

Filozof niepopularny¹

W życiu codziennym wolno nam przyjąć, że kiedy wszyscy spierają się z jednym, to najprawdopodobniej nie ma on racji. W filozofii natomiast rzecz nie jest aż tak prosta. Tutaj bowiem powszechność sprzeciwu wobec poglądów czyichkolwiek bynajmniej jeszcze nie stanowi żadnego dowodu ich merytorycznej błędności; za to jednak bez wątpienia świadczy o powszechnie odczuwanej potrzebie konfrontacji z t y m i właśnie poglądami, a więc przynajmniej pośrednio wyraża uznanie ich wyjątkowej wagi raczej niż dyskwalifikację. Poglądów głupich, trywialnych lub jawnie fałszywych filozofia instytucjonalna nie krytykuje, lecz je po prostu przemilcza, i to milczenie jest właściwą formą jej reakcji na wszelką niefilozofię lub filozofię pozorną. Natomiast głośna, chóralna, zmasowana i gwałtowna krytyka ze strony usankcjonowanych autorytetów już z góry wystawia krytykowanemu świadectwo filozoficzne jak najlepszej próby – i to nawet w oczach obserwatora całkiem postronnego, który patrzyłby tylko na sam przebieg sporu, nie zaś na to, kto w nim ma rację. Otóż obserwator taki, zawieszając swój sąd co do merytorycznego rozstrzygnięcia całej kontrowersji, tym wyraźniej dostrzeże jedno: iż autora, który stałby się przedmiotem tego rodzaju powszechnej krytyki, nie należy na tej podstawie uważać za filozofa miernego. Powie on raczej, że jest to filozof wybitny, aczkolwiek wybitnie niepopularny.

Niepopularny – to nie znaczy więc: mało znany, pozbawiony rozgłosu. Przeciwnie, w określeniu tym zawarty jest właśnie rozgłos szeroki, tyle że jednoznacznie negatywny. Autor niepopularny to ktoś, kogo poglądy powszechnie się zna i często przypomina, ale po to, by mu coś wytknąć, w czymś go pouczyć, za coś napiętnować. Mówiąc słowem jednym i prostym, jest to ktoś ogólnie nie lubiany – oczywiście nie jako osoba, lecz jako filozof. I nie lubiany również nie przez osoby, lecz przez filozofów; mianowicie przez przedstawicieli filozofii instytucjonalnej.

Gdyby nasz postronny obserwator, zaskoczony tym oczywistym objawem afektów w świecie uczoneści i naukowego dyskursu, chciał bliżej poznać naturę owej filozoficznej antypatii i zbadać ją na jakimś szczególnie instruktynym przykładzie, nie musiałby szukać daleko. Bez trudu mógłby spostrzec, że oto jednym z najbardziej dziś niepopularnych filozofów jest Louis Althusser, francuski marksista. I zaiste, przypadek to wyjątkowo interesujący. Nie ma chyba drugiego autora, który byłby od lat bez mała dziesięciu oceniany tak surowo i tak jednomyślnie przez niemal cały kompetentny trybunał współczesnych instytucji filozoficznych. Althussera atakowano już chyba ze wszystkich możliwych pozycji i zarzucano mu chyba pełny rejestr dających się pomyśleć grzechów filozofa. Druzgocącej i pogardliwej krytyce poddali go naprzód profesjonalni antymarksściści – z niezrównanym mistrzem tego rzemiosła Raymondem Aronem na czele. Ale wkrótce z drugiej strony wyszli im naprzeciw – nieraz zresztą przejmując swe główne argumenty wprost od Arona właśnie, choć nie zawsze się do tego przyznając – także co znaczniejsi przedstawiciele instytucjonalnej filozofii marksistowskiej. Znamienne przy tym, że właśnie ich polemiczne głosy były szczególnie ostre i gwałtowne. Ciekawe też, że ten wspólny front walki z Althusserem połączył w chwilowym przymierzu marksistów o nader odmiennych orientacjach myślowych i postawach politycznych. Jednym głosem przemówili ludzie, którzy w innych kwestiach nie tak często zgadzają się ze sobą; wystarczy wymienić teoretyków tak różnych jak Roger Garaudy, Lucien Goldmann, John Lewis, Henri Lefebvre, Adam Schaff, Lucien Sève, Robert Steigerwald – nie wspominając o nader licznej grupie autorów pomniejszych.

Trzeba też przyznać, że ta kampania ześrodkowanej i chóralnej krytyki okazała się nad podziw skuteczna. Jej to zasługa, że Althusser jest dziś prawdziwą *bête noire* filozofii – i to nie tylko wśród przeciwników marksizmu, co ostatecznie nie byłoby niczym dziwnym ani nowym, lecz także, a nawet przede wszystkim, wśród samych marksistów. Czyta się go wprawdzie rzadko, ale

¹ Źródło: Marek J. Siemek, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1982, ss. 174-198.

nie jest to konieczne, gdyż poczucie gruntownej znajomości jego licznych błędów oraz umiejętności ich trafnej i słusznej krytyki spływa szerokim strumieniem z wyżyn filozofii instytucjonalnej ku jej szczyblom coraz niższym, a stamtąd przenika do świadomości potocznej. Althussera strofować, pouczać i na wszelkie sposoby poszturchiwać wypada dziś każdemu: robi to student na seminarium, felietonista w gazecie, inteligent w salonowej konwersacji. Liczman z jego wizerunkiem i z piętnem „marksizmu strukturalistycznego” stał się doprawdy monetą obiegową. I każde dziecko dobrze wie, co też widnieje na rewersie tej monety: pseudo-marksizm, który odrzuca Historię i jest przeciwko Człowiekowi.

Obydwa te grzechy są oczywiście bardzo ciężkie i mógłby kto pomyśleć, że to właśnie one dostatecznie tłumaczą notoryczną niepopularność autora *Pour Marx*. Któż dziś lubiłby filozofa, który lekceważy Historię, a już zwłaszcza takiego, który za nic ma Człowieka? Ale wyjaśnienie takie jest przecież niewystarczające. Od razu bowiem nasuwa się inne pytanie: kto w ogóle wzięłby dziś takiego filozofa serio? A tym bardziej, kto chciałby prowadzić z nim polemiki tak gwałtowne, jednomyślne i częste? Otóż gdyby Althusser rzeczywiście mówił właśnie to, co przypisuje mu obiegowa opinia „marksizmu strukturalistycznego”, byłby raczej jednym z wielu zabawnych, a zarazem żalonych dziwaków umysłowych, jacy zawsze błakają się gdzieś na peryferiach filozofii, niż najwidoczniej niepokojącym wszystkim, bo budzącym powszechny sprzeciw, myślicielem współczesnym. Wtedy jednak niepotrzebny byłby ten chór krytyków ani ta tak troskliwie przez nich urabiana etykieta „strukturalizmu”, „ahistoryzmu” i „antyhumanizmu”, którą wszak Althussera skutecznie już obdarzono. Nasuwa się więc zasadne podejrzenie, że etykieta ta, wraz z całym oznaczanym przez nią zespołem standardowych zarzutów, jest po prostu fałszywa; a ponadto, że jest ona nie tyle przyczyną niepopularności filozofa, ile raczej właśnie jej objawem i skutkiem. Althusser nie dlatego jest nie lubiany, że wygląda tak, jak go przedstawiają, lecz odwrotnie, przedstawiają go tak dlatego, że jest nie lubiany. Spróbujmy zatem poznać nieco bliżej naturę i źródła tej antypatii. W tym celu zadajmy kilka prostych pytań. Niech pierwsze z nich brzmi:

KTO NIE LUBI ALTHUSSERA?

