

Hegel a Marksowskie pojęcie ideologii¹

„Myśleć życie” – tak określił Hegel już na samym początku naczelne zadanie poznawcze swej filozofii. Czy to zwięzłe hasło programowe, któremu sam filozof pozostał do końca wierny, ma oznaczać, że *myślenie* jest jako takie wobec *życia* czymś innym, zewnętrznym i obcym? Najoczywiściej nie. Myślenie, jako poznawanie życia i prawdziwa o nim wiedza, jako jednostkowa i zbiorowa świadomość i samoświadomość ludzka, nie jest przecież dla Hegla jakimś tylko idealnym refleksem, który dołączałby się z zewnątrz do absolutnej rzeczywistości myślanego bytu, lecz stanowi integralną część samej tej rzeczywistości, jej zasadniczy sposób istnienia. Hegłowska filozofia już w samym punkcie wyjścia odrzuca błędne „wyobrażenia o poznaniu jako o pewnym narzędziu i pewnym *medium*”, które zakładają, że „absolut znajduje się *po jednej stronie*, a *poznanie*, samo dla siebie i różne od absolutu, znajduje się *po drugiej stronie*, i mimo to jest czymś rzeczywistym. Innymi słowy, że poznanie, chociaż znajdując się poza sferą absolutu, znajduje się oczywiście i poza sferą prawdy, mimo to jest prawdziwe”². Według Hegla jest wprost przeciwnie: poznające myślenie już z góry traci swój czysto epistemiczny pozór czegoś, co do „stojącego naprzeciw” i obojętnego bytu czy życia „podchodziłoby” z zewnątrz, bardziej lub mniej wiernie je ujmując i odzwierciedlając; raczej samo staje się ono właśnie jednym z istotnych określeń tego bytu, jedną z koniecznych *form* rzeczywistego *życia* – przynajmniej w obszarze Hegłowskiego „ducha”, czyli społeczno-historycznej rzeczywistości ludzkiego świata.

Z drugiej jednak strony Hegel także odkrył, że ta sensotwórcza aktywność poznającego myślenia nawet w swych bezpośrednio kognitywnych funkcjach wcale nie musi refleksyjnie rozpoznawać samej siebie *jako* takiej; przeciwnie, zwłaszcza w tych funkcjach właśnie *nie* jest ona uchwytna dla żadnej „podmiotowo” wyartykułowanej *świadomości*. Cały ruch poznawczego przyswajania „przedmiotu” – i to już na najniższym poziomie zmysłowego postrzegania i przedstawiania – jest wszak według Hegla „czymś, co zachodzi dla nas niejako za plecami świadomości”³, tak że to raczej sam „przedmiot” się tu porusza, zmieniając w trakcie swego bycia-poznanym również formę swej przedmiotowości. Ale to, że ów „przedmiot” w swej zasadniczej strukturze już jest pewnym kompleksem *uprzedmiotowionych form i określeń myślenia*, pozostaje dla bezpośredniej świadomości zawsze niewidoczne⁴. W ten sposób u Hegla poznające myślenie właśnie w tej mierze, w jakiej uzyskuje rangę obiektywnej zasady ontologicznej, ulega zarazem depersonalizacji i swoistemu „odpodmiotowieniu” (w sensie tej „podmiotowości” empiryczno-psychologicznej, jaką jest refleksyjna subiektywność jednostkowej świadomości ludzkiej). Staje się natomiast z jednej strony „obiektywnym” czy też „realnym” myśleniem Hegłowskiej *Logiki*, które mocą swego nieświadomego, lecz mimo to na wskroś pojęciowego i językowego „przedrozumienia” świata z góry wyznacza istotne formy zarówno możliwej w tym świecie przedmiotowości, jak też jej poznawczego przyswajania i opanowywania⁵. (Dlatego Hegłowska *Logika* jest z istoty swej *Onto-logiką*, którą zarazem trzeba rozumieć jako *Epistemo-logię* we właściwym sensie). Z drugiej zaś strony, i równocześnie, staje się ono społecznie zobiektywizowanym myśleniem przenikającym rozumną „etyczność” jako substancję ludzkiego świata – a więc tym „żyjącym” myśleniem, którego intersubiektywne formy racjonalności znajdują swe ucieleśnienie w społeczno-kulturalnych stosunkach i prawno-politycznych instytucjach nowoczesnego społeczeństwa. Także te historyczno-społeczne formy myślenia i świadomości należą więc do odpowiadających im całościowych form świata, czyli historycznie zmiennych ukształtowań ludzkiego społeczeństwa w jego rzeczywistym życiu. Z drugiej zaś strony pozostają one, właśnie jako formy *świadomości*, nieuchronnie w tyle za swoim *bytem*, czyli rzeczywistym

1 Źródło: „Przegląd filozoficzno-literacki”, nr 3-4 (12), 2005, ss. 229-243.

2 G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, t. I, Warszawa 1963, s. 95.

3 *Ibidem*, s. 109.

4 Por. *ibidem*, ss. 113-150.

5 Por. Hegel, *Nauka logiki*, przeł. A. Landman, t. I, Warszawa 1967, ss. 31-66.

procesem życiowym, którego nie mogą w całości ogarnąć ani do końca przeniknąć, ponieważ same są jego nieodłączną częścią – tak samo jak indywidualna świadomość i samowiedza pojedynczych podmiotów musi z reguły pozostawać w tyle za „ogólnie” ważnymi pojęciami i wartościami międzyludzkiej wspólnoty realizującej się w „duchu obiektywnym”. Własne zanurzenie w rzeczywistym życiu tworzy więc tu wszędzie owe nigdy nieuchwytnie „plecy” samej świadomości, które uniemożliwiają jej jasny i pełny wgląd we własną sytuację. Wskutek tego dla świadomości sam jej sposób istnienia staje się nieprzejrzysty: pomiędzy tym, co świadomość za każdym razem „widzi”, a tym, co ona sama przy tym „widzeniu” *robi*, a więc czym rzeczywiście *jest*, występuje nieusuwalny rozdział.

