

O granicznych odmianach marksizmu: Sartre – Althusser¹

Krytyczna interpretacja egzystencjalizmu byłaby ułatwiona, gdyby za punkt wyjścia przyjąć filozofię nauk szczegółowych, mniej lub więcej zbliżoną do propozycji neopozytywistycznych. Wypadałoby z takiej perspektywy odrzucić jako bezsensowne lub zdecydowanie nieprawomocne wszystkie wywody przedstawione przez Sartre'a i Heideggera. Nie byłby to wcale dialog, bo ten jest w takim kontekście niemożliwy, lecz brutalna operacja chirurgiczna, którą notabene mogliby się zrewanżować egzystencjaliści. Takie podejście krytyczne wydaje mi się niewłaściwe nie tylko ze względu na kompletną rozbieżność języków, którymi posługiwałyby się obie zderzone z sobą koncepcje filozoficzne. Sprawa wzajemnej nieprzenikliwości języków teoretycznych jest ważna, ale mimo wszystko – wtórna. Wydaje się bowiem, że egzystencjalizm (wraz z jego zapleczem, tzn. fenomenologią i *Lebensphilosophie* – zwłaszcza Nietzschego) potraktowany historycznie jako uprawniona ze wszech miar reakcja na scjentystyczne tendencje filozofii z końca XIX w. oraz z naszego stulecia ostrzega badacza przed stronnictwym i bałwochwalczym zaangażowaniem się w obronie bezwzględnej jasności i precyzji analiz lingwistyczno-analitycznych przeciw „ciemnym” uczonym.

* * *

Dzisiaj zresztą nikt już nie ośmieli się kruszyć kopii w imię zdań czysto protokolarnych, ani nie będzie – jak ongiś czynił to Neurath – proponować redukcji nauk do wzorca fizykalistycznego. Dzisiaj, kiedy obok terminów obserwacyjnych pojawiły się terminy teoretyczne, kiedy historyczna gruntowna refleksja nad rozwojem dyscyplin królewskich (matematyki i fizyki) ujawniła wieloznaczność używanych w nich podstawowych kategorii i pojęć, kiedy w końcu rozumie się coraz powszechniej, że u podstaw wszelkich operacji metodologicznych leżą określone, jawne lub ukryte założenia ogólnofilozoficzne – nie można lekką ręką przekreślić pewnych kardynalnych pytań, uznając je za *Scheinprobleme*. Żywe nadal są ambicje, by sprowadzić język naukowy do języka modelowego, mimo że w sposób elegancki i tolerancyjnie kokieteryjny respektuje się różnorodność nauk i właściwych dla sfery ich dociekań prawidłowości. Nadal utrzymuje się tendencja, by ustanowić zafiksowaną hierarchizację nauk i określone metody wywindować na szczyty, odmawiając jednocześnie innym statusu „naukowości”. Nikt z badaczy tego typu nie zadaje sobie trudu, by wyjaśnić, jak można stosować ten sam język naukowy i te same metody wobec niekwestionowanej odmienności przedmiotu badań i praw mu przysługujących.

1 Źródło: *Studia Musicologica. Aesthetica, theoretica, historica*, numer specjalny z okazji 70 rocznicy urodzin prof. Zofii Lissy, Państwowe Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1979 r., ss. 323-341.

Niewielu z nich, ci mianowicie, którzy zdali sobie sprawę, że zwalczając absoluty metafizyczne absolutyzują bezprawnie osiągnięcia danej dyscypliny, wycofali się z uogólnień metodologicznych sakralizujących matematykę jako *mathesis universalis*. Szczególnie groźna wydaje się owa absolutyzująca tendencja w odniesieniu do tych prób, które usuwają poza granice nauki wszystko to, co nie da się jeszcze zaksjomatyzować i sformalizować. I nie zadaje się pytania, czy dokonanie tych operacji w każdej dziedzinie badawczej przyniesie jakkolwiek korzyść, czy nie stanie się po prostu śmiesznym żonglowaniem uczoną i modną terminologią, która może zaszkodzić, maskując istotne trudności merytoryczne, bądź też pod pozorem nowości – w najlepszym razie – nic nowego nie wnosi.

Nie sądzę, by można było dzisiaj uprawiać z powodzeniem filozofię, nie licząc się z wziętą *en globe* teoretyczną problematyką nauk szczegółowych oraz z wielokrotnie sprawdzanymi wynikami, które na ich obszarze osiągnięto. Co innego jednak stawiać tezy filozoficzne wyraźnie skłócone z nauką w jej *status quo*, a co innego rugować pytania, które wychodzą poza jej granice. Co innego uprawiać metodologię ich operacji badawczych, która notabene niezbędnie wymaga podstaw filozoficznych, a co innego zajmować się dociekaniem filozoficznymi nad sensem życia, miejscem człowieka w historii, wartościami etc. O ile pierwsza – mimo, że inny jest jej poziom językowy – jako metanauka, musi podporządkować się tym samym surowym kryteriom precyzyjności i jednoznaczności wywodów, co jej przedmiot badań, o tyle drugie nie podlegają tym samym rygorom.

Wydaje się, że rozważania krytyczne o egzystencjalizmie najlepiej zacząć od *Logiki formalnej i transcendentalnej* oraz *Die Krisis* Husserla. Filozof ten zarzucał nauce, że zagubiła się w powodzi „obiektywnych” danych i ich poszczególnych związków, tracąc jednocześnie kontakt z prawdą autentycznie obiektywną. To, co Nietzsche nazwał „głupotą faktów”, Husserl rozpatrywał od strony rozumu ludzkiego, który nie jest w stanie rozświetlić sensu bytu, jeśli oderwie się od rzeczywistości podmiotowej, od więzi z świadomością, z bezpośrednim doświadczeniem świata. Jeśli przyjmuję ten punkt wyjścia, to dlatego że interesuje mnie żywo program fenomenologii Husserlowskiej oraz egzystencjalizmu (w znacznej mierze w tamtej właśnie zakorzenionej), tzn. autentyczne przywrócenie statusu filozoficznego i społecznego podmiotowi ludzkiemu; jednocześnie trzeba wykazać – co już niejedni badacz zrobili – że programu tego nie udało się obu tym doktrynom zrealizować. Programu Husserlowskiego nie można było ucieleśnić, jeśli w *Ego* transcendentalnym, czyli czystym podmiocie poznania, zatraciła się zupełnie tożsamość jednostki. Podmiot został przywrócony, ale w świetle aprioryczno-racjonalnych, bezosobowych schematów. Powrót do życia został odgradzony ze względu na orientację ejdetyczną, skoncentrowaną na analizie sensów i – co najważniejsze – ze względu na odrzucenie

historyzmu zrównanego z trywialnym relatywizmem. Usytuowanie podmiotu poza światem rzeczy czy zgoła poza wszelkimi transcendensami, nie mogło w żaden sposób uprzytomnić czynnej roli jednostki ludzkiej ani nawet właściwie określić mediacyjnego ogniwa, jakim w kontekście społecznej *praxis* jest konstytuowanie i utrwalanie sensów. Słowem, nie udaje się zbliżyć świata do człowieka i uwypuklić tegoż autentycznej znaczeniowoczej funkcji, jeśli rugując konstrukty scjentystyczne, wprowadza się w ich miejsce konstrukt „czystej świadomości”. Paradoksalne jest, że koncepcja, która miała wzmocnić osobistą odpowiedzialność filozofa za uprawianą refleksję nad światem i nad nami w świecie, okazała się ucieczką od wszelkich konkretów. Słowem, alienacji rozumu nie można przewyciężyć, wymieniając empiryzm na abstrakcyjny racjonalizm. Praca pt. *Die Krisis* była świadectwem samowiedzy Husserla o ślepych zaułkach filozofii skupionej na esencjach – kosztem egzystencji ludzkiej, na apriorycznych transcendentálních zasadach – kosztem intencji skierowanej ku antynomiom bycia w świecie, na założeniu o konstytucji świata w czystym poznaniu – kosztem projektów indywidualnych, odsłaniających nieustanny ruch ku rzeczywistości i jej neantyzację.