Odpowiadamy: tego niepopularnego filozofa nie lubią przede wszystkim filozofowie popularni. A jest ich dziś cały legion. Żyjemy bowiem w czasach prawdziwego triumfu filozofii popularnej. Rzecz jasna, mam na myśli opisowy, a nie tylko wartościujący sens tego wyrażenia: powiedzmy, że jest on najbardziej zbliżony do sensu XVIII-wiecznego, upowszechnionego np. przez wpływowy nurt „Popular-Philosophie” w niemieckim Oświeceniu. „Popularność” w tym sensie oznacza pewien programowy sposób uprawiania refleksji filozoficznej, a także pewien ściśle z nim związany pogląd na moralne i społeczno-kulturalne funkcje filozofowania. Najistotniejsza treść tej koncepcji zawarta jest w oświeceniowym ideale „wiedzy przyjemnej i pożytecznej”: filozofia – jak wszystkie inne „nauki i sztuki” – ma tu być zwłaszcza źródłem praktycznej mądrości, która pomaga żyć. Ma więc zarazem kształcić i bawić, pocieszać i łagodzić obyczaje, doradzać i wychowywać. Toteż w formie winna być przystępna i prosta, w treści zaś budująca, choć pełna roztropnego umiaru. Taka filozofia z zasady tępi dziwne słowa i niezwykle myśli; nie lubi bowiem skrajności, które zawsze stara się godzić, zacierać lub w ostateczności ośmieszać. Jest światła i wszechstronna, ale w swych poczynaniach ostrożna. Wolno jej odwoływać się do Rozumu i Natury Ludzkiej, ale zarazem musi skromnie chylić czoła przed nie kwestionowanymi autorytetami Nauki i Życia. Szuka zasad i racji, ale granicą tych poszukiwań jest dla niej zawsze faktyczność potocznego doświadczenia. Krótko mówiąc, jest to pod każdym względem filozofia zdrowego rozsądku.

Otóż ten właśnie XVIII-wieczny ideał zdroworozsądkowej filozofii popularnej dopiero dziś

doczekał się niemal pełnego urzeczywistnienia. Z upodobaniem krzewi go od lat instytucjonalna wiedza filozoficzna współczesnej kultury mieszczańskiej. Zdrowy rozsądek XX wieku oczywiście różni się pod niejednym względem od swego oświeceniowego pierwowzoru. Ale zasadnicza struktura myślowa tej formacji pozostaje przecież nie zmieniona. Co więcej, dopiero w naszych czasach wyszła przy tym na jaw cała zdumiewająca uniwersalność tego oświeceniowego wzorca, która bierze się stąd, że zdrowy rozsądek z natury niweluje wszelkie teoretycznie istotne różnice problematyk, poglądów i stanowisk, umieszczając je na swej przejrzystej, jednowymiarowej skali myślenia popularnego, gdzie wreszcie stają się raz na zawsze uchwytnie, odróżnialne i porównywalne. Zdroworozsądkowa popularność jest bowiem formą, w której można przedstawić wszelką filozoficzną treść; co więcej, wspólnota tej formy okazuje się nawet czymś ważniejszym od różnicowań treściowych. Dlatego nie tylko mamy dziś popularnych pozytywistów, fenomenologów, psychoanalityków czy strukturalistów; mamy także liczne zastępy komentatorów, selekcjonerów i krytycznych syntetyków, którzy z nader różnorodnych elementów i wątków składają całościowy, ponaddoktrynalny korpus popularnej filozofii *tout court*. Ich to dziełem jest ów coraz bardziej jednorodny system „wiedzy przyjemnej i pożytecznej” na miarę naszego stulecia, który wyklada się dziś pod nazwą filozofii w większości uniwersytetów i szkół, a który obejmuje wszystkiego po trosze: szczyptę „humanizmu”, nieco „naukowej metody” lub „naukowego światopoglądu”, wreszcie sporo krytycznie odsianych i przystępnie podanych zagadnień filozofii tradycyjnej.

Wreszcie rzecz najdziwniejsza: mamy również popularnych marksistów. Znaczy to, że zdroworozsądkowa forma przeniknęła nawet do tej filozofii, która zawsze miała na uwadze najbardziej bezlitosną krytykę zdrowego rozsądku. Jest to oczywiście swoista cena, jaką marksizm płaci za zdobyte sobie prawo obywatelstwa we współczesnej filozofii instytucjonalnej. Przez całe dziesięciolecia zepchnięta na margines oficjalnej nauki burżuazyjnej, marksistowska teoria dopiero od niedawna zyskała w jej oczach status partnera równorzędnego, a nawet pod niejednym względem wyróżnianego. Otóż ten nowy status siłą rzeczy narzuca marksizmowi również potrzebę nowej, właśnie popularnej formy dyskursu. Dopiero bowiem w tej formie – jako powszechnie dziś akceptowanej i panującej – myśl marksistowska odnajduje jakiś wspólny język z tym, w czym faktycznie już współuczestniczy: mianowicie z instytucjonalną filozofią uniwersyteckich katedr i podręczników, międzynarodowych kongresów i specjalistycznych czasopism, zespołów badawczych i rozpraw na naukowe stopnie. Popularność formy filozoficznego dyskursu jest więc dla marksizmu w coraz większym stopniu warunkiem komunikacji – pozytywnej lub krytyczno-polemicznej – z innymi, pozamarksistowskimi stanowiskami w myśli współczesnej; o tyle zatem stanowi niewątpliwy wyraz jego obecności w tej myśli, jak również potężny instrument oddziaływania na nią.

Korzyści z tej nowej sytuacji są więc dla marksizmu oczywiste. Czy nie ma jednak żadnych strat? Czy cena, jaką marksizm płaci za swą obecność i swój rosnący prestiż w świecie filozofii instytucjonalnej, nie jest zbyt wysoka? Czy narzucona mu forma zdroworozsądkowej popularności w tym wypadku naprawdę jest tylko *f o r m ą*? A więc czy rzeczywiście jest „niewinna” – tzn. zewnętrzna i obojętna wobec właściwych *t r e ś c i* myślowych marksizmu? Czy też w jakiś istotny sposób zmienia je i zniekształca? Oto pytania, które nie mogą już dłużej nie budzić niepokoju marksistów. Ale ci, którzy je otwarcie zadają, są jeszcze nieliczni. Althusser jest właśnie jednym z nich.

Cały sens jego wystąpienia polega przecież na tym, by głośno i dobitnie powiedzieć, że marksizm nie jest i z natury swej być nie może filozofią popularną – a jeśli się nią staje, to zawsze znaczy, że czyni to kosztem zatraty swej własnej tożsamości teoretycznej. Chóralny sprzeciw, z jakim spotkało się to wystąpienie u samych marksistów, potwierdza raczej, niż obala niepokoje

Althussera, a także dowodzi, że wyżej wskazane pytania są aktualne i coraz gwałtowniej domagają się odpowiedzi. Otóż liczni krytycy „marksizmu strukturalistycznego” nie tylko odpowiedzi takich nie udzielają, ale także zdają się w ogóle nie dostrzegać samych pytań.

Reakcja na głos Althussera jest więc w istocie jeszcze jednym potwierdzeniem jego obaw; świadczy bowiem nade wszystko o tym, jak głęboko duch filozoficznej popularności zdołał już zakorzenić się w samym marksizmie. Jakoż w istocie mamy dziś niepokojąco wielu marksistów popularnych, coraz pełniej podporządkowujących właściwą treść teoretyczną materializmu historycznego i dialektyki przejętym z filozofii mieszczańskiej formułom myślenia zdroworozsądkowego. To właśnie dzięki ich działalności w ciągu ostatnich kilkunastu lat marksizm został jakby myślowo wygładzony i zaokrąglony, tracąc może swe nazbyt szorstkie kandy, ale i znacznie stępiając swe krytyczno-teoretyczne ostrze. I ta ogląda, która z myśli marksistowskiej uczyniła filozofię „należącą do towarzystwa”, coraz wyraźniej zaczyna być dla niej samej największym ciężarem.

