

# Michał Sokolski

---

## Rzecz myśląca maszerująca : przyczynek do krytyki teorii ideologii "tout court"

---

Nowa Krytyka 29, 267-286

---

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**Michał Sokolski**  
Uniwersytet Szczeciński

## **Rzecz myśląca maszerująca** **Przyczynek do krytyki teorii ideologii *tout court***

Słowa kluczowe: ideologia, Althusser, podmiotowość, post-kapitalizm

### **I**

Do każdej teorii ideologii można kierować pytania dwojakiego rodzaju. Po pierwsze, możemy pytać o szczególną treść pewnej konkretnej koncepcji, w którym przypadku chcemy po prostu poznać pogląd określonego autora na omawiane zagadnienie. Spytamy więc, czym jest ideologia według Karola Marksa, Karla Mannheim, Louisa Althussera itd.

Po drugie, możemy chcieć postawić kwestię na modłę krytyczną, to znaczy spytać, dzięki czemu możliwa jest ta lub inna teoria ideologii. W tym wypadku analiza treści ustępuje miejsca namysłowi nad formą, którą przyjęła rozpatrywana koncepcja w społecznym procesie produkcji wiedzy, a także nad warunkami, w których mogła ona zostać sformułowana i w których może zachować trafność.

W poniższym szkicu podejmuję próbę przeprowadzenia tego rodzaju *formalnej* krytyki teorii ideologii Louisa Althussera, przedstawionej przez niego w tekście *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*, stanowiącym – zgodnie z podtytułem – *Wskazówki do badań*. Wskazówki, czyli zarys albo wstęp. To od autorskie zastrzeżenie można rozumieć dwojako: jako wyraz ostrożności autora

(wskazówki do dalszych badań, wstępna tematyzacja zagadnienia) lub jako zachętę dla czytelnika (oto wskazówki do *twoich* badań, wstęp do podjęcia praktyki teoretycznej). W ramach prowadzonej analizy skłaniam się ku drugiemu odczytaniu. Przyjmuję, że *Ideologie i aparaty* należy czytać, rozwijając przedstawione tezy w duchu althusserowskiej epistemologii, wedle której pojęcia, którymi posługuje się poznający podmiot, nie są przez niego nigdy tworzone *ad hoc* w odpowiedzi na praktyczne zapotrzebowanie; przeciwnie, podmiot odkrywa je jako już ustanowione. Według Althussera poznanie jest bowiem jedną z form społecznego działania – „społecznym procesem produkcji wiedzy”. Poznanie jest też „procesem bezpodmiotowym” – podmiot, jego świadomość i ramy dostępnemu mu poznania są właśnie produktem tej praktyki. Nie jest tak, że poznanie służy praktycznym celom; poznanie samo jest praktyką i generatorem praktyk. Jak to ujmuje Marek Siemek:

[Według Althussera] 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 teoriiotwórcza 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 mamy do czynienia z wiedzą we właściwym sensie tego słowa, nie zaś ze zbiorem domysłów, iluzji i pobożnych życzeń potocznego rozsądku<sup>1</sup>.

Podążając wskazanym tropem, zamierzam zbadać wewnętrzną logikę tekstu, korzystając przy tym w dużej mierze z dostarczonych przez sam tekst narzędzi teoretycznych. W wypadku *Ideologii i aparatów* przyjęcie tej strategii jest przy tym nie tylko możliwe, ale i nieuniknione. Koncepcja Althussera poddaje bowiem namysłowi również swój własny status epistemiczny, stając się przez to taką teorią ideologii, w myśl której poznający podmiot musi zdać sobie sprawę z własnego nieuniknionego ideologicznego uwikłania.

Projekt Althussera stanowi więc próbę stworzenia marksistowskiej teorii ideologii *tout court*. Ideologia jest tu traktowana jako byt ponad- (ale nie poza-) historyczny mechanizm, który umożliwia dopiero wszelką praktykę. Takie postawienie sprawy pozwala autorowi twierdzić, że

<sup>1</sup> M. Siemek, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Warszawa 1982, s. 188–189.