Umyślnie zająłem tu pozycję egzystencjalistyczną, by z kolei przypatrzeć się krytycznie rewindykacjom wprowadzonym przez tę doktrynę filozoficzną. Marksistowska krytyka założeń fenomenologicznych, którą polscy czytelnicy znają przede wszystkim ze studiów Kołakowskiego i późniejszej książki Martela, z prac R. Garaudy oraz z licznych dyskusji wokół dzieł Husserla i Ingardena, interesuje mnie tutaj tylko o tyle, o ile da się włączyć do polemiki z egzystencjalizmem. Wystarczy sięgnąć do *Idei* Husserla, by bez trudu przy ich pomocy zrekonstruować punkty wyjścia klasycznej orientacji egzystencjalistycznej, którą reprezentują tyleż Heidegger, co wczesny Sartre. Najbardziej znamienne są te źródła, które odkrywają jednocześnie pokrewieństwa i różnice. W części 2 (rozdział 1) Husserl mówi o wyłączeniu naturalnej postawy – egzystencjalistyczna doktryna niewątpliwie nawiązuje do tej próby. Jej antyempiryczną, antypsychologistyczną orientację – nie tylko w wydaniu Sartre’a i Heideggera, ale również Camusa – można uznać za przedłużenie Husserlowskiej analizy ruchu samej świadomości, która sytuuje się poza cielesnością i stanowi kluczowy punkt analizy naszego bytowania. Ale zarazem, kiedy w § 31 czytamy, że radykalne wzięcie w nawias wymaga *Ansetzung* nieistnienia, egzystencjalizm wkracza ze swoją propozycją i kartezjańskie wątplenie odnosi się przede wszystkim do naszego istnienia, którego odrzucić nie sposób. W zgodzie z Husserlem egzystencjalista bada *Eigensein* świadomości, jej strukturę ontologiczną, ale porzuca ujęcia ejdetyczne. Ujęcie wzajemnych związków *cogitationes* i *cogitata*, jeśli nawet pozostaje w ramach Husserlowskiej intencjonalności (piszemy nawet, ponieważ nie w każdej wersji egzystencjalistycznej kategoria ta występuje), uzyskuje aspekt dramatyczny ruchu od

bytu-dla-nas do bytu-w-sobie i wiąże się z antynomią projektu indywidualnego zawieszonoego w czasie, w nicości. To, co Husserl wykląda w części 2 § 42 o bycie rzeczy w przeciwstawieniu do bytu świadomości, przejęli Sartre, Heidegger i inni egzystencjaliści; ale problematyka np. ciała ludzkiego, jego obecności na horyzoncie świadomości rysuje się tutaj w aspekcie zadziwienia nad światem, egzystencji wyzbytej jakichkolwiek pewnych punktów oparcia, a nie w aspekcie czysto noetyczno-noematycznych analiz. Słowem istniejemy pośród rzeczy nieustannie zagrożeni w ich obliczu, tak że bezsensowna jest próba ich zawieszenia. Transcendencja jest jak u Husserla czymś niezbywalnym, wyznacza naszą odpowiedzialność za świat sensów. Ale u egzystencjalistów jest zarazem negatywnością lęku, otwiera dramat istnienia. Jak u Husserla, tak i u egzystencjalistów – do „filozofii pierwszej” należy rozważanie sensu istnienia, ale w części 2 § 46 Husserłowska *Daseinsthesis* odnosi się do *Ego* transcendentalnego, do czegoś co racjonalne i konieczne, podczas gdy świat rzeczy ma być przypadkowy. Teza ta została przez egzystencjalizm radykalnie zmieniona: mówi się o przypadkowości naszego istnienia, ponieważ podobnie jak nie ma Boga, nie ma również absolutnej świadomości.

Egzystencjalizm był więc zaiste próbą powrotu do źródeł podmiotowych, do jednostki ludzkiej, takiej, jaką zlikwidował pozytywizm i do jakiej nie mógł dotrzeć husserlizm również z epoki fryburskiej. Niemniej doktryna ta kontynuowała tę samą zdradziecką myśl – odrywała się od naturalnego nastawienia, oddając je na użytek nauk szczegółowych, przeprowadzała ostrą granicę między światem empirii a samoanalizującą się świadomością i – co najważniejsze – zamieniając ejdos na istnienie, potraktowała tę ostatnią kategorię w analogiczny sposób, absolutyzując jej wymiar. Jeśli w koncepcji klasycznego Husserla nie mogło starczyć miejsca na społeczną historię ludzkości ze względu na wymogi jedynie prawomocnego, absolutnego poznania, to w egzystencjalizmie nie starczyło tego miejsca również, bowiem irracjonalna sytuacja rzucenia człowieka w pusty świat została tu uznana za równie elementarną, pozahistoryczną oczywistość, jak w fenomenologii getyngeskiej istotność czysto immanentnych postaci świadomości. Niepodobna nie podkreślić osiągnięcia koncepcji egzystencjalnej, jakim było zwrócenie uwagi na to, czego nie mogła uchwycić żadna analiza po prostu psychologiczna, a mianowicie na szczególną pozycję indywiduum zmuszonego do nieustannej refleksji nad swym bytowaniem – w odróżnieniu od reszty świata i jednocześnie w związku z nim. Egzystencjalizm, wychodząc z konkretnego istnienia, ujawnił właściwą owemu istnieniu, niedościgłą dla innych doktryn filozoficznych temporalizację, która obca jest rzeczom i obca noematom lokowanym w czystej świadomości. To, że ciągle przekraczamy samych siebie, że nieidentyczność wynikająca z naszego trwania sytuuje nas między przeszłością i przyszłością, a także między spontaniczną prerefleksyjnością a

samowiedzą, że jesteśmy – używając terminu Heideggera i Jaspersa – ekstatyczni, trzeba zaakceptować. Rozszerzenie tej analizy na afirmację wolności, niezbywalnego projektowania siebie i przyjęcia za projekty odpowiedzialności również narzuca się outsiderowi jako konsekwencja przekonywająca. Ale egzystencjalizm, tłumacząc się trafnie poprzez swoje negacje, poprzez swój opór przeciw innym doktrynom, i wypełniając luki przez nie pozostawione, jest słaby w propozycjach konstruktywnych. Wyzbywszy się bowiem czasu fizycznego i psychologicznego, nie daje dostatecznych podstaw, by przyjąć samo gołe czasowanie. Uniezależniając egzystencję od warunków przyrodniczych i społecznych, rugując przeżycia w sensie empirycznym kosztem sytuacji wypełnionych aktami neantyzacji i autoprojekcji, zdaje się pozbawiać własną argumentację całej siły – daje mianowicie abstrakcje zamiast konkretów. Wolność ujęta jako nieodzowny przymus nabiera dwuznaczności – czymże jest bowiem naprawdę, jeśli autentyzm istnienia zmusza nas do transcendowania *facticité*, zaś o kierunku zaangażowania decydują momenty, które w odniesieniu do pola projektującej świadomości uważa się za zewnętrzne.

Nie ulega wątpliwości, co uzasadnił Husserl, że struktura sensu jest nieredukowalna do jej obszaru genetycznego, ale pod koniec swej twórczości wycofał się przecież z jakże ryzykownej pierwotnej tezy, że analiza genetyczna nie prowadzi do rozjaśnienia sensu danego układu. Nie ulega również kwestii, iż ze względu na nasze racje i decyzje trzeba się liczyć z residuami indywidualnymi, ponieważ – jak już wyakcentowałem – subiektywność ujęta w perspektywie antropologicznej nie zamyka się ani w zwykłych sensualno-emocjonalnych przejawach, ani też w immanencji aktów poznawczych. Tu tkwi właśnie archimedesowy punkt egzystencjalizmu. Wszelako brak przejścia od bytu-w-sobie do bytu-dla-siebie, traktowanie obu z nich jako wzajemnie dla siebie nieprzenikliwych momentów, absolutyzuje i jeden, i drugi. Człowiek – szczelina bytu, poprzez którą pojawia się nicość, czyli wolność, zostaje odcięty od świata, mimo iż „rozdartą świadomość” tłumaczy się napiętymi relacjami między człowiekiem a światem. Jeśli wyłącza się sprzężenie między wymiarem empirycznym a wymiarem antropologicznym, ontologia egzystencjalistyczna staje pod zarzutem arbitralności. Być może, działają tu trudności samego opisu nieredukowalnej egzystencji i sytuacji z nią związanych; w intuicjach Sartre’a, a zwłaszcza Heideggera, wyrazem tego jest wymyślne nazewnictwo albo uderzający, napęczniały domniemanymi treściami zestaw neologizmów. Trudności artykulacji językowej są jednakże przejawem trudności merytorycznych. Egzystencjalizmowi nie udaje się uchwycić i wysłowić w sposób pozytywny związków między nami a światem. Broni się on przed zarzutem subiektywizmu w sensie psychologicznym, ale nie da się wybronić przed stwierdzeniem, że jest to dramatyczny subiektywizm w sensie metafizycznym.