Tę wewnętrznie dwoistą koncepcję myślenia żywego przejął od Hegla i dalej rozwinął Karol Marks. Także Marks wychodzi od tego, że *świadomość* ludzi w jej rozmaitych formach należy zawsze traktować jako część szerszej całości, mianowicie ich społeczno-historycznego *bytu*. Rozumienie tych form świadomości polega właśnie na tym, że ujmuje się je jako przynależne do odpowiadających im całościowych form świata, czyli historycznie zmiennych ukształtowań ludzkiego społeczeństwa. Formy świadomości przestają więc być jakąś realnością samoistną, a stają się tylko znaczącymi elementami szerszych całościowych struktur kultury i życia społecznego, do których każdorazowo należą i które wyrażają czy reprezentują, ale zarazem przesłaniają. Przesłaniają, ponieważ ten wyraz jest zawsze nieadekwatny, opaczny. W tym sensie owe formy świadomości są też zawsze formami „świadomości fałszywej”. Zadanie filozoficznej *krytyki* polega zaś na tym, by rozpoznać je i zrozumieć w tym ich dwoistym charakterze: z jednej strony jako konieczne i obiektywne (w tym sensie, że całkowicie niezależne od empirycznej świadomości i woli jednostek) formy samoświadomości pewnych całościowych ukształtowań życia społecznego, pewnych „światów”; z drugiej zaś jako obiektywnie fałszywe, opaczne i wypaczające formy samoświadomości, które przesłaniają ludziom rzeczywisty obraz ich świata i uniemożliwiają adekwatne wejrzenie w jego istotę. Właściwym przedmiotem takiej krytyki nie jest więc już sama świadomość (jej treść, jej bezpośrednio jawna *episteme*), lecz złożony i dwoisty stosunek, jaki zachodzi między świadomością a jej światem, tj. nieświadomym bytem społecznym, który świadomość ta na swój sposób oznacza i wyraża, ale zarazem deformuje i przesłania. Istotna różnica poziomów teoretycznych, jaka zachodzi między tak rozumianą krytyką a wszelkimi „krytykowanymi” w niej formami świadomości – np. religią, polityką, prawem, moralnością czy samą filozofią – jest już tutaj wyraźnie widoczna. Otóż krytyka nie jest już myśleniem w tych formach, lecz jest myśleniem *samych tych form*, i to właśnie w ich koniecznym powiązaniu znaczącym ze społeczno-historyczną całością, do której należą.

Mówiąc krótko, krytyka w tym pierwotnie filozoficznym rozumieniu traktuje wszelkie formy świadomości jako „ideologiczne”, a sama określa się w stosunku do nich jako „krytyka ideologii”.

Przejmując bezpośrednio z tradycji Hegłowskiej lewicy tę programową koncepcję filozofii jako *krytyki* ideologicznych form świadomości, młody Marks zastosował ją najpierw do samej tej tradycji. To właśnie w swym krytycznym obrachunku z całą „ideologią niemiecką” młodoheglistów po raz pierwszy użył tego określenia, które pochodzi jednak z czasów nieco wcześniejszych. Historyczne świadectwa wskazują tu bowiem na cesarza Napoleona I; to on miał nadać temu słowu i pojęciu, które skądinąd w całkiem pozytywnym znaczeniu programowej nazwy swego systemu „ideologii” jako nauki o „ideach” wprowadził francuski filozof i ekonomista Antoine Destutt de Tracy (*Éléments d'idéologie*, 1801-1815), zupełnie nowy, i to jednoznacznie negatywny sens ironicznego, a nawet pogardliwego epitetu. Do tego „Napoleońskiego” sensu nawiązuje też młody Marks, chcąc jak najostrzej zdystansować się od „ideologicznego” myślenia Hegłowskiej lewicy, czyli swoich wczorajszych sojuszników i przyjaciół. Konfrontacja zachodzi tu najpierw na bezpośrednio epistemicznym poziomie krytyki: chodzi w niej, jak wyraźnie powiada Marks już w

Przedmowie, nie tylko i po prostu o to, żeby błędne poglądy tej „najnowszej młodohegłowskiej filozofii” krytycznie sprostować lub odrzucić, lecz także, a nawet przede wszystkim o to, by je obnażyć i ośmieszyć jako „dziecinne fantazje”, czyste iluzje myślenia całkowicie oderwanego od rzeczywistości. Klimat żywego zaangażowania i polemicznej stronnictwa jest tu wyraźnie uchwytny już w samym języku: jako swój główny cel wskazuje wszak Marks „zdemaskowanie” czy wręcz „skompromitowanie i zdyskredytowanie”⁶ krytykowanych poglądów i ich autorów.

