „samorodna racjonalność i normatywność wzajemnego uznania wymuszana koniecznością współistnienia *odrębnych jednostek* motywowanych egoistycznie, ale *właśnie dlatego* zgodnie rezygnujących z przemocy...”³⁷. Normatywną substancją społecznej modernizacji, więzią scalającą „indywidualistyczne i pluralistyczne społeczeństwo nowoczesne”, na którą wskazuje zarówno Hegłowska figura „chytrości rozumu”, jak i Kantowska figura „aspołecznej towarzyskości”, jest, jak zapewnia Siemek, *zasada wzajemności*, która „jako transcendentálne *a priori* społecznego rozumu, «chyttrze» toruje sobie drogę poprzez chaotyczny gąszcz «aspołecznej towarzyskości»»³⁸. W Hegłowskim „prawie abstrakcyjnym”, wyrażającym istotę nowoczesnej etyczności, „ma swe reguły społeczna rozumność, tworząca się w komunikacyjnym dialogu. Jest to rozumność z gruntu nie «fundamentalna»: właśnie dlatego, że opiera się zawsze na intersubiektywnym po-rozumieniu, obejmuje sobą tylko to, co za każdym razem da się sensownie «wy-rozumieć», wynegocjować, wydobyć jako zasób rozumnych ustaleń wspólnych. Jest tylko – i aż – *prawomocną* i *praworządną* racjonalnością umowy, sprawiedliwej wymiany, wzajemności świadczeń i oczekiwań...”³⁹.

Opiewany tu świat nowoczesnego uspołecznienia pośredniego, świat komunikacyjnego dialogu, sprawiedliwej wymiany i wzajemności, jest, oczywiście, światem gospodarki rynkowej i wolnościowo-demokratycznego państwa praworządnego. Koncepcja Siemka jest więc krytyką komunizmu. Komunizm, po pierwsze, jawi się w jej świetle jako zagrożenie dla „międzypodmiotowej przestrzeni racjonalnego dyskursu”, po drugie, jest niepotrzebny, po trzecie – niemożliwy.

Zacznijmy od kwestii pierwszej. Siemek zarzuca marksizmowi „desubstancjalizację «polityki» w sferze teoretycznej”⁴⁰, co stanowi konsekwencję zastosowania przez Marksa (w *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa*)

³⁵ Por. M. Siemek, *Wykłady z filozofii nowoczesności*, dz. cyt., s. 281–282.

³⁶ M. Siemek, *Filozofia wobec wyzwań społecznej modernizacji*, dz. cyt., s. 160.

³⁷ Tamże, s. 161.

³⁸ Tamże, s. 167.

³⁹ M. Siemek, *Prawo etyczności i etyczność prawa*, w: tenże, *Hegel i filozofia*, dz. cyt., s. 107.

⁴⁰ M. Siemek, *Co Hegłowi jest winien marksizm*, w: tenże, *Hegel i filozofia*, dz. cyt., s. 16.

„Feuerbachowskiego schematu «odwrócenia» do Heglowskiej nauki o prawie, społeczeństwie i państwie”⁴¹. Marksowskiej krytyce Hegla przyświeca błędna teza o „wtórnym, epifenomenalnym charakterze wszelkich polityczno-prawnych form życia społecznego”⁴². Trwanie na tych Feuerbachowskich pozycjach prowadziło – w płaszczyźnie praktycznej – do „*subiektywizacji i instrumentalizacji* całego obszaru stosunków władzy i panowania”⁴³, „rozkładu samej *przedmiotowości społecznej*”, „międzypodmiotowej przestrzeni racjonalnego dyskursu”, ustępującej miejsca „na wskroś nie-rozumnej *przemocy*”⁴⁴. „Nasze krytyczne uwagi o marksistowskiej krytyce Hegla mogłyby więc nosić również inny tytuł, a mianowicie: Hegel jako krytyk komunizmu”⁴⁵.