[...] ideologie mają własną historię (skoro są w ostatniej instancji zdeterminowane przez walkę klas); a jednocześnie – z drugiej strony – twierdzić, że ideologia w ogóle nie ma historii, ale nie w znaczeniu negatywnym (historia jest poza nią), ale w znaczeniu absolutnie pozytywnym<sup>2</sup>.

Ideologia jest tu ujmowana jako byt omnihistoryczny. Zdaniem Althussera ideologia istnieje i istnieć musi w każdym społeczeństwie, tak klasowym, jak i bezklasowym, jako że „komunizm oznacza koniec państwa, a nie koniec stosunków społecznych czy ideologii”<sup>3</sup>. Według Althussera ideologia stanowi bowiem mechanizm społecznej reprodukcji. Bytem reprodukowanym jest tutaj, w pierwszej kolejności, zbiór podmiotów o określonej strukturze, przy czym podmiot rozpatrywany jest dwuaspektowo. Po pierwsze jako „aktor”, forma bytu wolna do działania; po drugie jako byt podległy strukturze (jak w zwrocie: „być podmiotem prawa”). Pomiędzy dwoma sferami zachodzi tu harmonia przedustawna, ponieważ podmiot może działać tylko jako zdefiniowany element struktury w dopuszczalnych przez nią ramach. Możliwości poznawcze pokrywają się dokładnie z dyspozycjami praktycznymi.

Zauważmy, że pojęcie podmiotu, wokół którego zbudowana jest analizowana koncepcja, samo jest narzędziem owej „niedowolnej techniki myślowej pracy”, o której wspomina Siemek. Althusser posługuje się pojęciem podmiotu, które zostało przez niego jako teoretyka i jako poznający podmiot zastane jako już ustanowione. W związku z tym, żeby odpowiedzieć na zadane na wstępie pytanie o możliwość prawomocnego obowiązywania teorii ideologii *tout court*, należy przede wszystkim zbadać genealogię stosowanego przez jej autora pojęcia podmiotowości. Przyjmuję przy tym, że jeśli kluczowy dla filozofii Althussera koncept „podmiotu interpelacji” pozwala w określonych warunkach na (zgodnie ze ujęciem Siemka) „adekwatne przyswojenie rzeczywistych przedmiotów poznania”, wówczas to samo można powiedzieć o teorii ideologii, która jest na nim nadbudowana; w przeciwnym zaś razie teoria traci w danym obszarze swoją moc wyjaśniającą.

---

<sup>2</sup> L. Althusser, *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa. Wskazówki do badań*. Przekład Andrzeja Staronia dostępny na stronie <http://nowakrytyka.pl/spip.php?article279>; cytuję według edycji: <http://skfm.dyktatura.info/download/althusser05.pdf>, tu: s. 17.

<sup>3</sup> L. Althusser, *Marksizm jako teoria skończona. Notatki o państwie*, <http://www.filozofia.uw.edu.pl/skfm/publikacje/althusser03.pdf>, s. 7.

## II

Główną osobliwością althusserowskiego podmiotu interpelacji jest to, że jest to podmiot dwudzielny. Według Althussera upodmiotowione jednostki oscylują pomiędzy pojedynczym, ośrodkowym, oderwanym podmiotem absolutnym a mnogością peryferyjnych, konkretnych, podmiotów indywidualnych. Innymi słowy:

Stwierdzamy, że struktura każdej ideologii interpelując jednostki, aby stały się podmiotami w imię Jedyne i Absolutnego Podmiotu jest strukturą *odzwierciedlającą*, to znaczy jak w lustrze i *podwojeniem* zwierciadlanym: to zwierciadlane podwojenie jest konstytutywne dla ideologii i zapewnia jej funkcjonowanie. Oznacza to, że każda ideologia jest *ześrodkowana*, że Podmiot Absolutny zajmuje miejsce jedyne Centrum, i interpeluje wokół siebie niezliczone jednostki do zostania podmiotami, w dwójakiej relacji zwierciadlanej, takiej, jaka *podporządkowuje* podmioty Podmiotowi, dając im – w Podmiocie, gdzie każdy podmiot może kontemplantować swój własny wizerunek (obecny i przyszły) – gwarancje, że jest to dobre dla nich i dobre dla Niego, o którego chodzi, i że (skoro wszystko dzieje się w Rodzinie, świętej Rodzinie: Rodzina jest z istoty swojej święta) „Bóg *rozpozna* swoich”, to znaczy tych, którzy rozpoznają Boga i będą w nim rozpoznani, i ci właśnie będą zbawieni<sup>4</sup>.