Podobnie jak Sartre w *L'être et le néant*, tak i Merleau-Ponty ukazuje

dialektyczną pozycję ciała, które jest zarazem bytem w sobie i bytem dla siebie, zawsze narażone na alienację ze względu na spojrzenie Innego. Różnica między ich rozwiązaniami jest jednak uderzająca. Merleau-Ponty zaczyna analizę nie od sytuacji alienacyjnej, ale od ciała, tzn. od doświadczeń, które otwierają nas na świat społeczny poprzez mowę, seksualne popędy, kontakty przestrzenne etc. Dlatego też w *Sens et nonsens* (1948) krytykował Heideggera, gdyż ten człowieka autentycznego rozumie jedynie w odcięciu od *Mit-sein*. Dla Merleau-Ponty'ego bycie-razem-z innymi niekoniecznie oznacza anonimowość, tj. reifikację egzystencji. Ta próba, podjęta w *Phénoménologie*, jest nader interesująca. Późniejsze medytacje Merleau-Ponty'ego, zwłaszcza z jego *Le visible et l'invisible*, stanowią w istocie krytykę stanowiska egzystencjalistycznego. W polemice z wczesną myślą Sartre'a wykazał on, że dwa oddzielone od siebie byty (rzeczy i świadomości) stają się czystymi negatywnościami. Zbliżając filozofię do nauki w ich krzyżujących się perspektywach poznawczych, podkreślając szacunek dla faktów oraz zmieniającej się historycznie wiedzy ludzkiej, podważał tym samym pierwotną programową nieufność owej doktryny wobec wyników osiągniętych przez dyscypliny szczegółowe. Merleau-Ponty szedł wszakże u schyłku swego życia ponownie ku fenomenologii, ku oryginalnemu swoistemu odczytaniu późnego Husserla. Była to w istocie koncepcja nieustannego kwestionowania wszelkich założeń filozoficznych, pozostających jedynie w sferze konstruktów intelektualnych, a zarazem próba otwarcia myśli na świeżość, bogactwo i różnorodność świata, na nieustanną jego *contingence*. Próba ta miała przy tym odsłonić wspólne elementy ludzkiego doświadczenia, nasz świat społeczny, w którym możliwe jest zachowanie spontaniczności działania i poznawania. Nie sądzę, by koncepcja ta – raczej splot genialnych spostrzeżeń i porywających stymulacji intelektualnych niż jakakolwiek doktryna – przewyciężyła trudności fenomenologii i egzystencjalizmu. Wysłowienie intersubiektywnych doświadczeń w kontakcie z *Lebenswelt* nie okazało się wcale łatwiejsze niż opis sytuacji rzucenia człowieka w świat. *Visibilité*, które ma być czymś uniwersalnym, czymś co irradjuje z każdego ciała i co je łączy z sobą, można przyjąć tylko na słowo. Dodajmy, że pozytywność naszego istnienia nie ujawnia się u Merleau-Ponty'ego bynajmniej z pełną dobitnością, skoro w jego koncepcji nie rozwiązana została ostra antynomia działania i myślenia. Trzeba więc powtórzyć za Leszkiem Kołakowskim, że jeżeli „fenomenologia była w zamierzeniu samowiedzą pewnego kryzysu wartości i na swój sposób usiłowała mu przeciwdziałać, to filozofia egzystencjalna może uchodzić raczej za filozoficzny wyraz sytuacji, w której kryzys ten wydaje się świadomości nie do przewyciężenia”². Powtórzmy przy tym jeszcze raz, że egzystencjalizm, odsłoniwszy luki fenomenologii, jednocześnie utrudnił, jeśli zgoła nie uniemożliwił powrót do jej założeń pierwotnych.

2 L. Kołakowski, *Wstęp do Filozofii egzystencjalnej*, Warszawa 1965, s. 26.

Książką, która ów nieodwracalny proces ukazała z bezsporną siłą dowodową, jest *Critique de la raison dialectique* Sartre'a. Między ontycznością a ontologicznością w klasycznym wydaniu egzystencjalizmu nie było przejścia, co więcej, rysował się w ich polu ciągły *circulus vitiosus*. Bowiem egzystencja transcendująca samą siebie miała być warunkiem wszelkiego innego bytu, wyznaczając w granicach horyzontu ontologicznego to co ontyczne. Z drugiej zaś strony samą egzystencję określa to, że jest między bytami innymi, pośród świata, ponieważ istnienie świadomości jest zawsze świadomością istnienia w sferze projektów, tzn. bycia-w-świecie, wykluczona jest nie tylko Husserlowska czy jakakolwiek inna immanencja absolutna, ale trzeba ponadto znaleźć mediacje, które sytuują dany przedmiot w kontekście społecznym. Wszystkie analizy Sartre'owskie dotyczące szczególnie pożądań, uczuć i działania wiodły w tym kierunku, ale przerwanie zakłętego kręgu *Dasein* dokonało się dopiero w świetle idei marksistowskich. To, co w *La nausée* i *L'être et le néant* było ujęte jedynie od strony negatywnej, a mianowicie jako lepkość niewołącego nas świata, poczynszy od 1958 r., uzyskuje w dziele Sartre'a mandat względnej, pozytywnej niezależności. Świat zewnętrzny jest nie tylko *visqueux*, jest obszarem instrumentów, bez których niepodobna dokonać projekcji i określić się w stosunku do ludzi i rzeczy. Co więcej, jest obszarem walki prowadzonej zbiorowo przeciw *rareté*, tzn. nierównemu podziałowi dóbr, walki zakładającej rewolucyjną *praxis*. Sartre – zgodnie zresztą z jego mniemaniem – nie podważa marksizmu, kiedy wskazuje, że określone warunki społeczno-historyczne nie determinują jednostki tak, by uczynić z niej anonimowy obiekt, poruszany żelaznymi zewnętrznymi koniecznościami. Wręcz przeciwnie, przywraca oryginalną wersję marksowską, kiedy analizując *compréhension*, ujawnia ruch podmiotu ku innym podmiotom, ku zewnętrżności obiektywizującej projekty w ramach danych okoliczności, ruch, który zawiera w sobie jednocześnie kreację przyszłości. Wzbogaca również marksizm, śledząc wzajemną mediację człowieka i rzeczy, a ponadto wiążąc projekt z potrzebą ludzką, z *praxis* społeczną, usuwa egzystencjalistyczną, czysto negatywną dialektykę między poszczególnymi subiektywnościami, a w pewnym sensie również między *pour-soi* i *en-soi*. Stosunki międzyludzkie rozpatrywane w perspektywie konfliktów klasowych, w ciągłym sporze przeciw statusowi praktyczno-inercyjnemu alienującemu jednostkę, nie pozostawiają już żadnego miejsca dla efektowniej, ale pustej formuły – „piekło to inni”. Negacja indywidualna zwrócona przeciw *serialité*, przeciw lepkości związanej z automatyzacją życia społecznego i petryfikacją statusu klasowego, wyklucza transcendencję samotnej egzystencji, sytuowaną w pustce. Antynomie między *groupe en fusion* a *groupe en contrainte*, czyli między jednostkami swobodnie współpracującymi dla realizacji wspólnych dążeń a poddanymi dyktatowi czy terrorowi, uchylają problematykę tragicznej jednostki, wyobcowanej z racji samego jej ontologicznego bytu. Wszystkie

wreszcie Sartre'owskie rozważania o konieczności i wolności, o *dialectiques individuelles et constitutantes* (ponieważ nie można akceptować jakiegokolwiek totalności ludzkiej poza jednostkami), o napięciach między zewnętrznym uwarunkowaniem – sprzężonym tu m.in. ze zjawiskiem biurokratyzmu – a interioryzacją bodźców kolektywnych, o rewolucji społecznej jako historycznym projekcie podstawowej wagi, reinterpreterują w sposób radykalny kategorię Innego. Tu już nie chodzi o horyzont mej egzystencji zagrożonej drugim istnieniem, ale o nas walczących w konkretnym świecie o sprawiedliwość przeciw innym, ukonstytuowanym w określonej klasie, z przynależnymi do niej instytucjami. Negatywność ucieczki od świata z *L'être et le néant* zmieniała się tu zatem w negatywność pojmowaną jako konkretna walka o inny świat. Obrona *la raison dialectique* okazała się tedy obroną *la raison révolutionnaire*.