Iluż to mamy dziś wziętych autorów, dla których marksizm nie jest niczym innym jak nowoczesną filozofią złotego środka, unikającą skrajności, roztropnie wążącą racje i zawsze gotową do słusznego przewycięzania nazbyt jednostronnych przeciwieństw? Ilu takich, którzy marksistowską filozofię przedstawiają jako przystępną, umiarkowaną i pogodną doktrynę wszechstronnego eklektyzmu, z jednej strony wsłuchującą się cierpliwie w dobitny głos Doświadczenia i Empirycznych Nauk Szczegółowych, z drugiej zaś niegłuchą też na Jednostkę Ludzką z jej dramatycznymi pytaniami o Sens Życia i Szczęście? Zaiste, jakże sielankowy bywa czasem ten obraz uniwersalnej zgodności wszystkiego ze wszystkim! Filozoficzny naturalizm czystej wody pojednany z humanistycznym historyzmem, determinizm obiektywnych praw w pełnej zgodzie z czynną rolą podmiotu i społeczną praktyką, semantyczno-scjentyzyczna frazeologia naukowej ścisłości w najlepsze współlistniejąca z egzystencjalną problematyką praktyczno-życiowych postaw i wartości ludzkich. W takim popularnym marksizmie jest bowiem dość miejsca i na to, i na tamto, i jeszcze na owo. Toteż mnożą się jego poszczególne działy i dziedziny, które wprawdzie zgoła już nie przypominają myśli samego Marksa, ale za to są zadziwiająco upodobnione do odpowiednich problematyk dawniejszej i nowszej filozofii mieszczańskiej. Mamy więc już marksistowską ontologię, teorię poznania, filozofię i metodologię nauki; mamy także marksistowską antropologię filozoficzną, aksjologię, a podobno nawet estetykę, etykę i pedagogikę. Wszędzie tu zresztą działa ten sam zdroworozsądkowy schemat: w ujęciu filozofii popularnej „marksistowski” charakter stanowiska lub poglądu w jakiegokolwiek kwestii polega zazwyczaj na odpowiednim dobraniu i połączeniu innych przed- i pozamarksistowskich stanowisk lub poglądów, które funkcjonowały lub funkcjonują obiegowo w zinstytucjonalizowanej świadomości filozoficznej. Cała istota marksistowskiego filozofowania zostaje tu więc sprowadzona do pewnej umiejętności trafnej selekcji i kombinacji określonych elementów zastanych – umiejętności, która podlega zasadom zbliżonym do reguł gry w domino.

Najbardziej typowym przykładem takiego filozoficznego domina jest ów słuszenie przez Althussera wykpiiony „przepis” na sam marksizm, który wciąż z upodobaniem zalecają liczni mistrzowie zdroworozsądkowej kuchni myślenia popularnego: wziąć dialektykę Hegla, oczyścić ją z idealizmu, następnie dodać oświeceniowo-feuerbachowski materializm, który jednak uprzednio również należy opłukać z naleciałości metafizycznych; obydwa razem dokładnie przemieszać i podawać jako materializm dialektyczny lub, w zależności od potrzeby, jako dialektykę materialistyczną, czyli właściwą filozofię Marksa. Nie wiemy wprawdzie zgoła, co to w ogóle znaczy, w szczególności nie mamy pojęcia, w jakiz sposób można oczyścić z idealizmu koncepcję tak na wskroś idealistyczną jak Hegłowska dialektyka albo uwolnić od metafizyki tak bardzo metafizyczną doktrynę jak materialistyczna antropologia Feuerbacha. Wiemy natomiast

jedno: stanowisko filozoficzne Marksa próbuje się tu konstruować wyłącznie z wątków i koncepcji myślenia przedmarksowskiego – jako pewne szczególne ich scalenie: „racjonalną jedność”, „szczęśliwy środek”, „syntezę”.

Otóż nietrudno dostrzec, że także w wielu współczesnych, bardziej już szczegółowych i rozbudowanych „przepisach” – np. na marksistowską teorię poznania, aksjologię lub filozofię człowieka, a w ramach tych dziedzin na rozwiązania rozmaitych zagadnień poszczególnych – występuje dokładnie ta sama struktura myślowa, a zmieniają się tylko odpowiednie ingrediencje mieszaniny. Schemat domina znajduje dziś zastosowanie powszechne. Dezinterpretując niezbyt zresztą fortune słowa Engelsa o „wyłuskiwaniu racjonalnego jądra z mistycznej skorupy”, popularny marksizm współczesny odróżnia w każdej myśli i w każdym stanowisku teoretycznym te „dwie strony”, z których tylko jedna – ta „racjonalna”, prawdziwa, słuszna – przystaje do istniejącego już korpusu wiedzy zdroworozsądkowej, podczas gdy druga, jako z gruntu błędna w swym ekstremizmie, winna być odrzucona. Słowem, każda kostka ma dwa pola, i tylko jednym z nich można ją przyłożyć do innych, ułożonych już kostek. Inaczej będzie „stała na głowie” zamiast „na nogach” zdrowego rozsądku.

Tę właśnie strukturę myślenia i dyskursu dobrze wyraża ulubiona formuła językowa marksizmu popularnego: „wprawdzie to – ale jednak również tamto”, „z jednej strony – z drugiej strony”, „jakkolwiek jedno – to przecież także i drugie”. Jest to podstawowa figura retoryczna zdrowego rozsądku. Zauważmy, że wyznacza ona nie tylko zasady wewnętrznej koherencji samej popularnej formy dyskursu, ale także nadaje tej formie szczególnego typu „otwartość”, która każdorazowo pozwala włączyć w nią również wszelkie nowe zjawiska teoretyczne – zarówno problemy, jak ich rozwiązania. Właśnie dlatego zdrowy rozsądek jest zawsze gotów do „dialogu” z rozmaitymi stanowiskami w filozofii czy w nauce, w każdym z nich bowiem znajdzie coś dla siebie, zwłaszcza wtedy, gdy zarazem coś innego odrzuci. Sam zdrowy rozsądek oczywiście nie przyzna się do tego, że cały ten „dialog” jest pozorny – gdyż zawsze selektywny, zawsze prowadzony wedle reguł domina, i o tyle pod względem poznawczym zasadniczo jałowy. Przeciwnie, w tym, co naprawdę jest tylko jego własnym monologiem, będzie widział chwalebny przejaw swej otwartości, a więc poznawczej siły i potencji.

Niestety, także ta mistyfikacja jest dziś udziałem wielu popularnych marksistów. Prowadzone przez nich „dialogi” i „dyskusje” z rozmaitymi nurtami filozofii niemarksistowskiej bardzo często są raczej grą w myślowe domino niż rzeczywistą konfrontacją teoretycznych stanowisk. Nie trzeba dodawać, że dla marksizmu taki dialog pozorny jest czymś groźniejszym niż milczenie. Z jednej strony, wytwarza bowiem iluzję prawdziwej konfrontacji z jakąś myślą cudzą tam, gdzie naprawdę występuje tylko preparacja i obróbka rozmaitych „stron”, „aspektów” czy „wątków”, jakie w myśli tej chce i umie znaleźć zdrowy rozsądek zgodnie ze swą własną logiką filozoficznej popularności. Marksizm zaś, jak wiadomo, nigdy nie gustował w iluzjach, a polemizować wolał zawsze raczej z realnym przeciwnikiem niż z jego obrysowanym przez siebie samego cieniem; o tym jednak zapominają dziś popularni marksiści. Z drugiej zaś strony, ta chęć i ta umiejętność znajdowania czegoś dla siebie we wszystkim – która, jak widzieliśmy, jest nieodłączna od samej struktury myślenia zdroworozsądkowego, a bywa dumnie określana jako jego wszechstronna „otwartość” – grozi samemu marksizmowi otwarciem tak całkowitym, że aż przekształcającym go w uniwersalny, eklektyczny, nieskończenie pojemny zbiornik wszelkich prawd „racjonalnych” i „słusznych” – tj. w ostateczności takich, które nie kłócą się ze zdrowym rozsądkiem. Obfita twórczość wielu marksistów popularnych dowodzi dziś, że groźba ta staje się aż nadto realna: dzięki nim coraz bardziej upowszechnia się zdumiewające mniemanie, że marksizm w każdym wypadku jest po prostu ową „prawdą, która zawsze leży pośrodku”.

Mamy więc oto zarys odpowiedzi na nasze pierwsze pytanie. Wiemy mniej więcej, kto nie

lubi Althussera: nie lubią go mianowicie filozofowie popularni w ogólności, a w ramach marksizmu – popularni filozofowie marksiści. Pora teraz na pytanie drugie:

DLACZEGO GO NIE LUBIĄ?