Kiedy policjant ze sławnego althusserowskiego przykładu woła więc na ulicy: „Hej, ty tam!”, upodmiotawia tym samym wywoływanego jako obywatela albo też – ściślej rzecz ujmując – wzywa go do upodmiotowienia się wedle pewnego wzoru. Ale policjant nie woła w imieniu swoim – anonimowego policjanta. Przez jego usta przemawia podmiot uniwersalny; i właśnie on daje wezwaniu jego moc, sprawiając, że urojony stosunek wzywanego względem realnych warunków bytowych zyskuje dla niego przemożny pozór adekwatności. W tym samym procesie podmiot krzyczący upodmiotawia się jako policjant.

Znacznej części współczesnych czytelników *Ideologii i aparatów* uznanie przedstawionej koncepcji podmiotowości za adekwatną nie sprawia większej trudności. Istniały jednak i istnieją liczne indywiduala, dla których pojęcie podmiotu interpelacji prawdopodobnie byłoby niezrozumiałe z przyczyn zasadniczych.

Dla przykładu: zastanówmy się, jak na pytanie o podmiot odpowiedziałby starożytny platonik. Sądzę, że mógłby odpowiedzieć tak: „Ty (jednostko), jesteś duszą nieśmiertelną umieszczoną w materialnym świecie. Wskutek tego utraciłaś pamięć i nie wiesz już, kim byłaś wcześniej ani skąd przychodzisz, a także, co najważniejsze, nie wiesz, co jest dobre, prawdziwe i piękne. Jeśli zadasz sobie

<sup>4</sup> L. Althusser, *Ideologie i aparaty...*, op. cit., s. 26.

trud studiowania filozofii, część zapomnianej wiedzy wróci do Ciebie w procesie anamnezy. Nawet jednak jeśli nie odczuwasz głodu wiedzy, pozostajesz duszą nieśmiertelną, tyle tylko, że cokolwiek zaniedbaną<sup>5</sup>.

Podmiot nie jest tu, jak widać, podmiotem dwudzielnym. W koncepcji platońskiej jednostka nie zostaje upodmiotowiona przez wezwanie i odpowiedź. Dusza jest samozwrotna i samowystarczalna („początkiem ruchu jest to, co samo siebie porusza”<sup>5</sup>), anamnezy zaś nie da się sprowadzić do interpelacji.

Rozważmy z kolei pogląd Arystotelesa. Jego odpowiedź na zadane pytanie mogłaby brzmieć tak: „Jesteś ciałem materialnym, materią, która przybrała ludzką formę. Masz swego rodzaju duszę, nie jest ona jednak duszą nieśmiertelną – pomijając twój intelekt czynny, ten jednak w istocie nie jest częścią ciebie, ale jest wspólny nam wszystkim. W pewnym sensie być człowiekiem to tyle, co być zwierzęciem, które się porozumiewa za pomocą słów. Jeżeli wychowałeś się wśród ludzi, znaczy to, że jesteś w stanie wyrażać swe opinie o tym, co jest dobre, a co złe, co słuszne, a co niesłuszne. Jesteś więc zwierzęciem społecznym i politycznym, a twoje miejsce we wspólnocie zależy od tego, jaką formę przybrałeś w naturalnym procesie ontogenezy. Jesteś więc człowiekiem wolnym albo niewolnikiem, mężczyzną albo kobietą itd.”

Również powyższa koncepcja podmiotowości obywa się bez pojęcia interpelacji. Według Arystotelesa ruch we wszechświecie jest wprawdzie możliwy wyłącznie dzięki istnieniu pierwszego poruszyciela – ten jednak nie jest w ogóle podmiotem, nie pełni więc funkcji analogicznej do podmiotu absolutnego w teorii interpelacji. W związku z tym nie mamy też do czynienia z „wezwaniami i odpowiedziami”: podmioty, żeby się ukonstytuować, nie potrzebują tutaj lustra w althusserowskim rozumieniu.