Niemniej Sartre, dokonawszy bezpardonowej krytyki swej własnej filozofii z okresu „klasycznego”, pozostał wierny niektórym jej założeniom. Ta dwoistość pozycji decyduje o niepowtarzalności jego dzieła. Dla naszych rozważań wyjątkowo cenne są również te fragmenty *Critique...*, w których Sartre nie rezygnuje z egzystencjalizmu. Rozjaśniają one bowiem w całości zarówno szczególne miejsce, które doktryna ta zajmuje w współczesnej myśli, jak i jej nie dające się przewyczyć słabości. Sartre ujmuje proces totalizacji w świetle *aventure singulière*; teza ta jest dwuznaczna. Bowiem z jednej strony – jak u Marksa – chodzi o to, że nie istnieje nic takiego jak historia pisana z dużej litery; Historia-absolut. Z drugiej jednak strony – mimo iż tyle świetnych stron Sartre poświęca stosunkom rzeczowym, iż nie traci z pola uwagi niezbędnych, organizacyjnych i autorytatywnych aspektów rzeczywistości społecznej – nie uznaje on skumulowanej tradycji kulturowej, która danych osobników tu oto w określony sposób warunkuje. Mówi się o *rareté* związanej z elementarnymi potrzebami ludzkimi, ale z drugiej strony eliminuje się dialektykę samej przyrody. Nie w tym rzecz, że Sartre się nią nie interesuje. Mnie osobiście również zajmują stosunki między człowiekiem a światem, a antropologię filozoficzną uważam za najdonioślejszą dziedzinę badań. Ale co innego jest patrzeć na przyrodę poprzez kulturę, a co innego wykluczać tę pierwszą z refleksji dialektycznych. Taki zabieg wydaje się równie dowolny, jak dekret, wedle którego sensowne byłoby wyłącznie dialektyczne badanie przyrody.

Nie ulega wątpliwości, że w świecie nakreślonym przez *Critique...* działają konieczności i że na ich podłożu człowiek może manifestować swą wolność przeciw inercji. Ale Sartre zdaje się sądzić zarazem, że świat jest wyłącznie tworzony, a nie zastany. Rewolucyjna *praxis* jest projektem nadrzędnym, ale jednocześnie kolektyw (*une rationalité constituée*) wydaje się być czymś wtórnym i pasywnym w stosunku do pierwotnego i aktywnego momentu indywidualnej interioryzacji (*une rationalité constituante*). Nieustannie powracają w owej książce akcesy do badań szczegółowych,

socjologicznych i psychoanalitycznych; ale u podstaw pozostaje nadal zasada *subjectivité*, odcięta od zaakceptowanych i wykorzystanych uogólnień empirycznych. Słowem, w *Critique...* jednostki są podobne do siebie w dwu płaszczyznach nie mających punktów styku. Jedna z nich odnosi się do klasycznej tezy egzystencjalistycznej o subiektywności jako niezbywalnym statusie ontologicznym. Druga dotyczy podobieństwa osobników należących do tego samego gatunku *homo sapiens*, doświadczających w konkretnych warunkach – na tle wspólnego dziedzictwa kulturowego i takich samych sytuacji tego samego przymusu wyboru. Po jednej stronie jest *cogitatio* ogołoczone z przyrody i historii, po drugiej są kontakty ze światem kształtowane w społecznej *praxis* od dzieciństwa; jest język, praca etc. Po jednej są tylko związki motywacyjne i trudna do wyjaśnienia empatia w odniesieniu do cudzych doświadczeń, po drugiej związki przyczynowo-skutkowe i empatia ufundowana na empirycznie danej intersubiektywności. Mimo aktywistycznej wizji rzeczywistości ludzkiej, kolektywnie kształtującej przy pomocy rozumu dialektycznego swą przyszłość, wizji, która nawiązuje wprost do Marksa i kontynuuje w ramach marksizmu myśl filozoficzną Gramsciego i Lukácsa – u podstaw filozofii Sartre'a pozostała negatywność w sensie indywidualnym i w rezultacie przepaść między *pour-soi* a *en-soi* (w sensie choćby świata kultury) nie została zasypana.

Marksizm współczesny nie może wszakże przejść do porządku nad *subjectivité* zwróconą ku sobie samej. Dzięki temu odkryciu filozoficznemu problemy alienacji i reifikacji zostały spenetrowane dogłębniej niż kiedykolwiek wcześniej. Teza egzystencjalistyczna o niewywiadłości istnienia z istoty, o tym, że każdy z nas w szczególny sposób odczuwa swą egzystencję i że egzystencji nie mogą pochłonąć w całości ani żadne układy społeczne, ani zespół reakcji psychofizjologicznych – wydaje się nie do podważenia. Dlatego Sartre wzbogacił marksizm, wypełniając te właśnie puste obszary w jego granicach.

Jak w stosunku do fenomenologii, tak i w stosunku do egzystencjalizmu filozofia marksistowska podejmuje krytykę z pozycji społecznej *praxis*, która nie przeciwstawia w radykalny sposób rzeczywistości podmiotu rzeczywistości rzeczy, lecz je wiąże z sobą w procesie nieustannego wyłaniania się alienacji i jej przewycięzania. To, co Husserl w olśniewający sposób wyłożył w szkicu o pochodzeniu geometrii, a mianowicie, iż geneza określa strukturę i *vice versa*, że – mówiąc ściślej – cała przeszłość nawarstwiając się implikuje terażniejszość, ale zarazem bez terażniejszej struktury sensu niepodobna uchwycić przeszłości – Marks innymi słowy sformułował w metodologicznych refleksjach nad *Kapitałem*. I co więcej, dyrektywę tę oparł na badaniu procesów kulturowych, nie na strukturach danych *a priori*, lecz kształtowanych stopniowo, stabilizujących się i ulegających z kolei destrukcji pod wpływem wykluwających się nowych struktur. Cały ten ruch historyczny, odsłaniający

sens kolejnych działań ludzkości, nie da się odtworzyć bez uwzględnienia znakotwórczej roli jednostki i projektu, który wynika z danej nieredukowalnej egzystencji. Ale sedymencja wiedzy ludzkiej i projektów indywidualnych w społecznej *praxis* każe uznać za podstawowe aspekty tyleż twórczą postawę człowieka nadającego sens i kształt rzeczywistości, co i świat zastany z jego przyrodniczymi i społeczno-historycznymi determinantami. Marksizm zatem nie wyklucza ani fenomenologicznego wysiłku, by przywrócić racjonalny sens światu ludzkiemu i światu rzeczy, tj. by dotrzeć do pierwotnych źródeł poznania, ani też egzystencjalistycznej wizji odkrywającej to, co w naszym stosunku do rzeczywistości jawi się jako prerefleksyjne i irracjonalne, co stanowi *residuum* egzystencjalne. Marksistowska koncepcja wchłania te aspekty w siebie i ugruntowuje je na prawidłowościach historii kultury ludzkiej, respektując jednocześnie struktury synchroniczne oraz poszczególne podmioty, czyli także to, co nie daje się przewidzieć.