Odpowiedź jest znowu prosta: nie lubią go, bo nie jest i nie chce być filozofem popularnym. I w istocie, to jedno widać już na pierwszy rzut oka: Althusser świadomie i programowo uprawia refleksję filozoficzną w sposób demonstracyjnie niezgodny ze wszelkimi regułami bon tonu filozofii popularnej. Od początku zatem sam stawia się w sytuacji kogoś nie należącego do towarzystwa. I za to właśnie, a nie za merytoryczną treść czy wartość poglądów, jest najczęściej i najgwałtowniej atakowany. Inaczej trudno byłoby pojąć tę zadziwiającą okoliczność, że cała tak dziś już obfita literatura polemiczno-krytyczna wokół Althussera ma wciąż tak nikłe walory poznawcze dla marksizmu i dla filozofii w ogóle. W istocie mamy tu bowiem do czynienia nie tyle z rzeczywistą krytyką teoretyczno-filozoficzną, ile raczej z samoobronną reakcją zdrowego rozsądku na coś, czego nie może on ani wchłonać, ani zignorować: mianowicie na myśl zupełnie obcą jego własnemu myśleniu, całkowicie z nim niewspółmierną, choć zarazem w jakiś istotny sposób rzucającą mu wyzwanie. W takim wypadku nie krytyka wchodzi w grę, lecz recepcja negatywna: zagrożony tym obcym ciałem ustrój zdrowego rozsądku broni się, czyli po prostu je odrzuca, uruchamiając właściwe sobie mechanizmy zwalczania takich infekcji.

Jeśli jest tak właśnie, to przypadek Althussera dowodzi, że organizm filozofii popularnej najwyraźniej cieszy się dziś kwitującym zdrowiem. Tu bowiem zareagował prawidłowo i jak dotąd skutecznie. Jakoż nie ulega wątpliwości, że wystąpienie francuskiego marksisty rzeczywiście było dla zdrowego rozsądku współczesnej filozofii instytucjonalnej potężnym kamieniem obrazy, a także realną groźbą zakażenia. Althusser od początku sprzeniewierzył się wszystkim cnotom myślenia popularnego: był, i dotąd pozostał, filozofem wyzywającym, nieumiarkowanym i nieskromnym. Co więcej, odważył się głosić, że umiarkowanie i skromność, te podstawowe walory zdroworozsądkowej postawy poznawczej, nie są właściwymi przymiotami filozofa, i że zdecydowanie trzeba postawić w ich miejsce pewne inne, typowo teoretyczne cnoty, które filozofię, jak i w ogóle wszelką naukę obowiązują bezwzględnie i przede wszystkim: badawczą dociekliwość, konsekwencję myślenia, krytycyzm i samokrytycyzm, bezkompromisowość w ujawnianiu prawdy. W programie tym nie ma więc miejsca na roztropny umiar czy przyjazną „otwartość” myślenia popularnego; przeciwnie, myśl jest tu świadomie jednostronna i skrajna, gdyż szuka nie „prawdy, która leży pośrodku”, lecz prawdy po prostu. A prawda po prostu – to przecież coś, co nigdy nie leży pośrodku, lecz zawsze jest właśnie pewną skrajnością: mianowicie dokładnym i ścisłym przeciwieństwem wszelkiego fałszu i wszelkiej mistyfikacji. Przeciwieństwem, a nie „szczęśliwym środkiem”, „syntezą” czy „racjonalnym pojednaniem” między czymkolwiek; wszak pomiędzy prawdą a wszystkim, co nią nie jest, nie ma żadnej pośredniej sfery możliwego pojednania czy kompromisu.

Koncepcja ta więc już w punkcie wyjścia obraża zdrowy rozsądek i urąga powszechnie przyjętym normom myślenia popularnego. Ale rzeczywiste źródło konfliktu tkwi znacznie głębiej. W ujęciu Althussera filozofowanie w ogóle nie ma nic wspólnego ze spokojnym pomnażaniem „wiedzy przyjemnej i pożytecznej”, która zarazem jest „humanistyczną mądrością życiową” i „naukowym światopoglądem”. Filozoficzna teoria nie udaje tu owego niewinnego zwierciadła, w którym zdroworozsądkowa potoczność z upodobaniem kontempluje przejrzystą harmonię swych własnych form i formuł, biorąc ją za wewnętrzną harmonię samej rzeczywistości – lecz od początku przedstawia siebie jako to, czym właśnie naprawdę jest: mianowicie jako p r a c ę w sensie zgoła nie przenośnym, tj. wytwórczą i przetwórczą aktywność myślenia i poznawania, produkującą wedle

określonych reguł przedmioty określonego typu. Rzecz jasna, taka praca teorii nie ma i nie może mieć w sobie nic ze swobody, wdzięku i sympatycznej przystępności myślenia popularnego. Jej istotą jest bowiem ten sam co w każdej pracy ciężki trud, ten sam mozolny wysiłek przyswajania jakiejś realności przedmiotowej – a więc przyswajalnej niedowolnie, stawiającej opór, czyli podatnej tylko na operacje ściśle określonego typu, dla wszelkich zaś innych zabiegów nieuchwytniej i nieprzeniknionej. Teoriotwórcza aktywność poznawania ma więc, jak każde rzeczywiste przekształcanie i przyswajanie przedmiotowości, swą technikę: zespół właściwych sobie instrumentów oraz reguł ich stosowania, które dopiero otwierają jakikolwiek dostęp do samych przedmiotów. To zaś znaczy, że w poznaniu, zarówno filozoficznym, jak i naukowym, istnieje pewien początkowy próg trudności, który jest właśnie minimalnym progiem myślenia teoretycznego, a poniżej którego w ogóle nie może być mowy nie tylko o rzeczywistym przyswajaniu poznawanego przedmiotu, ale nawet o jego właściwym ujęciu myślowym, o najbardziej wstępnym rozpoznaniu jego elementarnej tożsamości.

Otóż próg ten – przez Althussera często określany mianem „epistemologicznego przełomu”, jaki dzieli poznanie teoretyczne we właściwym sensie od przedteoretycznej i przednaukowej wiedzy potocznej – jest właśnie nieosiągalnym progiem możliwości poznawczych zdrowego rozsądku, a więc i nieprzekraczalną granicą zasięgu wszelkiej filozofii popularnej. Właściwa praca teorii zaczyna się bowiem od radykalnego zerwania z myśleniem zdroworozsądkowym: nauka i filozofia rodzą się z doświadczenia potocznego nie w prostej kontynuacji, lecz w nieciągłym skoku jakościowym, który następuje właśnie, i dopiero, dzięki zastosowaniu swoistych technik poznania teoretycznego. Zdrowy rozsądek jest więc z samej swej natury nienaukowy i niefilozoficzny; samo jego istnienie jest równoznaczne z nieobecnością teorii, i odwrotnie, samo pojawienie się teoretyczności we właściwym sensie już z góry zakłada poznawczą śmierć zdrowego rozsądku. Dlatego zdrowy rozsądek z istoty swej „nie rozumie” teorii: można powiedzieć, że dolne granice jej zrozumiałości są zarazem, i nieuchronnie, górnymi granicami jego rozumienia.

Ale również dlatego zdrowy rozsądek nie może uznać ani przyjąć filozofii, która ten właśnie stan rzeczy ujawnia i wypowiada. Co więcej, filozofię taką musi on potraktować nie jako przeciwnika w tych czy innych kwestiach merytorycznych – gdyż nieciągłość problematyki i niewspółmierność poziomów myślowych wyklucza tu wszelką możliwość sporu rzeczowego – lecz tylko i zawsze jako zagrożenie egzystencjalne, które wymaga reakcji obronnej. Oto dlatego współczesna filozofia popularna tak jednomyślnie odrzuciła (a nie: poddała krytyce) całą Althusserowską koncepcję wiedzy jako praktyki teoretycznej. Zbyt jawna i rażąca była nieprzystawalność tej koncepcji do zasadniczo egalitarnej samowiedzy zdrowego rozsądku, zakładającej, że właściwe poznanie teoretyczne zawsze wyrasta wprost z doświadczenia potocznego jako jego płynne i ciągle przedłużenie – a więc, że każdy dający się w tym doświadczeniu napotkać problem jest lub może być rzeczywistym problemem wiedzy naukowej lub filozoficznej oraz że każde występujące w tej sferze potoczności myślenie jest albo może być zdolne do poznawczo ważnego, tj. teoretycznego ujęcia problemów rzeczywistych.