Komunizm jest również niepotrzebny. Panowanie człowieka nad człowiekiem zostało już bowiem (w świecie nowoczesnym) zniesione – bez rewolucyjnej ingerencji w kapitalistyczne stosunki własności. Świat nowoczesnej podmiotowości i wolności jest w optyce Siemka światem bez panowania i zależności, a przeto – jak gdyby – szczęśliwym kresem historii: „W tej «samowiedzy ogólnej» świata nowoczesnego i jego nowej etyczności znajduje swój kres cała przednowoczesna dialektyka rozmaitych form panowania i służebnej zależności. Tym samym również wolność dopiero tutaj osiąga swą właściwą («zgodną z pojęciem») treść i sferę ważności”⁴⁶. Innymi słowy, marzenie Marksa i Engelsa o świecie wolnym od „rządzenia osobami”⁴⁷ urzeczywistnia się na naszych oczach, skoro świat nowoczesny (bez rewolucji w stosunkach produkcji) przekształca „pierwotną racjonalność przymusu”, „prawo panowania silniejszych” w „szczególny przymus racjonalności, gdzie «panują» wcale nie ludzie (...), lecz raczej racje i normy, prawa i instytucje...”⁴⁸.

Wreszcie, komunizm jest w ogóle niemożliwy, a to w tym sensie, iż nie jest możliwa synteza komunizmu z nowoczesną formą uspołecznienia pośredniego. Komunizm musiałby oznaczać katastrofalny regres do przednowoczesnego uspołecznienia bezpośredniego. Dlaczego jednak nowoczesny komunizm Marksowski miałby się w ogóle kłócić z zasadą uspołecznienia pośredniego (przez indywidualizację)? Otóż dlatego, mógłby odpowiedzieć Siemek, że nowoczesna forma uspołecznienia, ze wszystkimi jej walorami (rzeczywistą indywidualizacją, wolnością, równością, dialogicznością itd.) urzeczywistnia się nie pomimo gospodarki rynkowej (a więc nie pomimo założonych w niej

⁴¹ Tamże, s. 10.

⁴² Tamże, s. 11.

⁴³ Tamże, s. 16.

⁴⁴ Tamże, s. 17.

⁴⁵ Tamże, s. 18.

⁴⁶ M. Siemek, *Wolność jako zasada świata nowoczesnego*, dz. cyt., s. 81–82.

⁴⁷ Por. F. Engels, *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, w: MED, t. 19, s. 243.

⁴⁸ M. Siemek, *Wolność jako zasada świata nowoczesnego*, dz. cyt., s. 82.

konfliktów i nierówności), ale właśnie niejako na jej bazie. Jeżeli w świecie greckim sfera wolności, równości i dialogu była sferą polityki, radykalnie odgradzoną od ojkonomicznej sfery panowania bezpośredniego, o tyle świat nowoczesny urządzony jest tak „chyttrze”, że to właśnie generująca społeczne nierówności ekonomia – a więc społeczeństwo obywatelskie, które dopiero w Heglowskiej filozofii prawa zostaje „ostro i konsekwentnie” oddzielone od państwa – występuje jako „miejsce narodzin i zarazem nośna siła nowej zasady uspołecznienia”⁴⁹.

Socjalizacja przez indywidualizację jest więc fenomenem *strukturalnie ekonomicznym*⁵⁰. Intersubiektywna zasada „samowiedzy ogólnej” wkracza „w sferę społecznego procesu pracy i przenika ją swym uniwersalizującym roszczeniem do wzajemności, do symetrii i ekwiwalencji w międzyludzkiej wymianie”. W tym kontekście mówi Siemek o „racjonalizującej i emancypacyjnej funkcji” społecznego podziału pracy, który rozsadza racjonalność przymusu i stwarza „wolnościową przestrzeń czysto społecznych, bo ekonomicznych zapośredniczeń”. Rodząca się tu wolna praca najemna zakłada nie tylko osobistą wolność pracującego, ale także podmiotowo-dobrowolny, a więc „zawsze związany z wzajemnym uznaniem obu stron”, „charakter samego stosunku pracy jako opartego na umowie”⁵¹. Wszystkie te racjonalizujące i emancypacyjne instytucje zakładają, podkreślmy, nie tylko sam społeczny podział pracy (który w równym stopniu stanowiłby przecież fundament komunizmu), ale, ponadto, wolny rynek. Aktywność gospodarcza musi zostać „puszczona wolno”. „To właśnie *ta w rynkowej gospodarce ufundowana wolność ekonomiczna jednostki (...)* uzyskuje w «abstrakcyjnym prawie» swój adekwatny wyraz jako zasada równości wszystkich jednostek wobec prawa oraz sprawiedliwości w ekwiwalentnej wymianie ich wzajemnych świadczeń i oczekiwań, stając się *kamieniem węgielnym całej nowoczesnej wolności i podmiotowości człowieka*”⁵².