Ujęcie krytyki egzystencjalizmu, jakie tu przedstawiłem, określa jednocześnie moją opcję wewnątrz filozofii marksistowskiej. Pośród trendów, które się w niej zarysowały w ostatnich latach i które m.in. doprowadziły nie tylko do krystalizacji określonych kierunków badawczych, ale i sposobów interpretacji, bliski mi jest ten, który reprezentują we Francji Lefebvre i Garaudy (zdają sobie przy tym sprawę z zachodzącej między nimi istotnej różnicy zdań co do licznych kwestii). Dlatego też niepodobna tu pominąć milczeniem propozycji Althussera, które w sposób zasadniczo odmienny czerpią inspiracje z tego nurtu filozoficznego. Mam tu zatem na uwadze – co trzeba podkreślić, zważywszy wieloznaczność pojęcia „strukturalizm” – nie analizy strukturalne nacelowane na określone aspekty przedmiotowe, które niejako domagają się tego trybu postępowania badawczego (czego żaden marksista współczesny nie kwestionuje), lecz określoną postawę metodologiczną, uniwersalizującą zasady badań analityczno-strukturalnych. Kluczowym zagadnieniem jest tu stosunek tak pojętego strukturalizmu do historycznych aspektów rzeczywistości. Nieustannie powtarza się argumentacja, że strukturalizm nie neguje bynajmniej diachronii, że od de Saussure’a po Jakobsona i Lévi-Straussa ustawicznie przypominano, iż struktury mają swoje dzieje, że każda z nich jest związana z określonym kontekstem i ulega zmianie. W *Pensée sauvage* czytamy, że historia uzupełnia etnologię, że metody genetycznej nie da się z nauki wykluczyć. Ale też w tym samym dziele autor podkreśla, że celem dyscyplin humanistycznych nie jest utwierdzenie statusu jednostki, ale na odwrót – podważenie go, by nareszcie móc uprawiać analizy naukowe. Później Lévi-Strauss wielokrotnie pisał o zasadniczej różnicy między *sciences humaines* i *sciences sociales*, przypisując pierwszym m.in. historię oraz antropologię, a drugie stawiając za wzór postępowania badawczego, ponieważ skupiają się na strukturach, a nie na procesie. Dla wszystkich jest jasne, że strukturalizm ujmuje struktury jednostronnie, a

ponadto zabiegom swym przypisuje prymat bezwzględny. Być może, że jest to kolejna reakcja na nieufność wobec rygorów scjentyistycznych, dominująca w kulturze ostatniego półwiecza, i że jest to przede wszystkim protest przeciw egzystencjalistycznej programowej „ciemności” wypowiedzi. *Sciences humaines* cierpią na kompleks niższości od momentu narodzin; dilthey’izm zaleczył ten kompleks tylko objawowo. Triumfy lingwistyki, która stała się umiłowaną wzorcową dziedziną badań, zaktywizowały znów myśl o *mathesis universalis*, ufundowanej na dyscyplinach ścisłych. Sukcesy cybernetyki na tle rosnących wymogów cywilizacji technicznej umocniły stanowisko tych, którzy opowiedzieli się za matematyzacją wszelkich badań i ostro przeciwstawili sprawdzalne wyniki nauk szczegółowych ryzykownym tezom filozofii zrównanej z ideologią, jeśli nasze stulecie miało pozbyć się wreszcie ideologii, to m.in. w rezultacie analiz precyzyjnych, odniesionych do taksonomii układów stabilnych i zawartych w nich elementów dyskretnych i wymiernych. Wcale nie o to chodzi, że Lévi-Strauss odrzuca w swych badaniach ewolucjonistyczną perspektywę, ani nie o to, że za punkty wyjścia przyjmuje w uogólnieniach (klasyfikacjach) struktury mentalne odkryte w społeczeństwach pierwotnych. Główny problem filozoficzny tkwi w tym, że w jego obrazie świata uchwytnie są jedynie izomorficzne logiczne całości, że mechanizmy myślowe i ich wytwory są anonimowe i wyzwolone z procesów historycznych. Słowem, respektując w pełni geniusz naukowy Lévi-Straussa i jego przełomowe osiągnięcia w zakresie etnologii, muszę krytycznie spojrzeć na konsekwencje ogólnometodologiczne i filozoficzne, jakie wynikają z jego prac i komentarzy teoretycznych, których nie skąpi. Strukturaliści wszelkich odmian, nawiązując do badań jego i Jakobsona, konstruują modele, które *ex definitione* petryfikują rzeczywistość empiryczną i w konsekwencji skupiają uwagę badawczą na koherencji wewnętrznej systemu, na regułach gry, na poziomie syntaksy, a nie na relacji modelu i świata modelowanego. W ramach modeli akcentuje się komplementarny charakter opozycji binarnych. Lefebvre słusznie mówi o rekonstytucji świata eleackiego; inni krytycy zaś równie słusznie kwestionują „dogmat” o psychofizjologicznych konstansach umysłu ludzkiego, wyposażonego w te same dyspozycje i schematy klasyfikacyjne.

Koncepcja ta jest diametralnie różna od marksistowskiej koncepcji struktur. Marksizm poszukuje inwariantów w procesie historycznym, w powtarzających się uporczywie układach (formach świadomości), mimo ich ustawicznej zmienności, a nie w poszczególnych strukturach, skonstruowanych w rezultacie czynności klasyfikacyjnych. Marksizm pojmuje opozycje jako dynamiczne zderzenie momentów utrzymujących *status quo* i momentów rozbijających daną strukturę; zderzenie, które świadczy dowodnie o tym, że procesualność, a nie statyczne układy uzupełniających się (opozycyjnych) elementów, jest kategorią podstawową. Marksizm nie absolutyzuje

modelowego charakteru badanych struktur, a ponadto nie zakłada, iż wszędzie i zawsze, bez względu na rodzaj przedmiotu i właściwych mu elementów, statystyczno-matematyczne ujęcie struktury jest badawczo najpłodniejsze. Struktury, których elementem jest człowiek, nie poddają się ponadto aksjomatyzacji, ponieważ nie można ich nie tylko zrozumieć, ale i wyjaśnić bez odwołania się do podmiotowego doświadczenia. Konsekwencją radykalną oderwania struktur od procesu historycznego oraz od świata przedmiotowego (tzn. od obiektywizującej się w polu społecznym jednostki) jest proklamowana przez Foucaulta degradacja człowieka. W *Les mots et les choses* czytamy, że rozwój nauki szedł od modelu biologicznego przez ekonomiczny do lingwistycznego i że na gruncie tej ostatniej dyscypliny możliwe jest poznanie, ale już na gruzach nie tylko Boga, ale i człowieka jako głównego przedmiotu wiedzy. Zastosowana przez tego autora metoda, której fundament stanowią: kodyfikacja odpowiednio dobranych sensów i tendencja systemotwórcza z całkowitym lekceważeniem wydarzeń historycznych i więzów między poszczególnymi „epokami epistemologicznymi”, potwierdza złowróżbne zakończenie jego książki. Ale cała ta imponująca pomysłowością i elegancją robota wydaje się kuleć, jeśli zadać sobie pytanie – czy naprawdę tylko taki był kodeks poznania w wyodrębnionych przez Foucaulta okresach i jakie były allo- i idiogenetyczne okoliczności przejścia od jednego kodeksu do drugiego (*coupures réelles*). Trzeba by tego rodzaju książkę napisać zupełnie od nowa, by móc zasadnie i w szczegółach powiedzieć, co się z niej ostatecznie krytyce. Wszakże jest pewne, że zawiera ona kilka urzekających fragmentów archeologicznych (odkrycie niezależnie od siebie w tym samym czasie występujących w różnych dziedzinach identycznych *découpages* rzeczywistości, oraz identycznych kodów ją interpretujących), tak samo zdaje się nie ulegać wątpliwości, że zapowiedziany pogrzeb humanistycznej orientacji w współczesnej kulturze nie odbędzie się ani tak szybko, ani być może wcale.