Wskazane przeze mnie rozbieżności w postrzeganiu procesu upodmiotowienia można interpretować dwojako. Po pierwsze można przyjąć, że wymienieni filozofowie ulegli ideologicznemu złudzeniu. W tym ujęciu zarówno Platon, jak i Arystoteles nie wiedzieli właściwie, kim są – ponieważ nie znali realnych warunków bytowych swojej epoki; byli jednak, tak jak wszyscy ludzie, podmiotami interpelacji podobnymi do nas. Z drugiej strony trzeba jednak zauważyć, że byłoby nam bardzo trudno uczynić teorię interpelacji zrozumiałą dla starożytnego Greka, z tego zaś można wnioskować o skali różnic pomiędzy nami i o nieprzekraczalności dzielącej nas bariery.

---

<sup>5</sup> Platon, *Fajdros*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 69.

W tym ujęciu althusserowski podmiot interpelacji okazuje się bliskim krewnym podmiotu psychoanalizy. Dzięki badaniom Michela Foucaulta nad historią seksualności uznajemy dziś bowiem, że psychoanaliza nie jest teorią seksualności *tout court*, jaką chciała być w czasach Freuda i jego pierwszych kontynuatorów. Wyobraźmy sobie, że stoi przed nami obywatel Rzymu z pierwszego wieku przed Chrystusem. Zgodnie ze stanowiskiem Foucaulta jednym z badań, których nie dałoby się na nim przeprowadzić z dobrym skutkiem, jest badanie psychoanalityczne, Rzymianin ze wspomnianego okresu nie znał bowiem tego, co autor *Historii seksualności* nazywa „władzą pastoralną” i nie był nigdy jej podmiotem; psychoanaliza zaś sama jest formą takiej władzy opartą na ustalonym kodzie „wezwania i odpowiedzi”<sup>6</sup>. Wobec tego, choćbyśmy nawet skłonili nasz obiekt do wypowiedzania wolnych skojarzeń, w procesie analitycznym nie mogłoby dojść do przeniesienia; tym samym zaś terapia musiałaby pozostać nieskuteczna. Tym, co różni nas od dawnych Rzymian, a także od Platona i od Arystotelesa, są bowiem nie tylko warunki społeczno-ekonomiczne, w których żyjemy, ale też – przede wszystkim – nasze tło epistemiczne i praktyki dyskursywne władzy.

### III

Teza, która stanowi punkt wyjścia dalszej analizy, brzmi: podmiot, o którym pisze Althusser, ma wszystkie kluczowe cechy kartezjańskiej *res cogitans*. Wystarczy przyjrzeć się sumiennie tym dwóm koncepcjom „ja”, aby zauważyć szereg istotnych funkcjonalnych oraz strukturalnych analogii.

Zdaniem Althussera ideologia jako ogniwo reprodukcji społecznej musi istnieć materialnie, czyli w aparatach ideologicznych państwa: w wojsku, w szkole, w kościele itp. Rzeczywistość społeczna jest więc, w pewnym rozumieniu, ideologią wcieloną w miejsca, maszyny, jednostki i instytucje. W ramach aparatów ideologicznych podmiot może być w każdej chwili przywołany do porządku w stale ponawianych aktach interpelacji, w których do nieokreślonej jednostki apeluje się, aby stała się podmiotem na wzór podmiotu uniwersalnego. Prosty przykład takiego działania jest wspomniany apel policyjny: jest to wezwanie jednostki do umieszczenia się w sieci relacji władzy. Dalsze zarządzanie podmiotami ujętymi w system interpelowania w większości wypadków odbywa się

---

<sup>6</sup> M. Foucault, *Seksualność i władza*, [w:] idem, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa 2000, s. 208–214.

bez udziału aparatu represji – podmioty dobrowolnie i z poczuciem sprawstwa „maszerują same”.