Jakkolwiek Marks w ostatecznym rachunku całą odpowiedzialnością za mistyfikacje i autoiluzje „niemieckiej ideologii” obarcza oczywiście samego Hegla, to jednak trudno nie dostrzec, że to nie kto inny jak właśnie Hegel patronuje już temu pierwszemu, bezpośrednio epistemicznemu („Napoleońskiemu”) pojmowaniu ideologii przez młodego Marksa. Wystarczy przypomnieć choćby gwałtowny, wręcz namiętny ton polemicznych ataków pod adresem Friesa jako czołowego przedstawiciela „tej płaskości, która mianuje siebie filozofowaniem”, z Hegłowskiej *Przedmowy do Zasad filozofii prawa*. Hegel także „kompromituje” tu i „dyskredytuje” romantyczną gadaninę o tym, że „prawdą jest to, co każdemu o przedmiotach etycznych, zwłaszcza o państwie, rządzie i ustroju, mówi jego serce, uczucie i entuzjazm”⁷. Jego kategoryczny sprzeciw wobec wszelkich prób zmierzających do tego, „by bogate wewnętrzne ukształtowanie przedmiotu etycznego, jakim jest państwo, [...] by całą tę ukształtowaną budowlę roztopić w papce ‘serca, przyjaźni i entuzjazmu’”, opiera się przy tym na obawie, że „według tego poglądu miałby świat etyczny – choć oczywiście tak *nie jest* – pozostawiony subiektywnej przypadkowości mniemania i dowolności”⁸. W tym samym kontekście wskazuje też Hegel na „istotny sens tej płaskości”, który „sprowadza się do tego, by naukę oprzeć nie na rozwijaniu myśli i pojęcia, lecz raczej na bezpośrednim postrzeganiu i przypadkowej fantazji”⁹, a nieco dalej stwierdza, że ta płaskość „sama przez się prowadzi – jeśli idzie o etyczność, prawo i obowiązek – do zasad [...], które to, co słuszne, opierają na *subiektywnych celach i mniemaniach, na subiektywnym uczuciu i partykularnym przekonaniu*”¹⁰.

Tutaj wyraźnie widać, że Hegel nie tylko sam chętnie uprawiał typową „krytykę ideologii” w późniejszym sensie Marksowskim, lecz także zarysował jej filozoficzne podstawy pojęciowe. Podkreślał zwłaszcza strukturalną ograniczoność ludzkiego myślenia, która powszechnie przejawia się w tym, że rzeczywiście ludzie ze swą podmiotową świadomością i wolą są zawsze wydani przemożnemu władaniu irracjonalnej przypadkowości, subiektywnej dowolności i partykularyzmu egoistycznych interesów – i to zarówno pod względem poznawczym, jak zwłaszcza praktycznym. Albowiem ta ślepa, na wskroś nierozumna „moc partykularności” okazuje się szczególnie silna w sferze wzajemnych relacji ludzkiego współżycia i współdziałania, a więc w obrębie społeczno-historycznych stosunków Hegłowskiego „ducha obiektywnego”. Tym, co tutaj niepodzielnie panuje, bynajmniej nie są żadne ogólne „idee”, lecz zawsze szczegółowe *interesy*, które dlatego jawią się jako jedyne rzeczywiście skuteczne pobudki ludzkich działań. We *Wstępie* do swych *Wykładów z filozofii dziejów* Hegel mówi też często o „potrzebach”, „popędach”, „samolubnych zamiarach i celach”, przede wszystkim jednak o „namiętnościach” działających ludzi, które duch czy też dziejowy rozum ma do dyspozycji jako swe konieczne, gdyż jedyne „środki”. „Pobieżny rzut oka na dzieje przekonywa nas, że działania ludzi wynikają z ich potrzeb, namiętności, interesów, charakterów i talentów, przy czym w owym dramacie ludzkich działań tylko potrzeby, namiętności i interesy wydają się sprężynami i występują jako czynnik główny. Rzecz prosta, że działają tam również i cele ogólne: pragnienie dobra, wzniosła miłość ojczyzny; cnoty te wszakże i

6 K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka. Krytyka najnowszej filozofii niemieckiej w osobach jej przedstawicieli – Feuerbacha, B. Bauera i Stirnera*, MED t. III, s. 17.

7 Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969, s. 9 n.

8 *Ibidem*, s. 10 n.

9 *Ibidem*, s. 10.

10 *Ibidem*, s. 13 n.

te cele ogólne grają nieznaczną rolę w stosunku do świata i do wszystkiego, co on wytwarza. [...] Namiętności natomiast, partykularne cele i interesy, zaspokajanie egoizmów są czynnikiem przepotężnym; moc ich ma swe źródło w tym, że nie uznają one ograniczeń, które usiłuje im zakreslić prawo i moralność, i w tym, że owe naturalne popędy są człowiekowi bezpośrednio bliższe niż sztuczna i długotrwała szkoła karności i powściągliwości, prawa i moralności”¹¹.

Przedstawiając w ten sposób społeczno-dziejowy byt rzeczywistego człowieka jako wielki „dramat namiętności”, Hegel brutalnie odczarowuje cały obraz ludzkiego świata, bezlitośnie zrywa zeń upiększające maski. Wskazuje na nieusuwalne uwikłanie ludzkiej świadomości i woli w nieprzejrzystą grę partykularnych interesów, w gęstą sieć zależności, konfliktów i antagonizmów, rządzących rzeczywistymi procesami życiowymi. Rozumna „ogólność”, o ile pomimo wszystko jednak się w tym świecie urzeczywistnia, musi wciąż zmagać się z tą mocą irracjonalnej „szczegółowości” i może utorować sobie drogę tylko wbrew niej i jej na przekór. Otóż do tej Heglowskiej diagnozy bezpośrednio nawiązuje Marks ze swą teorią *materializmu historycznego*. Mocno podkreśla on przy tym już od początku, że to materialne warunki i określoności społecznego działania ludzi są tym, co „wytwarza” i czyni zrozumiałym również cały horyzont ich myślenia i chcenia. „Wytwarzanie idei, wyobrażeń, świadomości splata się zrazu bezpośrednio z materialną działalnością ludzi i ich materialnymi stosunkami wzajemnymi, stanowi język rzeczywistego życia. Wyobrażenia, myślenie, duchowe obcowanie ludzi wypływają tu jeszcze bezpośrednio z ich stosunków materialnych. Tak samo ma się rzecz z produkcją duchową, wyrażającą się w języku polityki, praw, moralności, religii, metafizyki itd. jakiegoś narodu. Ludzie są wytwórcami swoich wyobrażeń, idei itd., ale ludzie rzeczywisci, ludzie działający, uwarunkowani przez określony rozwój ich sił wytwórczych i odpowiadających tym siłom stosunków aż do najwyższych ich form włącznie. Świadomość nie może być nigdy niczym innym jak świadomym bytem, a byt ludzi to ich rzeczywisty proces życiowy. Jeżeli w całej ideologii ludzie i ich stosunki zdają się stać na głowie jak w ciemni optycznej, to zjawisko to w takiż sposób wynika z ich historycznego procesu życiowego, jak odwrócenie przedmiotów na siatkówce z ich bezpośredniego fizycznego procesu życiowego”¹².