Althusser podjął wszystkie zasadnicze wątki myśli strukturalistycznej, by wybronić Marksa-człowieka nauki przed Marksem-ideologiem i humanistą. Sam atoli w szkicu pt. *Sur le jeune Marx* (1960) uznał, że badanej koncepcji nie można rozkładać na elementy proste i zakładać teleologicznie, iż zmierzała *a priori* do określonego punktu dojścia. Dlatego też wydaje się nader problematyczne odcięcie w twórczości Marksa wziętej *en globe* pierwiastka ideologicznego od pierwiastka naukowego. Pytanie, czy Marks był heglistą, jest oczywiście źle postawione; ale stwierdzenie, że Marks nie ma nic wspólnego z heglizmem, gdyż radykalnie zmienił przedmiot i metodę badań oraz terminologię, jest po prostu niezgodne z faktami historycznymi. Althusser zdaje się zapominać o dyrektywie, którą sam akcentuje: żeby daną strukturę myślową rozpatrywać w ramach zastanego pola ideologicznego i całościowej struktury społecznej. Przystając w pełni na przeprowadzone przez tego

filozofa w książce *Pour Marx* rozróżnienie dialektyki marksistowskiej i heglowskiej oraz na jego kategorię *surdétermination*, trzeba atoli zwrócić uwagę, że marksistowską praktykę teoretyczną interpretuje on w sposób jednostronny, zawężony do *Kapitału*. W dotychczasowych znanych mi analizach Althussera nie znalazłem takiego fragmentu, w którym dociekałby on, czy uprawnione jest kształtowanie filozofii Marksa na samym *Kapitale*, czy aby dzieło to, zamierzone jako ściśle naukowe, z zakresu określonej dyscypliny szczegółowej, nie stanowi raczej dopełnienia ogólnej myśli metodologicznej, wyłożonej w utworach wcześniejszych. Przejście od Althusserowskiej *généralité I* do *généralité III*, czyli od ideologicznej abstrakcji (mitów) do konkretnych abstrakcji właściwych dla poznania naukowego, wydaje się być jednostronną deformacją sposobu kształtowania wiedzy, tak jak go pojmowali klasycy marksizmu. Przedstawia bowiem całą sprawę tak, jakby praktyka ideologiczna i polityczna była zaledwie przedmiotem „praktyki teoretycznej”. Natomiast u klasyków w innych dziełach czytamy, że wiedza o społeczeństwie jest demistyfikowana m.in. ze względu na współczynnik procesu wartościującego (zwanego również „ideologicznym”), związanego z procesem poznawczym i na nim ufundowanego. Moment, który Althusser określa jako mitologiczny, partycypuje zatem w akcie epistemologicznym, przynajmniej w *sciences sociales*. Po drugie zaś, materiałem, który stanowi przedmiot badania, nie jest sama teoria, nie same narzędzia epistemologiczne, lecz rzeczywistość w całej jej złożoności. Althusser nie przekreśla sensowności problematyki ideologicznej, ale traktując ją wyłącznie jako płaszczyznę obrazów i mitów, przypisuje jej czysto instrumentalną, przygotowawczą funkcję dla *coupure épistémologique*, wiodącej do konstruowania modeli teoretycznych, czyli poznania naukowego. Co więcej, w konsekwencji takiej interpretacji odrzuca humanizm jako termin jedynie ideologiczny. Podobnie jak u Foucaulta jednostka ludzka może być co najwyżej mediacją prowadzącą do ścisłej i precyzyjnej wiedzy ugruntowanej na systemach i strukturach, ale sama nie może być ani głównym, ani w ogóle pożądanym przedmiotem badania. Choć tyle i notabene słusznie mówi się w pracach Althussera o *contingence*, to całe to zagadnienie i związana z nim kwestia nierównomierności rozwoju oraz odrębności epok, formacji czy okresów sprowadza się do swoistych sprzeczności między momentami rzeczowymi. *Surdétermination* dochodzi do skutku i przejawia się w sposób bezosobowy; nic więc dziwnego, że w tak zarysowanym świecie nauki nie ma miejsca na rozważania o humanizmie i alienacji. Oba tomy *Lire le Capital* wyciągają drastyczne konsekwencje z przedstawionych przed chwilą przesłanek. Czytanie klasyka marksizmu z epoki, kiedy konkurowały z sobą koncepcje scjentystyczno-pozytywistyczna i spekulatywno-idealistyczna (z uwikłaną w niej perspektywą antropologiczną), jako strukturalistę *avant la lettre* jest zabiegiem dwuznacznym. Oczywiście lektura *symptômale*, jak ją nazywa Althusser, mając na

uwadze nie tylko przekazane przez Marksa pytania i odpowiedzi, ale również luki (*les absences*) w jego wywodach, może być owocna i interesująca, jeśli chce się dzisiaj dokonać reinterpetacji marksizmu z określonego punktu widzenia. Niedopuszczalne jest jednak bez gwałcenia badanego materiału wyciąganie wniosków, że Marksowskie uwagi o strukturze czynią z niego protoplastę współczesnych prób Lévi-Straussa czy Foucaulta. Marks wprawdzie sam pisał, że ludzie danej epoki najczęściej nie zdają sobie sprawy z tego, dlaczego i jak myślą oraz działają; ale trudno przypisać jego geniuszowi niepełną samowiedzę metodologiczną, a ponadto miał on na uwadze tego typu *bévues*, które są zakorzenione w strukturach mentalnych i sposobach zachowania się właściwych dla danej epoki. Althusser jednocześnie umniejsza geniusz filozoficzny Marksa ze względu na Lacanowskie *les ténèbres intérieures de l'exclusion*, z drugiej zaś wyolbrzymia go, sugerując, iż dalekosięźnie przekroczył on horyzonty poznawcze swego czasu.

Jestem podobnie jak Althusser przeciw empirycystycznej wykładni podstawowych tez Marksa; nie dlatego tylko, że dzisiaj zbankrutowała idea wszechwładnych terminów obserwacyjnych, lansowana ongiś przez Wienerkreis, i że później przedstawiciele tej szkoły bodajże najwięcej nauczyli nas o niezbędności posługiwania się we wszelkich naukach terminami teoretycznymi, ale przede wszystkim z racji historycznych. Myśl Marksa była zaiste obca wąsko pojmowanej adekwatności poznania i rzeczywistości, tzn. sprawdzania każdej teorii na podstawie tego lub owego doświadczenia czy ich doraźnej serii. Ale Althusser natychmiast dokonuje skoku; zdaje się odcinać marksizm od empirii w ogóle, mówi o *Gedankentotalität* jako strukturze czysto noetycznej. Bezprawnie, bowiem Marksowskie *Forschungsweise* odnośnie do narzędzi teoretycznych stosowanych w *Kapitale* jest zaledwie fragmentem problematyki, którą Althusser w tym punkcie podejmuje.

Logicznego i historycznego porządku nie da się zaiste zredukować – według dyrektyw Marksowskich – ani do jednego, ani do drugiego członu relacji, ale też Althusser nie proponuje nic innego, jak właśnie operację redukcjonistyczną. Zamiast Heglowskich spekulatywnych konstruktów pojęciowych mamy konstrukty systemowe z wykluczeniem *praxis* (wyjąwszy jej wymiar czysto teoretyczny, co samo w sobie jest jednostronnym zabiegiem interpretacyjnym). Wbrew klasykom marksizmu przeciwstawia się tutaj filozofię – jako historyczno-teoretyczną wiedzę o podstawach i perypetiach procesów poznawczych – nauce skupionej na samych treściach, tj. wynikach procesu poznawczego. Tak jakby filozofii nie interesowały *l'effets de la connaissance*, a poznanie naukowe mogło funkcjonować poza całościowym procesem historycznym.

Można spierać się z Althusserem o zasadność stosowania radykalnie

wewnętrznych, tzn. synchronocentrycznych kryteriów wartości poznawczych, byłaby to dyskusja analogiczna do tej, jaką Lefebvre wieździe z Lévi-Straussem. Bezprzedmiotowa wydaje się natomiast polemika z odrzuceniem przez Althussera, jako niemarksowskiego podejścia metodologicznego, pytań o pochodzenie danych struktur, by móc je zrozumieć, tj. uchwycić ich sens oraz wyjaśnić ich określony aktualny kształt. Dokonuje się bowiem tutaj chwytu: *pars pro toto*. Z uwag Marksa o *Gliederung*, uwag raczej marginesowych, wywodzi się cała jego orientację metodologiczną, która – jak wcześniej akcentowałem w rozważaniach o Husserlu (*Pochodzenie geometrii*) – ugruntowana jest właśnie na diachronicznej, historyczno-kulturowej analizie wszelkich struktur, a więc m.in. również struktur poznawczych. Słowem, jeśli *Kapitał* zajmuje się zaiste przede wszystkim rezultatem, a nie procesem (jak doszło do ukształtowania tego systemu gospodarczego), to niemniej cała implikowana w dziele tym metodologia oraz wcześniej wyłożone przez Marksa dyrektywy (od *Ideologii niemieckiej* począwszy) każą podważyć generalną tezę Althussera. Mianowicie, jeśli anatomia człowieka daje nam klucz do anatomii małpy, to jednocześnie aktualna struktura umożliwi nam zrozumienie struktur dawnych do niej prowadzących oraz historyczny proces kształtowania się badanej struktury; jej stopniowa krystalizacja wyjaśnia to, nad czym się dzisiaj skupiamy.