Właściwe gospodarce rynkowej sprzeczności interesów ekonomicznych nie są – na gruncie tej koncepcji – problemem ani zagrożeniem dla racjonalnej komunikacji, lecz przeciwnie, warunkiem możliwości komunikacyjnej przestrzeni życia publicznego. Swoistość interesu ekonomicznego, ujawniająca się właśnie w świecie nowoczesnym, „gdzie występuje on w już «uwolnionej» postaci najpotężniejszego czynnika socjalizacji”, polega bowiem na tym, iż podlegać on może uniwersalizacji jedynie „pośredniej, a więc zawsze względnej, warunkowej i ograniczonej”. Dążenia ekonomiczne wydane są „na niepewny los współdziału w społecznej *grze wzajemności*. Dlatego ich język jest na

⁴⁹ M. Siemek, *Hegel i etos nowoczesności*, dz. cyt., s. 113.

⁵⁰ Por. M. Siemek, *Wolność jako zasada świata nowoczesnego*, dz. cyt., s. 83–84.

⁵¹ Tamże, s. 84.

⁵² Tamże, s. 85 (wyróżnienie – F.N.).

wskroś *dialogowy*...”. Jeżeli interesy symboliczne mówią i działają na wskroś monologicznie, zmierzają „do tego, by to, co prywatne i partykularne, ukryć za tym, co uniwersalne”, interesy ekonomiczne, przeciwnie, „z koniecznością poddają się swoistemu *przymusowi porozumienia*, jaki powstaje ze zderzenia się wielu zasadniczo równouprawnionych partykularizmów i prywatności. Nie z «cnoty» więc (jak monologiczny), lecz zawsze z «konieczności» rodzi się i rozwija dialogiczny sposób myślenia i działania...”⁵³. Interes ekonomiczny „ze swą dialogową formą dyskursu i kodyfikacją jej reguł w «abstrakcyjnym prawie» okazuje się właściwym nosicielem i rzecznikiem komunikacyjnej przestrzeni *życia publicznego*...”⁵⁴.

W tej perspektywie, wspomniane „prawo abstrakcyjne” Hegla okazuje się „skodyfikowanym systemem własnej normatywności tych intersubiektywnych reguł społecznej gry, które jako powszechnie ważne stopniowo wytwarza *pierwotnie ekonomiczna dia-logika* nowoczesno-obywatelskiej formy uspołecznienia”⁵⁵. Na gruncie owej rynkowej „dia-logiki”, tudzież „prawodawczej *logiki* i *etyki* nowoczesnej gospodarki rynkowej”, zabezpieczenie prywatnej pomyślności wszystkich obywateli zapośredniczone jest „przez powszechną ważność publicznego ładu prawnego. Dlatego «wymiar sprawiedliwości» należy według Hegla – na równi z «czysto» ekonomicznym «systemem potrzeb» – do samej istoty «społeczeństwa obywatelskiego»”⁵⁶. Jawna i bezstronna władza sędownicza „wywiera na wszystkich członkach społeczeństwa obywatelskiego swoisty przymus racjonalności”, a „własny interes każdej jednostki może zostać przeforsowany – z zasady – tylko *za pośrednictwem* powszechnie przyjętych i akceptowanych *reguł gry*”⁵⁷.

3. Filozofia nowoczesności Siemka a wiodąca autonarracja społeczeństwa kapitalistycznego

Część pierwszą niniejszych rozważań zakończyliśmy konstatacją, iż Siemek-marksista nie podejmuje polemiki – ani epistemicznej, ani epistemologicznej – z demokratyczno-wolnościową autonarracją społeczeństwa kapitalistycznego, podczas gdy Siemek-heglista – co staraliśmy się wykazać w części drugiej – narrację tę gruntownie modyfikuje. Zwróćmy uwagę na okoliczność, iż obydwie przedstawione tu koncepcje Siemka mają charakter *ekonomistycz-*

⁵³ M. Siemek, *Prawo etyczności i etyczność prawa*, dz. cyt., s. 103.

⁵⁴ Tamże, s. 105.

⁵⁵ Tamże, s. 104 (wyróżnienie – F.N.).

⁵⁶ Tamże, s. 93.

⁵⁷ Tamże, s. 94.

ny. Siemek-marksista twierdzi, że to fetyszyzm towarowy stanowi pierwotne źródło wszystkich form urzeczowienia świadomości. Siemek-heglista z kolei, jakkolwiek (z pozycji Heglowskich, a więc jak gdyby idealistycznych) zarzuca Marksowi i marksizmowi „desubstancjalizację polityki”, wywodzi nowoczesną przestrzeń rozumnej, bezprzemocowej komunikacji nie z „demokratycznej polityki”, lecz właśnie z pierwotnie ekonomicznej „dia-logiki” społeczeństwa obywatelskiego. Siemek pozostaje więc materialistą również jako heglista.