Odwołajmy się teraz do dobrze znanego kartezyjańskiego wyliczenia: *res cogitans* to „coś, co wątpi, rozumie, pojmuję, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, wyobraża sobie i czuje”<sup>7</sup>. Podmiot interpelacji ma wszystkie wymienione prerogatywy – dysponuje wyobraźnią (ideologia jako urojony-wyobrażeniowy stosunek podmiotu do jego miejsca w procesie produkcji), własną wolą („pomioty maszerują same”) i samowiedzą (pomiot interpelowany sam siebie określa jako taki). Tym samym można więc twierdzić, że obie formy podmiotowości są równoważne funkcjonalnie. Podobieństwa strukturalne wyjdą na jaw, kiedy porówna się związane z nimi mechanizmy upodmiotowienia.

Według koncepcji Althussera aparat ideologiczny osadzony w materialnej bazie interpeluje jednostkę, nadając jej odniesienie do ponadziemskiego podmiotu „pełnego”. Żeby mogło dojść do aktu interpelacji, podmiot określa się więc w relacji wobec ponadpodmiotowych, przedustawnych struktur. Podobnie podmiot kartezyjański określa się zawsze względem absolutu; absolut jest jego negatywem lub – ujmując rzecz poprawniej – on sam jest absolutu cieniem. *Res cogitans* istnieje bowiem tylko o tyle, o ile istnieje coś poza nią, ponieważ w przeciwnym razie można by było wątpić o wszystkim, aż do samozaprzeczenia. Wątpiący we wszystko podmiot-negator nie nadaje się na czynnik sprawczy; nie może również ufundować sam siebie, o ile nie chce się nadać mu prerogatyw boskich, których oczywiście – jako jawnie niedoskonały – nie posiada. Twierdząc inaczej, popadlibyśmy według Descartes’a w sprzeczność ze źródłowym doświadczeniem,

Łatwo bowiem poznajemy, że nie ma w nas żadnej siły, przez którą sami byśmy siebie utrzymywali, a że ten, w którym jest taka moc, aby nas różnych od niego utrzymywać, tym bardziej siebie samego też zachowuje albo raczej nie potrzebuje od nikogo żadnego zachowania; a więc jest Bogiem<sup>8</sup>.

Sławny „dowód istnienia rzeczy materialnych” zawarty w czwartej *Medytacji* nie jest dowodem istnienia rzeczy takich, jakie poznajemy zmysłowo – jest za to dowodem na istnienie ich pozazmysłowej podstawy. W *Medytacji trzeciej* czytamy:

---

<sup>7</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie [et al.] Kęty 2001, s. 51.

<sup>8</sup> R. Descartes, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąbska, Kęty 2001, s. 35 (cz. I, §21).



[...] jeżeli rzeczywistość obiektywna którejkolwiek z moich idei jest tak wielka, że jest rzeczą pewną, iż nie może ona być we mnie ani formalnie, ani eminentnie, a co za tym idzie, że ja sam nie mogę być przyczyną owej idei – to z tego wynika niezbicie, że nie jestem sam na świecie, lecz że istnieje jeszcze **jakaś inna rzecz**, która jest przyczyną owej idei<sup>9</sup>.

*Jakaś inną rzeczą* okazuje się następnie Bóg; idei Boga nie sposób bowiem uznać za fałszywą materialnie.

Tyle Descartes; oddajmy teraz głos Althusserowi:

Wspomnieliśmy już o tym, mówiąc, że „idee” lub „przedstawienia”, itp., z których zdaje się być złożona ideologia, nie istnieją idealnie, ideowo, duchowo, lecz materialnie. Sugerowaliśmy nawet, że to, czy „idee” istnieją idealnie, ideowo, duchowo, zależy wyłącznie od ideologii „idei” i ideologii oraz, dodajmy, ideologii tego, co od czasu pojawienia się nauki może stanowić „fundament” tej koncepcji, a mianowicie tego, co praktycy nauk wyobrażają sobie w swej żywiołowej ideologii jako „idee” prawdziwe lub fałszywe. Oczywiście, teza ta, przedstawiona w formie twierdzenia, nie jest udowodniona. Prosimy po prostu, aby uznano ją – powiedzmy w imię materializmu – po prostu za korzystne założenie. Udowodnienie wymagałoby zbyt długich wywodów<sup>10</sup>.