Występuje tu zasadnicza różnica stanowisk: u Althussera ruch dialektyczny zamyka się w wariacjach kombinacyjnych określonej puli elementów, w oryginalnej wersji Marksowskiej ruch ten rozwija się w czasie, obejmując konkretną złożoność całego procesu historycznego, z wyróżnieniem w jego ramach aktywnej roli podmiotów. Notabene prymat synchronii u Althussera powoduje, że za jedynie uchwytne i sprawdzalne moment diachroniczny uważa się przejście od *généralité I* do *généralité III*. Cały ten wywód prowadzi w sposób nieunikniony – co widać zwłaszcza w szkicach uczniów Althussera – do takiego modelowania rzeczywistości epistemologicznej, że rzeczywistość społeczno-historyczna stanowi jedynie pretekst dla konstruktów myślowych.

Althusser w drugim tomie omawianej teraz pracy powiada wprost, że czas produkcji ekonomicznej należy skonstruować, gdyż nie ma on nic wspólnego z czasem przebiegów historycznych. Bezzasadnie wyprowadza się tutaj absolutne kawałkowanie procesu historycznego (ujętego jako *Totalität*) ze słusznej skądinąd tezy o czasie właściwym dla danej struktury, dla danego systemu. W trafnej polemice z Hegłowską jednorodnością czasu, który w każdym momencie terażniejszości odsłaniać ma ideę, strukturalizm zajmuje pozycję równie ekstremalną. Zamiast za Marksem wskazać względną niezależność poszczególnych struktur wyłonionych w procesie historycznym oraz związaną z różnymi poziomami materialnej i duchowej produkcji nierównomierność rozwoju danych „systemów”, rozbija się realną historię, by

pozostawić miejsce dla izolowanych od siebie teoretycznych *découpages*.

Zastąpienie historii pojęciem (konstruktem teoretycznym) historyczności, usunięcie historyzmu jako podstawy Marksowskiej koncepcji filozoficznej, absolutyzację nauki jako wiedzy ulokowanej poza realnym rozwojowym procesem poznania ludzkiego – trzeba uznać za arbitralną interpretację dziedzictwa klasycznego, co oczywiście nie umniejsza w niczym oryginalności pomysłów Althussera i mego szacunku dla jego wysiłku badawczego. Nie będę kruszył kopii w obronie Gramsciego, zrobią to na pewno lepiej marksiści włoscy. Lukács i Sartre nie potrzebują obrony, dadzą sobie radę sami. Chcę wszakże zwrócić uwagę, że Althusser nie tylko dobrał w specyficzny sposób niektóre, bynajmniej nie jednoznaczne fragmenty myśli Marksowskiej, ale nie zastosował wobec siebie samego chwytu, który zwrócił przeciw swym polemistom, tzn. nie zapytał, czy i jego reakcja teoretyczna pozbawiona jest korzeni ideologicznych.

Jeśli ekonomizmowi zarzuca się fatalizm, a antropologizmowi woluntaryzm, to czy własna jego interpretacja nie staje pod podejrzeniem, że anonimizuje siły historyczne, że technice epistemologicznej przyznaje doniosłość nadrzędną i tym samym czyni z niej nowego bożka.

Notabene nazbyt uproszczona jest krytyka antropologicznej interpretacji marksizmu, jeśli uwzględnienie w ramach społecznej *praxis* aktywności podmiotu oraz projektu kolektywnego uznaje się za cesję na rzecz woluntaryzmu. Z drugiej zaś strony odgródzenie się od ekonomizmu jest wątpliwe, skoro jego wersję empirystyczną ma zastąpić wersja strukturalistyczna, rugująca analizę alienacji-reifikacji, skoncentrowana wyłącznie na badaniu stosunków produkcyjnych.

Co zaś dotyczy się konstruktywnych wywodów Althussera – abstrahując już teraz od prawomocności jego interpretacji Marksa – to niepodobna, opierając się na nich, pojąć kilku dla autora zasadniczych kwestii. Oto one: Jak skomplikowana struktura ujawnia się badaczowi, skoro sposób produkcji stanowiący jej fundament jest ukryty poza realną praktyką ekonomiczną, a żadne inne substrukтуры również wprost, tzn. bezpośrednio, nie wskazują na ową substrukturę podstawową? Jeśli zaś sposób produkcji stanowi czysty konstrukt teoretyczny, to po cóż mówić o jego „odkryciu” w granicach całościowej struktury, od której nie wiadomo po co się wychodzi. Jak uchwycić substrukturę dominującą, tę, która wskazuje na konkretny układ danej *surdétermination*? Powiada się przecież, że nie ma przejścia od rzeczywistości do pojęć; czy i tutaj jedynie konceptualizuje się przedmiot badań? Jeśli zaś tak się dzieje, jakie są źródła owej podwójności substruktur: podstawowej i każdorazowo, konkretnie dominującej? Czym wreszcie wytłumaczyć kategorię „*causalité structurale*”, skoro nie ma ona żadnego odniesienia do związków przyczynowych w samej rzeczywistości? Można by przecież pozostać przy jakimkolwiek innym modelu eksplikującym

określoną kombinację elementów. Wprowadzenie owej kategorii komplikuje nadto sprawę dlatego, że trzeba by wyjaśnić – co nie zostało dokonane – wzajemne relacje obu wspomnianych struktur; czy pierwsza z nich jest jednocześnie warunkującą, jak i warunkowaną, oraz cóż by to miało znaczyć?

W studium ucznia Althussera Étienne Balibara (*Lire le Capital*) o materializmie historycznym, ten kluczowy problem pozostał również nie rozwiązany. Autor mówi o rozmaitych wariantach artykulacyjnych w badanych strukturach, ale z kwestią przyczynowości nie daje sobie rady. Nic dziwnego, skoro zagadnienie przejścia od jednej struktury do drugiej zostało w istocie ujęte jako Freudowskie *déplacement*. Balibar zdaje się przy tym nie zauważać, że konstatacja innego układu identycznych elementów zakłada ich przetasowanie w jakimś procesie, zaś kontynuacja funkcji między x a y w ogóle nie wymaga kategorii *devenir*, nie wiadomo po co analizowanej z takiego punktu widzenia. Tutaj udobitnia się zresztą z całą oczywistością słabość całej interpretacji strukturalistycznej. Eliminując podmiot i jego mediacje, zamienia się proces historyczny w określony mechanizm produkcji, dystrybucji dóbr i konsumpcji. Trzeba w efekcie odłączyć stosunki produkcyjne od społecznych w sensie stosunków międzyludzkich, by tylko na pierwszych oprzeć permanencję danej struktury. Myśl Marksowska jawi się tu w osobliwym, kadłubowym wydaniu. Co więcej, myląc „czas własny” danej teorii naukowej, która zaiste jest zawsze synchroniczna, powiada się apodyktycznie, że nonsensem jest jakakolwiek teoria diachronii. Trudno się dziwić konkluzji, jeśli przystać na przesłanki: w świecie czystych narzędzi teoretycznych nie istnieje zaprawdę nic więcej, jak gonitwa myśli za myślą, przypominająca kota gryzącego swój ogon.