W ten sposób dochodzimy do drugiego znaczenia, w jakim Marks posługuje się pojęciem ideologii. W odróżnieniu od tamtego pierwszego, epistemicznego albo „Napoleońskiego”, można je określić jako znaczenie epistemologiczne albo „poheglowskie”. Tym, co wysuwa się tu na pierwszy plan, jest materialnie życiowe, tj. przede wszystkim społeczne i historyczne pochodzenie, uwikłanie i uwarunkowanie wszelkich rzeczywiście istniejących form i twórców ludzkiej świadomości. „Wprost przeciwnie niż w filozofii niemieckiej, zstępującej z nieba na ziemię – my wstępujemy tu z ziemi do nieba. To znaczy, że bierzemy za punkt wyjścia nie to, co ludzie mówią, imaginują sobie czy wyobrażają, ani też ludzi istniejących tylko w słowie, w myśli, ludzi wyimaginowanych, wyobrażonych, ażeby od nich dojść do ludzi z krwi i kości; bierzemy tu za punkt wyjścia ludzi rzeczywiście działających i z ich rzeczywistego procesu życiowego wyprowadzamy też rozwój ideologicznych refleksów i ech tego procesu życiowego. Także urojone stwory ludzkiego mózgu są nieodzownymi sublimatami ich materialnego, dającego się empirycznie ustalić i z materialnymi przesłankami powiązanego procesu życiowego”¹³. Rzecz więc w tym, że świadomość ludzi, jako ich „świadome bycie”, należy zawsze do szerszej całości międzyludzkich relacji, które pierwotnie zawiązują się w społecznym procesie *pracy* i przybierają postać wytwarzanych w nim stosunków panowania i zależności. Dotyczy to także najwyższych i najbardziej wysublimowanych form tej świadomości, które tracą swą przywódczą rolę, a nawet swą autonomię. „Moralność, religia, metafizyka i wszystkie inne rodzaje ideologii oraz odpowiadające im formy świadomości tracą już

11 Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski i A. Landman, t. I, Warszawa 1958, s. 31.

12 Marks, Engels, *Ideologia niemiecka*, op. cit., s. 27.

13 *Ibidem*, s. 28.

przeto pozory samodzielności. Nie mają one historii, nie mają rozwoju; to tylko ludzie, rozwijając swą produkcję materialną i swe materialne stosunki wzajemne, zmieniają wraz z tą swoją rzeczywistością również swoje myślenie i wytwory tego myślenia. Nie świadomość określa życie, lecz życie określa świadomość”¹⁴.

Marksowskie epistemologiczne pojmowanie ideologii zakłada więc bytową pierwotność owych wskazanych już przez Hegla „naturalnych popędów”, które rzeczywiście określają cały społeczno-historyczny proces życiowy i sprawiają, że pojawiające się w nim „ogólne” idee i ideały w rzeczywistej historii „grają nieznaczną rolę w stosunku do świata i do wszystkiego, co on wytwarza”. Marks oczywiście radykalizuje to Heglowskie podejście, wyraźnie już rozpoznając zasadniczo ekonomiczny charakter tych „naturalnych popędów”. I dopiero przekształcając swą jeszcze czysto filozoficzną „krytykę ideologii” z wczesnego okresu w dojrzałą już „krytykę ekonomii politycznej”, znajduje właściwe ramy pojęciowe, w których umieszcza swą epistemologiczną koncepcję ideologii.

Istotna treść tej koncepcji sprowadza się do trzech twierdzeń, które słusznie uchodzą za podstawowe tezy Marksowskiego materializmu historycznego:

1. Świadomość społeczną ludzi określa ich społeczny byt, a nie na odwrót.

2. W warunkach antagonistycznej formy uspołecznienia (tj. w społeczeństwach klasowych, a więc w całej dotychczasowej historii) świadomość społeczna przybiera postać świadomości *ideologicznej*, tj. nieadekwatnej, opacznej, w istotny sposób zafałszowującej obraz rzeczywistości społecznej.

3. To nieuniknione zafałszowanie ideologicznej świadomości wypływa przy tym z jej bezpośredniego uwikłania w antagonizm potrzeb, interesów i celów walki o ekonomiczne, polityczne i kulturalne *panowanie* jednej ze społecznych klas nad pozostałymi, a więc o panowanie *klasowe*. Świadomość ideologiczna reprezentuje i wyraża te potrzeby, interesy i cele; w tej mierze jest też zawsze świadomością *klasową*. Odnosi się to w pierwszym rzędzie do świadomości klasy panującej: jej myśli są „myślami jej panowania”, tzn. środkami tego, by również w symbolicznej sferze wyobrażeń, pojęć i wartości sankcjonować i legitymizować istniejący porządek społeczny jako niepodważalny, sam przez się oczywisty, „naturalny”.

To klasyczne pojęcie ideologii należy do najważniejszych instrumentów Marksowskiej teorii i krytyki nowoczesnego społeczeństwa, w której stosowane jest naprzód w swym negatywnym, genetyczno-funkcjonalnym użytku. Odnosi ono bowiem społeczną świadomość do jej społeczno-ekonomicznych źródeł i społeczno-politycznych funkcji, z których najistotniejszą jest wyrażanie i ochranianie klasowych interesów – ale nie wprost, jawnie i otwarcie, lecz z reguły w opacznej, zmistyfikowanej i o tyle „fałszywej” formie, która partykularne interesy panowania jednej z klas nad całym społeczeństwem przedstawia wcale nie *jako* takie właśnie, tylko raczej ukrywa je pod maską uniwersalnych ideałów tego, co prawdziwe, słuszne i dobre „w ogóle”, a więc po prostu dla wszystkich.