Jak wynika z poczynionych wcześniej uwag, proponowana przez Siemka-marksistę epistemologiczna krytyka świadomości społeczeństwa kapitalistycznego jest krytyką niedokończoną. Czyni ona swym przedmiotem jedynie pierwotną ontologicznie składową panującej ideologii, obejmującą bezpośrednio rezultaty fetyszyzmu towarowego. Faktyczna ideologia społeczeństwa kapitalistycznego stanowi tymczasem rezultat syntezy fetyszyzmu towarowego oraz procesu w pewnym sensie odwrotnego, polegającego na wtórnym uspołecznieniu, czy wręcz uwspólnotowieniu świata urzeczowionego, a więc „odspołecznionego”, poprzez wskrzeszenie antycznego etosu polityczności i obywatelskości. Proces ten daje się wyjaśnić jako wewnątrzsystemowa reakcja na niefunkcjonalne (= obniżające „potencjał obronny” systemu) konsekwencje mechanizmu fetyszyzmu towarowego (niezagrożająca jednakże pozytywnym rezultatom fetyszyzmu towarowego w zakresie maskowania społecznych antagonizmów u samego ich źródła, tzn. w sferze ekonomicznej).

Filozofia nowoczesności Siemka-heglisty odpowiada, jak się zdaje, na tę samą, ogólną, „systemową” potrzebę wtórnego uspołecznienia świata urzeczowionego i zdeintegrowanego, jednakże odpowiedź Siemka sytuuje się w wyraźnej opozycji do wiodących strategii legitymizacyjnych społeczeństwa kapitalistycznego. W niniejszej części rozważań zastanowimy się nad sygnalizowaną tu różnicą pomiędzy wiodącymi strategiami legitymizacji kapitalistycznej całości społecznej, adresowanymi bezpośrednio do tzw. świadomości potocznej, a wybitnie filozoficzną, i do filozofów przede wszystkim adresowaną, legitymizacyjną konstrukcją Siemka.

Zacznijmy jednakże od rozróżnienia funkcjonalnych i niefunkcjonalnych rezultatów mechanizmu fetyszyzmu towarowego. Jak pisze Siemek-marksista, ideologiczny charakter burżuazyjnej ekonomii politycznej polegał w optyce Marksa nie tylko na tym, że „fetyszyzowała ona strukturę towarową jako taką, lecz także, i przede wszystkim, na tym, że również swoiście *kapitalistyczną* formę gospodarki (...) próbowała wyjaśniać tylko na gruncie tej struktury...” – przeto, na gruncie jej założeń, zjawisko kapitalistycznego zysku „jawi się (...) w swej niewinnej, bezpośrednio widocznej postaci: jako szczególny przypadek ekwiwalentnej wymiany towarów”⁵⁸. Ekonomia ta zapoznaje więc okolicz-

⁵⁸ M. Siemek, *Materializm historyczny jako filozofia marksizmu*, dz. cyt., s. 119.

ność, iż „kapitalizm jest systemem uspołecznienia skrajnie antagonistycznego ...”⁵⁹. Owo zapoznawanie antagonistycznej istoty kapitalistycznej formy uspołecznienia jest oczywiście funkcjonalnym rezultatem fetyszyzmu towarowego. Za rezultat niefunkcjonalny należy tymczasem uznać ogólną dehumanizację i dezaksjologizację *obrazu* świata społecznego, wraz z odpowiadającą jej dezintegracją podmiotu.

„Organiczna jedność ludzkiej osobowości – opisuje Siemek (za Lukácsem) krajobraz świata urzeczowionego – ulega rozszczepieniu na wielość niezależnych od siebie osób: rynkową, prawną, polityczną, prywatną itp. (...) Zreifikowanej przedmiotowości odpowiada urzeczowiona podmiotowość: człowiek jawi się sobie samemu jako nosiciel pewnego zbioru cech, które ma, posiada, tak jak rzeczy...”⁶⁰. W świecie urzeczowionym, społeczna *praxis* możliwa jest jedynie na „dwa – równie wyobcowane – sposoby: albo jako techniczno-instrumentalna działalność na zewnątrz (...), albo jako czysto wewnętrzna *pseudo-praxis* etyki...”⁶¹.