Jak wiadomo, w obu tych kwestiach Althusser zgrzeszył przeciw zdrowemu rozsądkowi niedopuszczalnie elitarnym charakterem swej koncepcji poznania. Z jednej strony, uznał, że ważnym przedmiotem wiedzy nie są problemy „wszystkie i niektóre inne”, jakie tylko mogą bezpośrednio nasuwać się nam w doświadczeniu potocznym, lecz ściśle określone realności teoretyczne („pojęcia” i ich całościowe „problematyki”), które zawsze są już pewnymi artefaktami, mianowicie wytworami teoriotwórczych technik i operacji myślenia. Z drugiej zaś strony, przyjął, że skutecznym podmiotem tych najpierwszych technik i operacji wiedzytwórczych, a następnie wszystkich dalszych zabiegów poznawczych, dzięki którym owe pierwotne artefakty teorii są przetwarzane w prawdziwą i przedmiotowo ważną wiedzę nauki czy filozofii, również nie jest

myślenie jakiegokolwiek – ów przyrodzony rozum, którego wszyscy ponoć „mają po równo” – lecz tylko myślenie krytyczne i pod względem epistemologicznym suwerenne, tj. świadomie zdystansowane wobec wszelkiej potoczności i od początku działające na nowym, sztucznie przez siebie wytworzonym stanowisku i poziomie teoretyczności, radykalnie różnym od naturalnego stanowiska i poziomu bezpośredniego doświadczenia, życia. Koncepcja ta godzi zatem na równi w obydwie podstawowe dogmaty zdrowego rozsądku, które w bardziej lub mniej jawnej formie obecne są w każdej filozofii popularnej: pierwszy z nich głosi, że „każdy człowiek jest filozofem”, drugi zaś – że „problemem filozoficznym jest lub może być wszystko”. Odrzucając obydwie już w punkcie wyjścia, Althusser niewątpliwie zagroził spokojowi i dobremu samopoczuciu myślenia popularnego, czym z kolei sprowokował naturalną i „funkcjonalnie prawidłową” reakcję ze strony jego przedstawicieli.

Nie koniec jednak na tym. Zdrowy rozsądek nie może przyjąć – ani pojąć – Althusserowskiej koncepcji wiedzy i filozofii nie tylko dlatego, że żadną miarą nie jest ona „przyjemna”, lecz także i z tej racji, że zgoła nie jest „pożyteczna”. O ile w tej pierwszej sprawie Althusser naraził się wszystkim filozofom popularnym w ogóle, o tyle w tej drugiej dotknął do żywego zwłaszcza popularnych filozofów marksistów. To bowiem właśnie w popularnej wersji marksizmu najtrwalej zdomowił się ten współczesny relikwiarz klasycznie oświeceniowej ideologii pożyteczności wiedzy, jakim jest obiegowa doktryna o rozstrzygającej roli praktyki w procesie poznania. Otóż Althusser nader trafnie dostrzegł, że w doktrynie tej skupiają się dziś jak w ognisku niemal wszystkie istotne elementy zdroworozsądkowej wizji świata, przemycanej przez filozofię popularną na grunt marksizmu. Już samo hasło „praktyki jako celu poznania” i jako „kryterium jego prawdziwości” wyraża typowo instrumentalną koncepcję wiedzy, nierozzerwalnie związaną ze stanowiskiem empirystycznego naturalizmu, natomiast całkowicie nie przystającą do dialektycznej epistemologii Marksa. Nic też nowego nie wnoszą tu dodatkowe określenia tej zdroworozsądkowej praktyki jako społecznej lub społeczno-historycznej; póki bowiem naprzód nie oznaczają one jakichś nowo wytworzonych, tj. rzeczywistych i w miarę ścisłych pojęć teorii, są tylko słowami, które w niczym nie zmieniają samego przedmiotu. A tak właśnie jest u ogromnej większości współczesnych marksistów popularnych. Ich „praktyka” nosi tylko nowe nazwy „praktyki społecznej” czy „historycznej”, które dołączone są jednak do starego pojęcia: mianowicie do pragmatyczno-utylitarnej kategorii praktyki jako miary pożytku i skuteczności wiedzy w bezpośredniej sferze życia codziennego.

Łatwo dostrzec, że w tym punkcie Althusser nie może uniknąć konfliktu zwłaszcza z tzw. teorią poznania współczesnego marksizmu popularnego. Odrzuca bowiem jeden z głównych jej filarów: oświeceniową doktrynę o praktyce jako celu poznania i kryterium prawdy. Po prostu twierdzi, że żadna praktyka doświadczenia potocznego – i to nawet gdy uznamy ją za całkowicie społeczną i historyczną – nie jest i nie może być ani celem, ani zwłaszcza miarą czy sprawdzianem jakiegokolwiek teorii, a już w żadnym wypadku teorii marksistowskiej, która wszak samą tę praktykę doświadczenia potocznego w jej rozmaitych formach i odmianach (niewątpliwie już społecznych i historycznych) czyni właśnie jednym ze swych właściwych i najważniejszych przedmiotów teoretycznych. Marksista nie może więc jako teoretyk powoływać się na autorytet praktyki nie wpadając zarazem w błędne koło, a ściślej – nie dokonując elementarnego pomieszania niewspółmiernych poziomów myślowych i problematyk, znamiennego dla filozoficznej niekompetencji zdrowego rozsądku. Teoria marksistowska – jak każda inna – nie dlatego jest prawdziwa, że się sprawdza w życiu, lecz z całą pewnością odwrotnie: sprawdza się, ponieważ jest prawdziwa. Wtedy jednak trzeba uznać, że właściwą miarą i jedynym sensownym kryterium tej prawdziwości jest sama teoria – jej zgodność lub niezgodność nie z czymkolwiek innym, lecz z własnymi wewnątrzteoretycznymi regułami produkcji poznania prawdziwego. Tak właśnie ujmuje

to Althusser: istnieje tylko jeden rodzaj praktyk, który dla marksisty może być operatywną kategorią epistemologiczną, rzeczywiście określającą cały proces poznawczy pod względem jego właściwej natury oraz prawdziwości. Jest to mianowicie teoretwórcza praktyka samego poznania, owa niedowolna technika myślowej pracy w wytwarzaniu, obróbce i przyswajaniu pojęć jako rzeczywistych przedmiotów wiedzy. To właśnie obiektywne normy i reguły tej praktyki teoretycznej sprawiają, że – mówiąc językiem Althussera – adekwatne przyswojenie rzeczywistych przedmiotów poznania (teoretycznych pojęć) jest zarazem prawdziwym przyswojeniem poznawczym przedmiotów rzeczywistych; że więc mamy do czynienia z wiedzą we właściwym sensie tego słowa, nie zaś ze zbiorem domysłów, iluzji i pobożnych życzeń potocznego rozsądku.