Także w tym negatywnym, genetyczno-funkcjonalnym użytku – mianowicie jako narzędzie umożliwiającej demistyfikację społecznej „świadomości fałszywej” – Marksowska krytyka ideologii znajduje mocne oparcie w filozofii dziejów i filozofii społecznej Hegla. Notoryczną nieprzejrzystość, jaka ciąży na ludzkiej świadomości w ogóle, wiąże przecież Hegel wprost z nieuchronnym *wyobcowaniem* ludzkich *działań* w życiu społecznym i w historii. Ta „alienacja” polega na tym, że „w dziejach powszechnych powstaje w wyniku działalności ludzkiej jeszcze coś innego niż to, co ludzie zamierzają i co osiągają; co innego niż to, o czym bezpośrednio wiedzą i czego chcą. Działają oni dla swych interesów, ale przez to dochodzi do skutku jeszcze coś więcej, coś, co wewnątrz tkwi wprawdzie w ich działaniu, ale pozostawało poza ich świadomością i

14 *Ibidem*.

zamiarami”¹⁵. Ludzie tracą kontrolę nad własnymi działaniami, które niejako uniezależniają się od swych twórców. Co więcej, jak pokazuje znany przykład zaślepionego zemstą „podpalacza”, z reguły dochodzi do tego, „że substancja czynu, a przez to sam czyn w ogóle, obraca się przeciwko swemu sprawcy, wywołuje odwet, który go niszczy”¹⁶. Jak widać, Hegel nader trafnie tu rozpoznał społeczno-ontologiczne źródła i mechanizmy tego, co Marks nazwie potem nieuchronną *ideologizacją* świadomości. Rzecz w tym, że ludzie działający w historii i w społeczeństwie zasadniczo nie mogą osiągnąć jasnego i adekwatnego wejrzenia w rzeczywistość „substancję” swych działań ani w ogóle w swą własną pozycję w obrębie całościowego porządku społecznego danej epoki. Dlatego ich świadomość pozostaje względem społecznej rzeczywistości zawsze „wyobcowana”, a więc o tyle „fałszywa”. Dotyczy to według Hegla nawet wielkich „bohaterów” powszechnodziejowych, którzy wprawdzie historię współtworzą, ale czynią to również ze „świadomością fałszywą” i w ostatecznym rachunku przeciwko sobie samym, o czym świadczy ich nieuchronnie tragiczny los. Przepaść, jaka również u nich dzieli fragmentaryczny widnokrąg indywidualnej świadomości i woli od ogólnego horyzontu sensownej całości, może zostać zatarta tylko przez wyższą siłę i mądrość „chytrego rozumu”. Ta słynna metafora Hegłowska oznacza przecież immanentny, choć dotąd ukryty ruch sensotwórczej racjonalizacji i uniwersalizacji, który w końcu musi w ludzkim świecie utarować sobie drogę, pokonując irracjonalną moc przypadkowej i partykularnej samowoli.

Marks posuwa się na tej drodze wytyczonej przez Hegla tylko o kilka kroków dalej, gdy również tę Hegłowską „chytrą rozum” konsekwentnie demitologizuje, by zastąpić ją krytycznym samoświeceniem i samopoznaniem nowoczesnego procesu uspołecznienia. Główne mechanizmy ideologizującego zaślepienia i zafalszowania społecznej świadomości objaśnia on wciąż zgodnie z podejściem Hegłowskim, tj. wywodząc je z podstawowej sprzeczności między irracjonalnym partykularyzmem ludzkich interesów a etyczną wspólnotą rozumnej „ogólności”, ale w ogniskowym punkcie tego procesu odnajduje przede wszystkim konflikty rozgrywające się wokół społecznej dystrybucji ekonomicznych i politycznych stosunków panowania i zależności. To zaś znaczy, że odkrytą przez Hegla w społecznym procesie pracy pierwotną dialektykę władczego „panowania” i zniewolonej „służebności”, którą sam Hegel jednak na koniec rozpuszcza w wolnej „samowiedzy ogólnej” świata nowoczesnego, Marks dalej dostrzega i odsłania również w nowych, jawnych i ukrytych formach ideologicznego panowania klasowego, które w odróżnieniu od zwykłej władzy politycznej czy ekonomicznej umożliwiają również „panowanie niewidzialne”, sprawowane w *symbolicznej* sferze znaczeń i ich rozumienia. O tym właśnie mówi znany fragment z *Ideologii niemieckiej*: „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. Klasa mająca w swym rozporządzeniu środki produkcji materialnej dysponuje też przez to jednocześnie środkami produkcji duchowej, tak iż na ogół klasie tej podlegają dzięki temu również i myśli tych, którym do duchowej produkcji brak środków. Myśli panujące są niczym innym jak tylko idealnym wyrazem panujących stosunków materialnych, są wyrażonymi w formie myśli panującymi stosunkami materialnymi; są wyrazem tych właśnie stosunków, które czynią jedną klasę klasą panującą, a więc są to myśli jej panowania”¹⁷.

To prawda jednak, że w tych sformułowaniach wyraźnie słychać takie tony, które całą koncepcję świadomości społecznej ponownie sprowadzają na tamten pierwszy, bezpośrednio epistemiczny poziom jej pojmowania. Świadomość jest tu mianowicie traktowana z jednej strony „ekspresyjnie”, jako subiektywny „wyraz” i idealne, myślowe „odbicie” rzeczywistych stosunków społecznych, z drugiej zaś instrumentalnie, jako skuteczny środek służący do innych,

15 Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, op. cit., t. I, s. 42.