Gdyby kapitalizmowi „zależało” po prostu na politycznej bierności obywateli, ukazane wyżej zjawiska zachodzące po stronie podmiotowej miałyby niewątpliwie charakter ściśle funkcjonalny. Jednakże ta sama struktura, która wytwarza świadomość urzeczowioną, zakłada zarazem – uprzywilejowany epistemologicznie – rewolucyjny „punkt widzenia całości”, co rodzi zapotrzebowanie na alternatywną wizję całości, stanowiącą teoretyczno-aksjologiczną przesłankę praktycznego zaangażowania obywateli w obronę kapitalistycznego *status quo* (wykraczającego oczywiście poza – wytwarzaną przez fetyszyzm towarowy – dychotomię działalności praktyczno-instrumentalnej i *pseudo-praxis* etyki).

Wizja całości adresowana do świadomości potocznej może się istotnie różnić od adresowanej do filozofów.

Pierwsza ma charakter naiwny i idealistyczny. O ekonomii mówi się nadal (maskującym klasowe antagonizmy) językiem fetyszyzmu towarowego, a więc jako o rynkowym „świecie rzeczy”, wolnym od społecznych antagonizmów, tyle że cała ta „odspołeczniiona” sfera ekonomiczna ukazana zostaje jako ontologicznie wtórna względem (prawdziwie społecznej, bo wspólnotowej) sfery stosunków politycznych. Społeczeństwo kapitalistyczne rozpoznaje samo siebie jako *społeczeństwo* nie w obszarze ekonomii (jako zbiorowość uczestników gry rynkowej), ale w obszarze polityki (czy szerzej, w sferze tzw. życia publicznego), jako *demokratyczna wspólnota obywateli*. Społeczeństwo postrzega więc samo siebie w sposób idealistycznie odwrócony (czyli odwrot-

⁵⁹ Tamże, s. 122.

⁶⁰ M. Siemek, *Dialektyczna epistemologia Lukácsa*, dz. cyt., s. 146.

⁶¹ Tamże, s. 149.

nie, niż przewiduje Feuerbachowski schemat „odwrócenia”) – i właśnie to idealistyczne „odwrócenie” stanowi zasadniczy wynik owego drugiego procesu ideologicznego, który przeciwstawiliśmy wcześniej fetysyzmowi towarowemu, a który możemy określić mianem *fetysyzmu politycznego*. Nowej formie przedmiotowości – *obrazowi społeczeństwa*, jako demokratycznej wspólnoty obywatelskiej, i *historii*, jako arenie walki między obrońcami demokracji i jej wrogami – odpowiada nowa forma podmiotowości, zakładająca ponowną integrację osobowości (rozszczepionej przez fetysyzm towarowy). Nowym podmiotem jest właśnie *obywatel*, politycznie zaangażowany w obronę wolności i demokracji. Popieranie ustroju wielopartyjnej demokracji parlamentarnej, bez względu na jej osiągnięcia w dziedzinie społecznej, staje się moralną powinnością, z której wynika klarowny podział sił politycznych na siły dobra i zła. Nie istnieją żadne cele czy wartości (w rodzaju równości, sprawiedliwości społecznej czy społecznego „dobrostanu”), które mogłyby uzasadniać odejście od tego ustroju politycznego. Ideologia ta nie musi rozstrzygać dylematu, czy demokratyczna polityka jest sferą czynów autotelicznych, czy też jedynie (koniecznym) środkiem realizacji innego rodzaju wartości. W wersji proponowanej przez Marcina Króla, demokracja nie jest celem, a jedynie środkiem („zespołem technik”), jednakże jest ona jedynym środkiem zabezpieczającym wartość najwyższą, jaką stanowi wolność. „Wolność, jako najwyższa wartość społeczna, wartość do niczego nie redukowalna, wartość samoistna, jest zarazem najlepszym argumentem za demokracją”⁶². „A zatem nie argumenty techniczne, ekonomiczne i społeczne, nie racje obywatelskie, organizacyjne i egalitarystyczne, lecz wolność jako wartość stanowi jedyną odpowiedź niewątpliwą na pytanie: dlaczego demokracja?”⁶³. Na pierwszy rzut oka koncepcja ta nie legitymizuje kapitalizmu, a jedynie samą demokrację parlamentarną: „nie ma żadnego koniecznego związku między kapitalizmem a demokracją”⁶⁴. Faktycznie jednak kapitalizm otrzymuje tu solidne (aczkolwiek pośrednie) uprawnienie, ponieważ wszelka „mechaniczna realizacja równości nieuchronnie powoduje ograniczenie wolności”⁶⁵.