Oczywiście także ta koncepcja w żaden sposób nie daje się pogodzić ze zdroworozsądkowym pragmatyzmem i empiryzmem obiegowych doktryn teoriopoznawczych popularnego marksizmu. W porównaniu z nimi ma natomiast pewną niewątpliwą zaletę: nawet jeśli nie udziela odpowiedzi bezspornych i już ostatecznych, to przecież umożliwia przynajmniej sensowne sformułowanie filozoficznych pytań o wiedzę jako swoistą realność teorii, a zarazem jako rzeczywiste zjawisko społeczno-historyczne, czego o tamtych doktrynach właśnie nie można powiedzieć. Z tego punktu widzenia cała Althusserowska teoria praktyki teoretycznej stanowi jedną z niewielu we współczesnym marksizmie poważnych propozycji epistemologicznych, takich, które filozoficzną problematykę nauki i poznania w ogóle próbują rozważać naprawdę w Marksowskiej perspektywie materializmu historycznego, a nie w idealistycznych i ahistorycznych kategoriach potocznego doświadczenia i jego bezpośrednio instrumentalnej praktyki. Że propozycja ta okazała się nie do przyjęcia dla tak wielu marksistów popularnych, nie ma w tym nic dziwnego. Zbyt dobitnie ujawniała ona ów niepokojący fakt, że oto popularna doktryna XVIII-wiecznego empiryzmu psychofizjologicznego – oczywiście złagodzona i na zasadzie domina uzupełniona o rozmaite wątki „racjonalne” i „słuszne” z innych tego typu doktryn, a także wciąż wzbogacana (na tej samej zasadzie) nowymi ustaleniami psychologii czy neurofizjologii współczesnej – funkcjonuje dziś powszechnie jako marksistowska teoria poznania, podczas gdy w rzeczywistości nie ma wiele wspólnego ani z porządną teorią poznania, ani zwłaszcza z marksizmem. Zasadniczy paradygmat myślowy tej „teorii” jest bowiem na wskroś oświeceniowy, tj. tyleż przedkrytyczny, co przedmarksowski: jest nim zdroworozsądkowa wizja poznania jako kontemplatywnego stosunku odzwierciedlania, zachodzącego między jednostkową świadomością a jej zewnętrznym przedmiotem oraz sprawdzającego się w bezpośredniej, instrumentalno-manipulacyjnej praktyce potocznego doświadczenia. Zbyteczne dodawać, że na gruncie tego paradygmatu wszelkie zapewnienia o społecznym charakterze tego odzwierciedlania i tej praktyki są czysto werbalnymi serwitutami na rzecz samej tylko litery Marksowskiego materializmu historycznego, maskującymi zasadniczą nieprzystawalność myślową całej tej koncepcji poznania do właściwej teorii Marksa. Milczącym założeniem tej koncepcji i samym warunkiem jej możliwości jest bowiem właśnie brak tego, co stanowi istotę ujęcia Marksowskiego: mianowicie brak teoretycznych kategorii, które pozwoliłyby uchwycić pierwotny charakter i mechanizm poznania jako jednej z form społecznego działania – mówiąc językiem Althussera, jako „społecznego procesu produkcji wiedzy”, który jest procesem poprzedzającym, gdyż dopiero wytwarzającym, zarówno samą świadomość poznającego podmiotu (właśnie w tym sensie Althusser mówi czasem o „procesie bezpodmiotowym”), jak i poznawany przedmiot, jak wreszcie całość zachodzącej między nimi poznawczej relacji.

Jak widać tedy, popularni marksiści mają jeszcze jeden powód więcej, by Althussera nie lubić. Ich spór z nim dotyczy bowiem nie tylko filozoficznych problemów teorii poznania, lecz jest także, a nawet przede wszystkim, sporem o Marksa. Sama Althusserowska koncepcja wiedzy i filozofii zapewne nie spotkałaby się z ich strony z tak kategorycznym sprzeciwem, gdyby nie była

tak ściśle spleciona z zawartą w *Pour Marx* oraz w *Czytaniu „Kapitału”* interpretacją Marksowskiego „przełomu epistemologicznego”, a więc gdyby nie odwoływała się wprost zarówno do określonego obrazu twórczości Marksa, jak i do pewnego jasno zarysowanego rozumienia podstaw materializmu historycznego i dialektyki.

Otóż duch zdroworozsądkowej popularności, który zdążył już na dobre zadomowić się w marksizmie, słusznie dostrzegł w tej interpretacji groźne wyzwanie i pojął, że stawką, o jaką musi tu walczyć, nie jest po prostu taka czy inna koncepcja teoretyczna, lecz jego własne przetrwanie, a w szczególności prawo do tego, by cały system współczesnej „wiedzy przyjemnej i pożytecznej” mógł w dalszym ciągu sankcjonować nazwiskiem i autorytetem Marksa. Właśnie to prawo zostało mu w wystąpieniu Althussera odmówione. Dokonana przez francuskiego marksistę rekonstrukcja filozoficznych podstaw teorii i metody Marksa nie tylko dezawuuje obiegową doktrynę marksizmu popularnego pod względem jej walorów teoretyczno-naukowych, lecz także, i przede wszystkim, obnaża jej zasadniczo niemarksistowski charakter. Właśnie dlatego liczni zwolennicy tej doktryny tak zdecydowanie odrzucają całą Althusserowską „lekturę” Marksa: odkrywa ona bowiem nie gdzie indziej jak w samym *Kapitale* – w *Krytyce ekonomii politycznej* – ową pracę teorii, która dopiero wytwarza właściwy przedmiot i właściwe stanowisko filozoficzne marksizmu, a która z epistemologicznego punktu widzenia polega właśnie na radykalnym przekroczeniu progu dzielącego prawdziwe p o z n a n i e r z e c z y w i s t o ś c i od wszelkich zdroworozsądkowych, ideologicznych form myślenia i działania w życiu potocznym. Takie odczytanie Marksowskiej rewolucji teoretycznej od razu więc stawia ją powyżej możliwości poznawczych zdrowego rozsądku, a w szczególności kreśli wyraźną i ostrą granicę między myślą Marksa a całym horyzontem współczesnego marksizmu popularnego. Marks z pewnością nie był filozofem popularnym – taka jest ogólna wymowa całej Althusserowskiej „lektury”. A odwracając tę formułę: współczesny marksizm popularny w ogóle nie osiąga właściwego stanowiska myślowego i poziomu teorii, na którym dopiero powstaje rzeczywista filozofia Marksa, wskutek czego pod względem teoretycznym reprezentuje myślenie zasadniczo p r z e d m a r k s o w s k i e .

Tak oto mielibyśmy pełniej rozwiniętą odpowiedź na drugie z naszych pytań: filozofowie popularni – zarówno marksiści, jak i niemarksiści – nie lubią Althussera, ponieważ nie jest on ani filozofem popularnym w ogóle, ani popularnym marksistą w szczególności. Antypatia ta ma więc istotne powody teoretyczne: stanowi wyraz i objaw tego, że koncepcja filozoficzna Althussera po prostu nie mieści się w polu myślowym filozofii popularnej, tzn. jest w ramach tego pola – jeśli można tak rzec – obiektywnie nieprzyswajalna. Właśnie dlatego niemal cały spór z Althusserem jest jak dotąd sporem pozornym; odbywa się bowiem niemal wyłącznie na własnym terenie myślenia popularnego, a więc akurat tam, gdzie koncepcji francuskiego marksisty nie sposób nie tylko obalić, ale na dobrą sprawę nawet zidentyfikować i zrozumieć. Odpowiedź naszą trzeba więc uzupełnić: filozofowie popularni nie lubią Althussera, bo go w najwłaściwszym sensie tego słowa n i e r o z u m i e j ą . To z kolei prowadzi do ostatniego z naszych pytań:

DLACZEGO GO NIE ROZUMIEJĄ?

Znów podajemy zrazu wstępny zarys odpowiedzi: nie rozumieją, bo w obrębie swego systemu sensów i ich wzajemnych odniesień nie mogą rozumieć. Jeśli za istotę rozumienia w poznaniu filozoficznym uznać adekwatny wgląd myślowy w kształt i wewnętrzną strukturę jakiegoś przedmiotu teoretycznego, to oczywiście najpierwszym warunkiem efektywności takiego aktu jest poprawna identyfikacja samego rozumianego przedmiotu. Bywają sytuacje, kiedy identyfikacja ta nie dochodzi do skutku ze względów ubocznych i przypadkowych – np. w wyniku zwykłej omyłki lub interpretacyjnego błędu; wtedy mówimy, że coś zostało źle rozumiane lub rozumiane

falszywie. Ale bywa też, że w grę wchodzi przeszkody natury strukturalnej, takie, które związane są nie z przeoczeniem czegoś, lecz po prostu z niewidocznością pewnego typu przedmiotów w pewnym całościowym polu widzenia. W tym wypadku możemy mówić o pełnym nierozumieniu tych przedmiotów w ramach tego pola, a nawet więcej: o ich obiektywnej i koniecznej niezrozumiałości.