16 *Ibidem*, s. 43.

17 Marks, Engels, *Ideologia niemiecka*, op. cit., s. 50 n.

pozaświadomościowych celów, jako narzędzie rozgrywania rzeczywistych konfliktów i organizacji rzeczywistych form społecznego panowania. W takim ekspresyjno-instrumentalnym ujęciu świadomość społeczna jawi się jako fenomen o charakterze i statusie zasadniczo nie-realnym, by tak rzec: nie-ontologicznym – a więc raczej jako „epifenomen”, niesamoistny symptom czy przejaw czegoś innego, co „naprawdę” istnieje; jako sama tylko „nadbudowa” prawdziwie rzeczywistej „bazy”, jako idealny wyraz całkiem realnego (bo już występującego w materialnej sferze produkcji i podziału dóbr) społecznego panowania jakiejś klasy.

Takie bezpośrednio epistemiczne rozumienie ideologii wraz z całym tym leżącym u jego podstaw nie-ontologicznym pojmowaniem świadomości społecznej u samego Marksa niewątpliwie występuje i wciąż powraca. Na przykład w wyżej przytoczonym miejscu czytamy dalej: „Jednostki składające się na klasę panującą posiadają obok innych rzeczy także świadomość, a więc myślą; jeśli przeto panują jako klasa i określają daną epokę dziejową w całym jej zakresie, to rozumie się samo przez się, że czynią to we wszelkich możliwych dziedzinach, a więc, między innymi, panują też jako myślący, jako wytwórcy myśli, regulują produkcję i dystrybucję myśli swojego czasu; że przeto ich myśli są panującymi myślami ich epoki”¹⁸. Jak widać, charakterystyki te nie wykraczają poza ramy czysto epistemicznego podejścia. Ideologia jakiejś klasy to w tym rozumieniu nic innego jak tylko „*myśli* jej panowania” – tzn. „idealne” odzwierciedlenie, „duchowy” refleks i wyraz, a zarazem instrument jej panowania *realnego*, dołączający się wtórnie (jako „nadbudowa”) do tego już uprzednio wytworzonego panowania rzeczywistego tej klasy, które zachodzi w materialnej, społeczno-ekonomicznej „bazie”. Ta ideologiczna nadbudowa *służy* rzeczywistemu panowaniu w bazie przez to, że z jednej strony je wiernie wyraża, a z drugiej zarazem przesłania i maskuje, wskutek czego może faktyczne stosunki panowania racjonalnie uzasadniać, sankcjonować i uwieczniać także w sferze społecznej świadomości. Wtórny, „epifenomenalny” charakter i status całej „nadbudowy” jeszcze mocniej podkreślają takie już wyżej przytaczane wyrażenia Marksa, jak „ideologiczne refleksy i echa procesu życiowego” lub „urojone stwory ludzkiego mózgu”, które są „nieodzownymi sublimatami materialnego procesu życiowego”.

Mamy tu więc do czynienia z tym samym odbiciowo-funkcjonalnym pojmowaniem społecznej świadomości, zgodnie z którym jest ona – jako sfera obejmująca „produkcję i dystrybucję myśli” – prostym odzwierciedleniem i podwojeniem ekonomicznej produkcji i dystrybucji materialnych dóbr. Pojmowanie to oczywiście zakłada i reprezentuje pewną całościową ontologię społecznego bytu. Ale istotę tej ontologii stanowi właśnie nie-ontologiczne ujęcie samej „świadomości” i zwłaszcza jej stosunku do tego „bytu”. Świadomość jest tu mianowicie albo obrazem (odbiciem, odzwierciedleniem, „refleksem”), albo wyrazem (ekspresją, zjawiskiem, „sublimatem”) rzeczywistego bytu – a więc czymś, co samo znajduje się *poza* rzeczywistością i „stoi-naprzeciw” niej, co więc tylko jakoś odnosi się *do* rzeczywistości i jest co najwyżej jej nierzeczywistym (tylko „idealnym”) korelatem, ale samo w żadnym razie do niej nie należy. Krótko mówiąc, chodzi tu o naturalistyczną ontologię bytu czysto przedmiotowego („rzeczowego”), zbudowaną ściśle podług modelu materialnej rzeczywistości przyrodniczej. Ta właśnie ontologia naturalistycznego urzeczowienia zostaje w epistemicznym pojmowaniu ideologii bezpośrednio przeniesiona także na byt społeczny.

Tutaj Marks w swym myśleniu niewątpliwie najbardziej oddala się od Hegla. Podejście takie zakłada bowiem zdecydowanie nie-Heglowską, ponieważ zasadniczo nie-dialektyczną ontologię społeczeństwa, którą Marks przejął raczej od Feuerbacha, a za jego pośrednictwem z filozofii oświeceniowej. W perspektywie tej przed-Heglowskiej, a w gruncie rzeczy także przed-Marksowskiej ontologii istotę rzeczywistego „bytu” w najwłaściwszym sensie stanowi jego ściśle i ostre odgraniczenie od *świadomości* i jej samego „tylko” myślenia. Otóż takie stanowisko w żaden

18 *Ibidem*, s. 51.

sposób nie nadaje się do rozpoznania rzeczywistej struktury przedmiotowej *bytu społecznego*. Albowiem tym, co w tej strukturze dominuje, bynajmniej nie jest urzeczowiona, materialno-przyrodnicza forma przedmiotowości, która jest konstytuowana właśnie przez to ograniczenie, lecz zasadniczo od niej odmienna forma społecznej przedmiotowości „między-podmiotowej”, albo *intersubiektywnej*, tworzonej przez sieć złożonych stosunków i interakcji, które są zawsze zapośredniczone przez świadomość i wolę przeżywających i współkształtujących je podmiotów.