Według autora *Ideologii i aparatów* w czasach nowożytnych „żywiłowa ideologia praktyków nauki” opowiada się za podziałem idei na fałszywe i prawdziwe materialnie. Sławna „rewolucja epistemiczna”, do której doszło w myśli europejskiej w wieku XVII, polegała właśnie na przyjęciu tego założenia. Wbrew temu, co twierdzi Althusser, udowodnienie tezy o materialnym charakterze tak rozumianej ideologii nie wymaga jednak wcale długich wywodów: dokonał tego właśnie Descartes. Bóg, jako odwiecznie istniejąca „jakaś inna rzecz”, jest dla niego tożsamy z odkrywaną przez naukowca „naturą ogólnie rozumianą”. Materialnie prawdziwe są tylko te idee, które istnieją w umyśle bożym jako wieczne prawdy, dlatego zarówno uczonej matematyk, jak i uczące się arytmetyki dziecko „maszerują sami” po tej samej, przez Boga ustanowionej ścieżce. Jeśli więc dziecko pojmie pewną prawdę matematyczną, pojmie z niej tyle, ile może pojąć człowiek i w żaden sposób już jej nie rozwinie<sup>11</sup>. Althusserowski podmiot jest jak kartezjański uczonej uprawiający naukę *more geometrico*, który – według określenia Jean-Paula Sartre’a,

<sup>9</sup> R. Descartes, *Medytacje...*, op. cit., s. 64 (podkr. M.S.).

<sup>10</sup> L. Althusser, *Ideologie i aparaty...*, op. cit., s. 19–20.

<sup>11</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa 1981, s. 25.

podobny jest do człowieka, podążającego bardzo wąską dróżką, gdzie każdy jego krok, a nawet pozycja ciała są ściśle uzależnione od tego, po jakim gruncie chodzi, i od konieczności zawartych w samym akcie chodzenia, przy czym człowiek ten jest nieodparcie przekonany, iż wszystkie owe czynności wykonuje wedle swojej woli<sup>12</sup>.

Podobnie u Althussera, aktor życia społecznego działając dostosowuje się do warunków wyznaczanych przez byt społeczny – jest wolny, ale tylko do tego, do czego jest interpelowany.

Bóg Kartezjusza ma więc wszystkie prerogatywy podmiotu absolutnego Althussera: jest tym, co materialnie prawdziwe; żeby istnieć, nie potrzebuje niczego poza sobą samym (istnieje *per se* i *a se*), jest więc jedyną prawdziwą Istotą; sprawcą wszystkiego i jedynym poruszcicielem rzeczy żywych i martwych, jedyną przyczyną ogólną wszelkiej zmiany, w tym tego, co postrzegamy jako własne działania. Dodajmy, że według *Zasad filozofii*, „ponieważ w każdym czuciu jest doznawanie, a doznawać, to być od kogoś zależnym, w żaden sposób nie należy przypisywać Bogu odczuwania, a tylko to, że On poznaje i chce”<sup>13</sup>. Bóg zatem działa, ale sam nie podlega niczym działaniom, ponieważ w świecie Kartezjusza nie ma miejsca dla innych czynników sprawczych.

Podsumujmy. W obydwu koncepcjach byt konieczny i najdoskonalszy zwraca się do jednostki (interpeluje ją) mówiąc: *jam jest, który jest*. Ciąg dalszy może przybierać różne formy, zależnie od tego, jak wyglądają realne warunki bytowe, do których stosunek urojony przedstawia ideologia. Podstawowa struktura ideologii w rozumieniu Althussera obecna jest jednak *in nuce* w kartezjańskiej koncepcji wiecznych prawd zawartych w absolicie, przy czym absolut ów może nosić niejedno imię. Możemy nazwać go „naturą ogólnie rozumianą” (jak Descartes), możemy też określić go jako „proces bez podmiotu”.