Skłonności systemotwórcze, redukcja każdego typu produkcji do produkcji ściśle teoretycznej, artykulacja świata dokonująca się w sposób czysto rzeczowy („teatr bez podmiotów”), lekceważenie tego, co ujawnia się w bezpośrednim kontakcie z rzeczywistością i poszukiwanie – jako jedynie wiarygodnych – ukrytych relacji strukturalnych, poddających się modelowaniu, to zespół postaw i chwytów metodologicznych, które wydają się być nie tyle jedną z możliwych wersji marksizmu, ile reperkusją współczesnej orientacji strukturalistycznej, pośród badaczy związanych z światopoglądem marksistowskim. Marksizm nie neguje ważkości aspektu synchronicznego ani też względnej samodzielności i niezależności danych systemów. Nie ma też, jak rozumiem klasyków, żadnej takiej dyrektywy w ich dziełach, która wiodłaby do radykalnego relatywizmu, tzn. nieistnienia inwariantów. Nie tylko w tym rzecz – jak piszą Althusser i Godelier – że inwarianty muszą pojawiać się w sposób niezbędny, kiedy uprawia się naukową analizę charakteru i ewolucji struktur społecznych (np. kategorie bazy i nadbudowy, sił wytwórczych i stosunków produkcyjnych etc.), ale także w tym, że w procesie historycznym, mimo ciągłej

zmienności danych form świadomości społecznej, uporczywie powracają niektóre pytania i odpowiedzi, co prowadzi do krystalizacji danych struktur czy systemów, na których opierają się z kolei wszelkie kolejne próby podejmowane w danej dziedzinie.

W tym sensie gotów jestem wyrazić zgodę na Godelierowską koncepcję strukturalnego ujęcia również diachronii. Sam w próbach określenia pojęcia sztuki szedłem tą drogą. Ale zabieg tego rodzaju wymaga przede wszystkim, tzn. na wstępie, diachronizacji danych struktur w różnych przecięciach synchronicznych. Marksista nie likwiduje swoistości procesów poznawczych, nie sprowadza ich do jakiegoś lustrzanego odbicia rzeczywistości, jak to – opierając się na niektórych тезach Engelsa oraz na *Materializmie i empiriokrytycyzmie* – notorycznie twierdzono w wiadomym okresie, który niesłychanie zubożył i zawęził filozoficzną tradycję tej doktryny.

Poznanie jest zawisłe od języka, w którym jest artykułowane, od zastanych narzędzi teoretycznych, od horyzontów ideologicznych danej epoki, od techniki etc. Niewątpliwie jest również, że podmiot indywidualny w ramach danego podmiotu kolektywnego „wycina” świat w swoisty sposób. Stwierdzenie to jest jednak gruntownie odmienne od czysto syntagmatycznego i paradygmatycznego ujęcia naszej wiedzy, słowem, od sprowadzenia jej jedynie do *Forschungsweise*. Kryteria wewnętrznej koherencji systemu są jednym z momentów całościowego procesu poznawczego. Odrzucanie świata empirycznego i historycznego, zgodności poznania z tym co bezpośrednio dane, prowadzi do stanowiska, które ze względu na teoretyczną produkcję uznana za typ wzorcowy można by nazwać operacjonizmem epistemologicznym, wypłukanym z konkretnych treści (mimo, że tyle mówi się o relacjach konkretnych, specyfikowanych w ramach tej oto struktury) na rzecz schematów czysto formalnych. Rewolucję marksowską w filozofii, słusznie traktując jako zmianę pytań i odpowiedzi, sprowadza się w końcu do rewolucji pojęć i terminów, do szczególnej aksjomatyzacji poznawanego świata. U Marksa zaś jest to przede wszystkim radykalnie odmienna interpretacja *Aneignen*, poznawczo-praktycznego przyswajania sobie rzeczywistości; narzędzia teoretyczne są jej instrumentem, a nie celem samym w sobie.

Skupiłem się tu głównie na ujawnieniu różnicy mego stanowiska i stanowiska, które reprezentuje szkoła Althussera³. Nie ulega jednak wątpliwości, że jej twórca i jego uczniowie z całą ostrością uprzytomnili nam od początku marksizmu rysującą się i dyskutowaną antynomię: ideologia–nauka, że nadali współczesny sens kwestii od

3 Althusser wycofał się częściowo ze swych radykalnych тез, a mianowicie z całkowitego odcięcia filozofii marksistowskiej jako czysto naukowej od filozofii premarksistowskiej, ideologicznej. Wydaje się, że również zarzucił koncepcję filozofii marksistowskiej jako wyłącznie „teorii praktyki teoretycznej”. Przełom ten zaznaczył się już w szkicu pt. *La philosophie, arme de la révolution* („La Pensée” avril 1967), a jego kontynuacją stała się rozprawa *Lenin et la philosophie* (Paris 1969). Ale zasadnicza orientacja metodologiczna Althussera pozostała bez zmiany.

dawna rozpatrywanej, tj. *surdétermination*, że zwłaszcza w odniesieniu do relacji Hegel–Marks oraz do struktury teoretycznej *Kapitału* postawili szereg odkrywczych zagadnień, że zwrócili uwagę na luki rozwiązania czysto historycznego i nade wszystko ostrzegali skutecznie przed jednostronnym ujęciem problematyki marksistowskiej jako wyłącznie antropologicznie zorientowanej. Strukturalizm Althusserowski jeszcze dobitniej niż dotąd uświadomił marksistom, że w ramach ich światopoglądu i ich tradycji myślowej muszą dokonać wyboru wątków dominujących. Nie wydaje mi się, by wybory omówionej tu szkoły były dostatecznie ufundowane na filozoficznym oeuvre Marksa; nie zmienia to jednak w niczym faktu, że między współczesnym strukturalizmem a marksizmem są pomosty intelektualne. Dla mnie atoli problematyką kluczową – która wyzwała m.in. z „reifikacji naukowej” – jest zagadnienie alienacji oraz związana z nimi najściślej problematyka pracy–twórczości. Filozofii Marksa bowiem nie umiem wyrazić w krótkiej formule inaczej, jak: maksymalnie ostra świadomość krytyczna, której przedmiotem jest cała dotychczasowa historia ludzkości, a zwłaszcza jej stadium terażniejsze i to w krajach socjalistycznych, obciążonych poważnymi deformacjami. Ideą i celem tak pojętej filozofii jest optymalne wyzwolenie człowieka z procesów alienacyjnych – filozof może cel ów zbliżać tylko przez pracę myślową, ale ta skierowując uwagę na kluczowe elementy globalnej emancypacji ludzkości ma wartość niemałą⁴.

4 Artykuł ten napisany został z końcem 1967 r. W 1969 r. ogłosiłem go w nieco zmodyfikowanej formie w Paryżu w nr 13 „L’Homme et la Société”. W ciągu minionych dziesięciu lat napisano sporo wnikliwych studiów o zagadnieniach, które tu zaledwie dotknąłem. Sartre nie był już później obiektem zainteresowań, natomiast o strukturalizmie mówiono wciąż, z różnych punktów widzenia. Althussera poddano wielostronnej krytyce, o Ingardenie i Husserlu powstały prace ze wszech miar instruktywne. Moje poglądy w ciągu tego okresu ewoluowały; do szkicu tu ogłaszanego mam naturalny po upływie tylu lat dystans. Gdybym dzisiaj pisał na ten temat, musiałbym uwzględnić, w granicach marksistowskich strategii, ośrodek poznański, szkołę frankfurcką, poglądy E. Blocha. Jeśli mimo tylu zastrzeżeń zdecydowałem się na publikację tej „staroci”, to dlatego że w sporze o opcję filozoficzną wewnątrz marksizmu czy poza jego granicami zajmuję stanowisko nie zmienione. Ponadto sądzę, że dla owocnego uprawiania estetyki niezbędna jest samowiedza filozoficzna: dla kogoś, kto zajmuje się estetyką marksistowską nieodzowna jest decyzja, jaką orientację i strategię wybierze w ramach tej szkoły filozoficznej. Prof. Zofia Lissa zawsze łączyła w pracy badawczej gruntowną wiedzę historyczną z głębokim znawstwem teoretycznym i ostrą samowiedzą metodologiczną, co m.in. decydowało o twórczych stymulacjach, jakie przynosiły jej ujęcia i propozycje. Być może ten взгляд tłumaczy, dlaczego mój szkic nie stanowi ciała obcego w niniejszej księdze.