A właśnie to po raz pierwszy wyraźnie dostrzegł Hegel. Na różnych obszarach swych badań filozoficznych zdołał on nader trafnie rozpoznać i uchwycić w całościowej strukturze tę swoistą *przedmiotowość*, jaką przedstawia sobą i zarazem wytwarza proces *nowoczesnego uspołecznienia*. Rzeczywistość społeczna staje się tu nową, ontologicznie samoistną realnością: intersubiektywnym światem żywej i działającej świadomości, gdzie wszelkie twory „obiektywne” – formy, stosunki, instytucje – powstają zawsze za pośrednictwem indywidualnej świadomości i woli uczestniczących ludzi. Podstawą tych relacji jest wzajemność „uznania” i budowany przez nią na wskroś społeczny *konsens*, który rozwija się w poznawczym i praktycznym medium symbolicznej komunikacji nastawionej na dochodzenie do porozumienia. W tym sensie można powiedzieć, że sam status ontologiczny rzeczywistości społecznej jest zasadniczo wyznaczany przez dominującą w nim *przedmiotowość ludzkiego upodmiotowienia* – tj. taką, która zawsze musi też być „wiedziana” i „chciana” przez jej uczestników, i która bez tych skierowanych na nią aktów jednostkowej świadomości i woli w ogóle nie istnieje. Tego nie dostrzega natomiast tradycyjnie epistemiczne pojmowanie ideologii; jako oparte na nieadekwatnej, przed-Heglowskiej ontologii, nie pozwala uchwycić konstytutywnej funkcji spełnianej przez społeczną świadomość w obszarze samej rzeczywistości społecznej, a wskutek tego zapoznaje kategoriałną tożsamość tej rzeczywistości jako takiej.

Jednakże – by na koniec jeszcze raz to wyraźnie podkreślić – obok tego bezpośrednio epistemicznego, na niewłaściwej ontologii społecznej opartego pojmowania, u Marksa występuje także tamto pierwsze, epistemologiczne, które w zarysie zostało przedstawione powyżej. Jak się zdaje, jest ono pod względem filozoficznym znacznie bardziej płodne, i to właśnie dlatego, że jest o wiele bliższe myśleniu Heglowskiemu. Toteż w odróżnieniu od tamtego można je określić jako Marksowsko-Heglowską koncepcję ideologii. Koncepcję tę można u Marksa znaleźć także już od początku. Bezpośrednio po wyżej cytowanych zdaniach z *Ideologii niemieckiej* o „myślach klasy panującej”, które są nie tylko „myślami jej panowania”, lecz także w każdej epoce „myślami panującymi”, próbuje Marks bliżej wyjaśnić, co właściwie znaczy owo „panowanie myśli”, które wcale nie daje się sprowadzić do „zwykłego” panowania, sprawowanego czy to przez bezpośrednią przemoc fizyczną, czy za pośrednictwem zewnętrznego przymusu politycznego, prawnego i ekonomicznego. Marks stwierdza tu mianowicie, że „panują myśli coraz bardziej abstrakcyjne, tzn. myśli, które coraz bardziej przybierają formę powszechności. Każda bowiem nowa klasa, która zajmuje miejsce klasy przed nią panującej, bywa zmuszona – już choćby dlatego, żeby swój cel osiągnąć – do przedstawiania swojego interesu jako interesu wspólnego wszystkim członkom społeczeństwa, czyli, wyrażając się w sposób abstrakcyjny: do nadawania myślom swoim formy powszechności, do przedstawiania ich jako jedynie rozumnych i ogólnie obowiązujących. Klasa dokonująca rewolucji – już choćby dlatego, że się jakiejś innej *klasy* przeciwstawia – występuje początkowo nie jako klasa, lecz jako przedstawicielka całego społeczeństwa; występuje w charakterze całej społeczności przeciwko jednej jedynej, panującej klasie”¹⁹. I nieco dalej Marks jeszcze dodaje: „Każda nowa klasa musi więc realizować swoje panowanie na podstawie szerszej niż podstawa klasy poprzednio panującej”²⁰.

19 *Ibidem*, s. 52.

20 *Ibidem*, s. 53.

Istotną treść tych stwierdzeń można zawrzeć w trzech następujących punktach:

1. „Panowanie myśli”, w odróżnieniu od panowania zwyczajnego, odznacza się jakąś swoistą zasadą swego powstawania i rozwoju, która sprawia, że podstawa *tego* (myślowego) panowania każdej kolejnej klasy panującej musi być „szersza” (pojemniejsza, bardziej całościowa, po Heglowsku „ogólniejsza”) niż podstawa „klasy poprzednio panującej” – a więc, że rozwój jest tu stałym przyrostem tej podstawy, jej kumulacją, która polega przede wszystkim na wciąż postępującej *uniwersalizacji*.

2. Ową zasadą, dzięki której „panowanie myśli” toruje sobie drogę i wciąż dalej kształtuje jako proces ciągły, kumulatywny i nieodwracalny, jest własna zasada samych „myśli” – ich immanentna logika, gramatyka i etyka, która sprawia, że „panują” nie myśli jakiegokolwiek, lecz tylko „coraz bardziej abstrakcyjne”, tzn. takie, które „coraz bardziej przybierają formę powszechności”, wskutek czego możliwe jest przedstawianie ich „jako jedynie rozumnych i ogólnie obowiązujących”.

3. Ta wewnętrzna logika i etyka „panujących myśli”, która, jak widać, jest po prostu własną logiką i etyką ich postępującej racjonalizacji i uniwersalizacji, również sama ze swej strony wywiera pewien szczególny przymus – i to także na klasie panującej, o ile chce ona te właśnie myśli uczynić „myślami swojego panowania”. Albowiem do „nadawania myślom swoim formy powszechności, do przedstawiania ich jako jedynie rozumnych i ogólnie obowiązujących” każda nowa klasa panująca jest „zmuszona”, mianowicie przez to, że tylko w ten sposób uzyskuje możliwość „przedstawiania swojego interesu jako wspólnego wszystkim członkom społeczeństwa”.