Otóż w zakończeniu tych uwag zamierzam pokazać na przykładzie paru zarzutów najbardziej typowych, że w polemice, jaką współczesna filozofia instytucjonalna prowadzi z Althusserem, ten najpierwszy warunek rozumienia jakiegokolwiek koncepcji teoretycznej nie zostaje spełniony; a nadto, że polemika ta najczęściej prowadzona jest z pozycji, które spełnienie tego warunku wykluczają – że więc w grę wchodzi tu właśnie owo nierozumienie o charakterze strukturalnym, obiektywnie koniecznym.

Uważny czytelnik Althussera i jego licznych krytyków bez trudu dostrzeże jedno: że krytycy ci piszą bardziej *prze ci w* niemu niż *prze ci w* niemu. Krytyka dotyczy pewnego dość wyraźnego określonego zespołu poglądów; pozostaje tylko pytanie, czy rzeczywiście są to poglądy Althussera. Problemem jest więc tożsamość rekonstruowanego przez krytyków zjawiska. Otóż twierdzą, że przynajmniej najważniejsze i najcięższe zarzuty tożsamość tę właśnie naruszają, a nawet całkowicie się z nią rozmijają. Pod tym względem reakcje większości polemistów można uznać za paradoksalne – bo niezamierzone i zdeformowane – potwierdzenie ulubionej myśli Althussera o tym, że przedmiot poznania jest czymś różnym od przedmiotu rzeczywistego. Deformacja polega na tym, że ta nieidentyczność obu przedmiotów, normalna w procesie poznawczego przyswajania rzeczywistości samej (tj. rzeczywistości pozateoretycznej), tutaj jest właśnie jawną anomalią: sam przedmiot rzeczywisty – filozoficzne stanowisko Althussera – jest tu bowiem już pewną rzeczywistością teoretyczną i jego adekwatne przyswojenie poznawcze (rozumienie) winno akurat pokrywać się z nim samym, być jego całkowitą i wierną rekonstrukcją. Jeśli tak nie jest, to znaczy, że w rzeczywistości nie nastąpiło poznanie tego przedmiotu, a w konsekwencji – z punktu widzenia założonego celu – nie może być mowy o poznaniu w ogóle.

Nie ulega zaś wątpliwości, że Althusser poznany przez swych oponentów i krytyków nie jest Althusserem rzeczywistym. Ta niezbieżność ciąży nad całym sporem, przesądzając o jego małej efektywności poznawczej. Cóż bowiem ciekawego może wynikać z polemik, w których krytycy ganią autora za coś, czego on nie mówi, to zaś, co właśnie mówi, zgola ich nie interesuje? Najpierwszym tego przykładem jest już choćby typowa reakcja na ową wspomnianą wyżej Althusserowską ideę nietożsamości przedmiotu rzeczywistego i przedmiotu poznania oraz na związaną z tym krytykę empiryzmu jako całościowego stanowiska teoriopoznawczego. U Althussera koncepcja ta wyrasta bezpośrednio z teorii wiedzy jako praktyki teoretycznej i jest godnym uwagi poszukiwaniem prawdziwie filozoficznej problematyki poznania, czyli takiej, w której sam fenomen poznawczego przyswojenia rzeczywistości byłby właśnie wyjaśniany, a nie z góry zakładany pod postacią jakiegokolwiek uprzednio danej relacji między podmiotem a przedmiotem czy też między przedmiotem poznawczym a przedmiotem rzeczywistym. Takie właśnie teoriopoznawcze *petitio principii*, w którym poznanie jest w gruncie rzeczy zawsze już pomyślane jako część samego przedmiotu rzeczywistego – a więc przedmiotowa ważność stosunku poznawczego jest raczej założeniem niż problemem – nazywa Althusser błędem empiryzmu. Termin ten ma więc znaczenie sztuczne i ściśle określone, uchwytnie jednak tylko w kontekście całościowej problematyki, którą sygnalizuje, w żadnym zaś wypadku niesprowadzalne do sensu tradycyjnego; widać to zresztą już po jego nieporównanie szerszym zakresie, obejmującym np. także niektóre stanowiska racjonalistyczne w znaczeniu tradycyjnym.

Polemiści jednak tej nowej problematyki właśnie nie widzą, a cały antyempiryzm Althussera umieszczają również na tej samej empirystycznej (w jego rozumieniu) skali odniesień. Tylko

bowiem na takiej skali możliwe są owe typowe obiekcje, jakie w tej kwestii bywają wysuwane pod adresem Althussera: zarzuca mu się skrajny racjonalizm i aprioryzm, lekceważenie empirii, fetyszycząję pojęć i struktur, wykopywanie przepaści między teorią a doświadczeniem. Zarzuty te może dotyczą antyempiryzmu – tyle tylko, że nie tego, o którym mówi Althusser; biorą więc z jego koncepcji słowo, ale nie pojęcie, i pod to słowo podkładają pojęcia własne, zaczerpnięte z innego systemu teoretycznych sensów. Właściwa problematyka Althusserowska wcale więc nie zostaje odczytana; co więcej, w ramach tego systemu sensów, w jakim próbuje tu się ją czytać, jest ona w ogóle nieczytelna, gdyż dotyczy właśnie samych podstaw funkcjonowania tegoż systemu jako całości. Krótko mówiąc, epistemologiczny sens pytań Althussera jest obiektywnie niezrozumiały i nieuchwytny na gruncie bezpośrednio epistemicznego horyzontu myślowego większości jego krytyków.

Nietrudno pokazać, że podobnie ma się rzecz i z innymi typowymi zarzutami. Weźmy owo najbardziej okrzykane hasło strukturalizmu, wciąż powracające w licznych polemikach z francuskim marksistą. Jeśli pominąć personalno-środowiskową treść tego epitetu (grupa ludzi, szkoła, moda itp.), od której zresztą sam Althusser odcinał się nieraz i aż nadto wyraźnie, to jako właściwa jego zawartość teoretyczna pozostaje nader wątpliwa miara tradycyjnej opozycji statyki i dynamiki w badaniu zjawisk – opozycji, którą nowsza filozofia popularna lubi także przedstawiać jako antytezę struktury i genezy, analizy logicznej i historycznej, synchronii i diachronii. Otóż całe pojęcie strukturalizmu, którym posługują się krytycy Althussera, jest zaczerpnięte z tego właśnie zestawienia; on sam wprawdzie tego terminu nie używa, ale za to ostro zwalcza historyzm i deklaruje się wręcz jako programowy antyhistorysta. Stąd właśnie krytycy wnoszą, że jest strukturalistą; wniosek taki wypływa nie z interpretacji sensu Althusserowskiej tezy antyhistorycznej, lecz z logiki dychotomicznej skali, jaką do tej tezy przykładają. A koncepcja Althussera jest przecież właśnie zakwestionowaniem tej logiki i tej skali. Jego krytyka historyzmu – podobnie jak teoriopoznawczego empiryzmu – odnosi się do pewnej rzeczywistości ściśle określonej: mianowicie do poglądu utożsamiającego historyczność po prostu z genetyczno-kausalnym następstwem faktów i zdarzeń, które jednak zawsze jest czytane – i w ogóle czytelne – dopiero na gruncie jakiejś milcząco założonej systematyki i teleologii.