Pośrednia legitymizacja kapitalizmu stanowi rozwiązanie ściśle funkcjonalne, o ile przesuwając punkt ciężkości sporu ideologicznego z ekonomii (w której społeczne nierówności, pomimo działania fetysyzmu towarowego, przejawiają się w sposób najbardziej namacalny) w dziedzinę ustroju politycznego (w której każdy obywatel dysponuje jedną kartką wyborczą). Sytuacją optymalną – z punktu widzenia kapitalizmu – jest bowiem taka, w której klasa robotni-

⁶² M. Król, *Słownik demokracji*, Kraków 1989, s. 99.

⁶³ Tamże, s. 100.

⁶⁴ Tamże, s. 97.

⁶⁵ Tamże, s. 62.

cza skłonna jest sama przywrócić (obalony wcześniej) system kapitalistyczny, sądząc, iż celem nadrzędnym takiej operacji jest przywrócenie wolnościowo-demokratycznego ustroju politycznego (a nie kapitalistycznego ustroju ekonomicznego). A może tak sądzić jedynie wówczas, gdy podziela przesłankę głoszącą, że ustrój polityczny jest rzeczą ważniejszą niż ustrój ekonomiczny.

Filozoficzne odpowiedzi na filozoficzne krytyki kapitalizmu bywają rozmaite. Odpowiedź Siemka-heglisty nie jest ani idealistyczna, ani naiwna. Co więcej, jest ona w istocie dekonstrukcją mitu „polityczności”, bezlitosną (aczkolwiek zawołowaną) krytyką wszelkich prób ideologicznego uprawomocnienia społeczeństwa kapitalistycznego poprzez (otwarte bądź podskórne) wskrzeszenie etosu antycznej *polis*.

Zdaniem Siemka, ważnym osiągnięciem Hegla jest zrozumienie, że to właśnie usamodzielniający się system prywatnych potrzeb, interesów i roszczeń stanowi „siłę nośną” nowoczesnej zasady uspołecznienia⁶⁶. Nie należy ulegać złudzeniom, jakoby „etyczność” – przedstawiona w trzeciej części *Zasad filozofii prawa* – „była czymś innym niż własną etycznością społeczeństwa obywatelskiego”⁶⁷. Jak stąd wynika, nowoczesność nie może szukać oparcia w antycznym micie autotelicznej polityki, ani też nie powinna się bronić, chowając „społeczeństwo obywatelskie” za parawanem demokracji.

Strategia Siemka-heglisty polega na dowartościowaniu sfery ekonomicznej przez przypisanie jej swoistej – a dostrzegalnej jedynie ze stanowiska filozofa – rozumności. Jedynie ze stanowiska filozofa rozpoznać bowiem można dialogiczny charakter języka interesów ekonomicznych.

W świetle założeń, które przyjmuje Siemek-marksista, Siemek-heglista jest niewątpliwie ideologiem. Filozofia Siemka przenosi jednak spór o prawomocność i racjonalność ustroju nowoczesności na płaszczyznę, od której wstydliwie odwracają wzrok jego mainstreamowi rzecznicy, a mianowicie na płaszczyznę Heglowskiego społeczeństwa obywatelskiego. A jest to – dla tego sporu – płaszczyzna najwłaściwsza.

Streszczenie

Przedmiotem artykułu są dwie odrębne filozofie Marka Siemka, dotyczące nowoczesnej (kapitalistycznej) formy uspołecznienia. Pierwsza z nich, nawiązująca do Marksa, stanowi epistemologiczną krytykę ekonomii politycznej, druga, nawiązująca do Hegla, jest tymczasem (w mojej interpretacji) oryginalnym projektem przeformułowania panującej ideologii świata nowoczesnego.

⁶⁶ Por. M. Siemek, *Hegel i etos nowoczesności*, dz. cyt., s. 112–113.

⁶⁷ Tamże, s. 120.

Jako marksista, jest Siemek krytykiem kapitalistycznej formy społecznienia antagonistycznego, jako heglista – filozoficznym obrońcą nowoczesnej formy społecznienia pośredniego. Obydwie koncepcje stanowią interesujący punkt wyjścia do filozoficznych rozważań nad samoświadomością nowoczesnego społeczeństwa kapitalistycznego.