Otóż te trzy punkty wzięte łącznie implikują pewną całościową koncepcję społecznej świadomości i motywowanego przez nią społecznego działania, która wykracza daleko poza tamto bezpośrednio epistemiczne pojmowanie „ideologii”, a nawiązuje wprost do ontologii społecznej Hegla. Według tej koncepcji ideologiczne wytwory klasy panującej – owe „myśli jej panowania” – są niewątpliwie ważnym narzędziem i obszarem jej rzeczywistego panowania społecznego (ekonomicznego, politycznego, prawnego, kulturalnego). Ale mogą one być „myślami panowania” tej klasy tylko dlatego i o tyle, że, i o ile, same są (lub raczej stają się) „myślami panującymi”. Jednakże „panowanie myśli” podlega najwyraźniej innym regułom niż „zwyczajne” panowanie po prostu. Myśl może bowiem „panować” tylko *jako* myśl, tzn. wtedy, gdy ci, do których jest kierowana, rozumieją ją i uznają za „swoją”, czyli ją przyjmują i akceptują jako prawdziwą. Podstawą tej akceptacji jest uważanie-za-prawdę czegoś przez każdą jednostką z osobna, jej subiektywne przekonanie, które sprawia, że jednostka ta dobrowolnie podporządkowuje się temu, co uzna za prawdziwe i słuszne. Ale właściwym miejscem, w którym rodzi się owo podmiotowe uznanie czegoś przez każde jednostkowe Ja za „moje”, jest intersubiektywna przestrzeń społecznego dyskursu, w której wszystkie podmioty spotykają się ze sobą i komunikują we wspólnocie *wzajemnego uznania*. Dzięki tej wzajemności, której najpierwszym wymiarem jest nieusuwalna *językowość* społecznej egzystencji człowieka, to, co dla każdego z nas „moje”, dochodzi do głosu zawsze i tylko za pośrednictwem tego, co staje się dla wszystkich „nasze” – a więc wspólne, wszystkich na równi obowiązujące, słowem: powszechnie ważne.

Tę drugą, epistemologiczną i społeczno-ontologiczną koncepcję świadomości wyraźnie ukazuje sposób, w jaki Marks także później, już w swej dojrzałej *krytyce ekonomii politycznej*, traktuje społeczną treść ekonomicznych stosunków i kategorii nowoczesnego społeczeństwa kapitalistycznego. Z jednej strony zostają one wprawdzie poddane krytyce jako formy urzeczowionej „świadomości fałszywej”, które właśnie dlatego mogą służyć klasie panującej w charakterze zinstrumentalizowanych „myśli jej panowania”. Z drugiej jednak strony te stosunki i kategorie należy rozumieć – w myśl znanej formuły Marksa – jako „formy bytu, określenia

egzystencji”²¹ całego nowoczesnego życia, właśnie w tej mierze, w jakiej przenikają i organizują *całość* ludzkiego doświadczenia świata, a więc także są świadomie przeżywane i przyswajane przez uwikłanych w nie ludzi. Nie znaczy to oczywiście, że świadomość ludzka w całości celowo je wytwarza, lub choćby tylko kontroluje; przeciwnie, jak to Marks nieraz podkreśla, ludzie wchodzą w te stosunki „niezależnie od swej świadomości i woli” i wcale nad nimi nie panują, lecz na odwrót, to one panują nad ludźmi. Ale jest to jednak panowanie akceptowane – a więc moc i ważność społecznie uznana, zapośredniczona przez świadome przyzwolenie ludzi i ich dobrowolne podporządkowanie się. Ekonomiczna forma uspołecznienia, właśnie dlatego, że usuwa ze stosunków międzyludzkich bezpośrednią przemoc i redukuje do niezbędnego minimum wszystkie przejawy pozaekonomicznego przymusu, wytwarza ową swoiście społeczną przestrzeń racjonalności, której podstawą jest podmiotowy konsens uczestniczących ludzi, tj. ich powszechna i na wzajemnym porozumieniu oparta zgoda co do naczelných zasad ich zbiorowego życia. Otóż ten podmiotowy konsens jednostek, który zresztą od razu rozwija się w intersubiektywną sferę publicznej jawności i krytyczno-argumentacyjnego dyskursu, nie tylko sam należy do społecznej przedmiotowości ukrywającej się za kategoriami ekonomicznymi, lecz jest nawet jedną z niezbędnych jej form. Rzeczywiste panowanie społeczne towaru, pieniądza i kapitału – a więc także klasowe panowanie ich posiadaczy – zakłada taki konsens świadomych podmiotów i czerpie z niego swą najważniejszą legitymizację. Wolność osobista jednostek, ich zdolność do świadomego samookreślenia i rozporządzania sobą, ich równość wobec prawa, dobrowolność umów, wzajemność uznania, powszechność obowiązywania przyjętych reguł, wreszcie jawność publicznej kontroli ich przestrzegania – oto tylko najważniejsze z tych „duchowych”, świadomościowych przesłanek i warunków, ale także wytworów ekonomiczno-kapitalistycznej formy uspołecznienia. Społeczny byt ludzi, który ukrywa się za stosunkami i kategoriami ekonomicznymi, jest więc z istoty swej realnością intersubiektywnie „założoną”, tzn. zawsze zapośredniczoną przez świadome i celowe akty ludzkich podmiotów, przez ich rozumienie, wolę i zgodę. Tak oto Marks swym epistemologicznym pojmowaniem ludzkiej świadomości rzeczywiście podejmuje naczelne wątki filozoficzne ontologii społecznej Hegla i na swój sposób dalej je rozwija.

21 Marks, *Wprowadzenie do krytyki ekonomii politycznej*, MED t. XIII, Warszawa 1966, s. 728.