Pod nazwą historyzmu Althusser odrzuca więc wszelkie takie próby rozumienia historii i historyczności, które z góry przyjmują to, co dla filozofa dopiero winno być właśnie problemem: immanentną celowość i racjonalność czysto czasowego następstwa, linearność sensu, wewnętrzną logikę procesu historycznego. I odrzuca je bez względu na to, czy ową wewnętrzną teleologię Historii pojmują jako daną od Boga, czy też zawartą w Naturze Ludzkiej, czy wreszcie zagwarantowaną w przyrodniczej strukturze Materii i jej Ewolucji. Albowiem w każdym z tych przypadków pojmowanie historii jest równie idealistyczne i równie odległe od rzeczywistej teorii procesu historycznego, której podstawy formułuje dopiero materializm historyczny Marksa. Ale właśnie dlatego materializm historyczny nie jest historyzmem w tym sensie; przeciwnie, jako naukowa teoria historii zaczyna się właśnie od radykalnego przekroczenia wszelkich tego typu historyzmów – a to dzięki temu, że po raz pierwszy wytwarza adekwatne pojęcia teoretyczne umożliwiające analizę procesu historycznego w jego rzeczywistej konkretności, nie zaś we wzniosłej symbolice ideologicznych projekcji i złudzeń. Uznać takie stanowisko za strukturalizm może tylko ten, kto go strukturalnie nie rozumie. Althusserowska krytyka historyzmu godzi bowiem w tzw. strukturalizm (o ile on w ogóle istnieje) dokładnie w tym samym stopniu i na tej samej zasadzie: mianowicie jako w drugi człon tej samej teoretycznie błędnej i poznawczo jałowej antytezy. Zawarty w *Pour Marx* i w *Czytaniu „Kapitału”* program materializmu historycznego jest nie bardziej strukturalistyczny niż Marksowska analiza społeczeństwa kapitalistycznego lub teoria rewolucji Lenina. Tak samo jak tamte sytuuje się bowiem powyżej

całego abstrakcyjnego przeciwieństwa struktury i genezy czy synchronii i diachronii, zmierzając wprost do właściwego celu, którym jest adekwatne p o z n a n i e teoretyczne r z e c z y w i s t e j historyczności. Tego jednak popularni krytycy historyści (w sensie Althussera) nie widzą – i widzieć nie mogą, gdyż całe pole ich myślowego widzenia jest zakreślone właśnie przez dychotomiczną skalę owego abstrakcyjnego przeciwieństwa.

Innym świadectwem nierozumienia sensów podstawowych są obiegowe polemiki z Althusserowskim pojęciem ideologii oraz stosunku między ideologią a naukową teorią. Tutaj oponenti dzielą się na dwie wyraźne grupy. Pierwsza z nich, liczniejsza, po prostu korzysta z przywileju historyczno-filozoficznej ignorancji i najzwyczajniej utożsamia koncepcję Althussera z nader rozpowszechnionym w popularnej myśli burżuazyjnej typem pozytywistycznej i neopozytywistycznej antytezy między światłem empirycznej nauki (rozumianej w duchu Koła Wiedeńskiego i filozofii analitycznej) a ciemnotą i wyznawczym fanatyzmem niesprawdzalnej ideologii (która zresztą w tym schemacie reprezentowana jest między innymi, jeśli nie przede wszystkim, przez teorię materializmu historycznego i marksizm w ogóle). Trzeba przyznać, że są to skojarzenia zdumiewające; prowadzą one do tego, że np. niektórzy marksistowscy krytycy zarzucają Althusserowi neopozytywizm, i to dokładnie w tym samym momencie, gdy neo- i postpozytywistyczni scjentyści mieszczańscy w rodzaju Arona oskarżają go – ze swego punktu widzenia na pewno słusznie – o metafizykę i teologiczny sposób myślenia. Natomiast druga grupa zna już przynajmniej historię marksizmu na tyle, by wiedzieć, że pojęcie ideologii jako świadomości fałszywej – w przeciwieństwie do krytyczno-naukowej teorii, która fałszywość tę ujawnia i demaskuje – nie zostało przez Althussera ani wymyślone, ani przejęte z tradycji pozytywistycznej, lecz że jest rdzennym pojęciem Marksa i wszystkich klasyków marksizmu z Leninem włącznie. (Oczywiście sens tego pojęcia i tej opozycji jest tu zupełnie różny od sensu pozytywistycznego.) Toteż w tej grupie polemika skupia się przede wszystkim na tym, że to Marksowskie pojęcie ideologii nie jest jedynym, jakie dziś faktycznie funkcjonuje, że więc interpretacja Althussera jest jednostronna i arbitralnie zawężona w stosunku do realiów. Argument ten nie ma jednak żadnego znaczenia teoretycznego. Empiryczna wielość sensów, w jakich używa się dziś lub będzie używać jutro s ł o w a ideologia, nie pozostaje w żadnym stosunku do rzeczywistego i zupełnie ściśle określonego kształtu tego p o j ę c i a , jakie Marks pomyślał i tym właśnie słowem oznaczył, a zwłaszcza w żaden sposób nie może zmienić teoretycznej treści tego pojęcia. Ideologia w sensie Marksowskim oznacza dziś, tak samo jak przed stu laty, świadomość społeczną o większym lub mniejszym stopniu koniecznego zafałszowania, mistyfikacji, iluzji. Althusser, gdy mówi o ideologii i przeciwstawia ją nauce – oczywiście nie pozytywistycznej nauce faktów i doświadczenia, lecz krytycznej teorii materializmu historycznego – ma na myśli właśnie to Marksowskie pojęcie i zgoła nic innego. Zarzut, iż zapomina przy tym o jakimś innym, równie istotnym znaczeniu słowa ideologia, jest tu bezprzedmiotowy; świadczy natomiast o tym, że sami krytycy rozumieją owo znaczenie Marksowskie w sposób nazbyt już elastyczny, odbierający temu pojęciu jego właściwą teoretyczno-krytyczną treść i funkcję. I znów z pojęcia zostaje tylko słowo, pod które podkłada się pojęcie inne, zaczerpnięte z innego systemu sensów.

Ostatni punkt, w którym cały ten mechanizm recepcji nie rozumiejącej widać szczególnie jaskrawo, to głośna kwestia człowieka i humanizmu. Tutaj dysproporcja między poglądami samego Althussera a ich powszechnie funkcjonującym obrazem jest tak oczywista i rażąca, że nie wymaga żadnych obszerniejszych wyjaśnień. Zwróćmy tylko uwagę, że także tutaj działa dokładnie ten sam zasadniczy schemat dezinterpretacji zupełnej. Hasło teoretycznego antyhumanizmu Marksa i teorii filozoficznej w ogóle – tak samo jak poprzednie hasła antyempiryzmu i antyhistoryzmu – jest przez polemistów niezmiennie umieszczane wciąż na tej samej zdroworoządkowej i przedmarksowskiej osi przeciwieństw myślenia popularnego, którą w intencji Althussera ma właśnie przekreślać i

krytycznie opisywać z zewnątrz. Prosta i niewątpliwie trafna myśl, że marksistowski teoretyk społeczeństwa i historii nie może budować swego systemu pojęć na takich kategoriach jak człowiek czy natura ludzka, ponieważ są to kategorie w Marksowskim sensie ideologiczne, a nie krytyczno-teoretyczne (tj. należące do badanych przez materializm historyczny form świadomości społecznej, a nie do narzędzi tego badania), zostaje wskutek tego odczytana, zgodnie z logiką przykładanej skali, jako negacja i przeciwieństwo humanizmu. Stąd już tylko krok do stwierdzenia, że koncepcja ta jest wymierzona przeciwko człowiekowi. Ślepotą lub bałamutnością tej argumentacji rzuca się w oczy każdemu, kto prócz Althussera poznanego przez polemistów próbował czytać także Althussera rzeczywistego.

Pora na konkluzję. Na kilku przykładach mieliśmy okazję przekonać się, że niepopularność filozofa jest w tym wypadku prostym i nieuchronnym następstwem programowo niepopularnego, a nawet antypopularnego charakteru jego filozofii. Jak widać więc, antypatia do Althussera nie jest zjawiskiem emocjonalnym, lecz teoretycznym. Tym bardziej jednak zjawisko to daje do myślenia. W reakcji na wystąpienie francuskiego marksisty ujawniono nie tyle błędy czy omyłki; tych z pewnością nie brak, tylko że szukać ich trzeba nie tam, gdzie ich szukano. Natomiast ujawniono nader przejrzyste coś zupełnie innego: zasadniczą niemoc i bezradność poznawczą zdroworozsądkowego myślenia popularnego wobec poważnej propozycji filozoficznej, a także stopień, w jakim myślenie to zdołało przeniknąć do samej filozofii marksistowskiej. O ile pierwsza okoliczność nie jest niczym dziwnym, o tyle druga zaskakuje i budzi niepokój. I jeśli Althusserowska lekcja filozofii i niefilozofii jest tak pouczająca, to przede wszystkim dlatego, że już dziś zaczyna wymagać od marksistów gruntownego namysłu nad stanem i kierunkami rozwoju ich teoretycznej refleksji. Miejmy nadzieję, że namysł ten przysporzy współczesnemu marksizmowi jak najwięcej filozofów niepopularnych.