Bóg kartezjański i ideologia według Althussera mają przy tym jedną jeszcze interesującą cechę wspólną: obydwie instancje są efektywnie wszechmocne, ale nie mogą kłamać. Zgodnie z poglądem Descartes’a byt doskonały z konieczności musi być prosty, jedyna zaś forma działania odpowiednia dla bytu prostego to pojedyncza czynność, ponieważ doskonalej jest sprawić coś jednym aktem niż wieloma. Dlatego też

---

<sup>12</sup> J.-P. Sartre, *Wolność kartezjańska*, przeł. I Tarłowska, [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku*, cz. 2, Warszawa 1965, s. 311.

<sup>13</sup> R. Descartes, *Zasady...*, op. cit., s. 35 (cz. I, § 23).

Bóg wszystko równocześnie poznaje, chce i sprawia. Wszystko – mówię – to znaczy wszystkie rzeczy: bo nie chce złośliwości grzechu, ponieważ nie jest ona żadną rzeczą<sup>14</sup>.

Bóg Kartezjusza nie kłamie więc, bo kłamać nie może. Wszystko, o czym pomyśli, to jednocześnie sprawia, a poza Jego myślą nie ma żadnej rzeczywistości (co najwyżej rojenia i fałsze, a te *nie są żadną rzeczą*). Dlatego też – jak zauważa Sartre – jest to jedyny Bóg doskonale wolny, przy czym wszystko, co postanowi On stworzyć, jest dobre – ponieważ to właśnie stworzył<sup>15</sup>. Jeśli więc postanowi za chwilę stworzyć świat zupełnie inny niż nam znany, na przykład taki, w którym dwa razy dwa daje pięć, zrobi to, i nikt z nas nie będzie mógł zarzucić mu kłamstwa. Ponieważ Bóg jest dla nas miarą prawdy, będziemy przekonani, że wynik tego równania zawsze był taki, jak po zmianie, i nie będziemy mogli pojąć, dlaczego kiedyś myśleliśmy inaczej.

Podobny moment przejścia od jednej do drugiej *episteme* nazywamy „cięciem epistemologicznym”. Świadomość tego rodzaju zmiany o charakterze rewolucyjnym stała się też udziałem Descartes’a jako reformatora nauk. Przyjrzyjmy się teraz temu, jak wskutek owej rewolucji epistemicznej przekształceniu uległo pojęcie podmiotowości.

#### IV

Renesansowa nauka – taka, jaką młody Descartes poznawać mógł w kolegium La Flèche – porusza się w horyzoncie wyznaczonym przez *cztery podobieństwa*: 1) wedle zasady konwencji rzeczy umieszczone w odpowiednich miejscach graniczą ze sobą, zachowując związek; 2) rzeczy emulują się z oddali jak ustawione względem siebie i wprawione w ruch zwierciadła; 3) stosunki i relacje podlegają prawom analogii; i wreszcie 4) dzięki doświadczeniu możemy wykryć obecne w świecie antypatie i sympatie<sup>16</sup>. Rzeczy kojarzą się tu w nieprzerwa-

<sup>14</sup> Ibidem, s. 36 (cz. I, § 36).

<sup>15</sup> J.-P. Sartre, *Wolność...*, op. cit., s. 326–328. W cytowanym przez Sartre’a liście do Mersenne’a z 27 maja 1630 r. Descartes pisze: „Pytacie, co zmusiło Boga do stworzenia tych prawd [wiecznych]; ja zaś powiadam wam, że równie dobrze mógł on sprawić, by nie było prawdą, że wszystkie linie nakreślone od środka obwodu koła są sobie równe, jak nie stworzyć świata. Jest rzeczą pewną, że prawdy te nie są w sposób bardziej konieczny związane ze swoją esencją niż inne stworzenia”.

<sup>16</sup> M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Gdańsk 2006 s. 29–36. Jeszcze w pochodzącym z 1618 r. dziełku *Compendium musicae* Kartezjusz twierdzi, że bęben wykonany z kozłej skóry nie wyda głosu przy bębnie ze skóry wilczej – mię-

ny łańcuch bytów, zmiana pociąga za sobą inną zmianę, ale nie można wskazać w tym oddziaływaniu skutku i przyczyny: rzeczy-zwierciadła wpływają na siebie wzajemnie niezależnie od odległości, w jakiej się znajdują i kategorii bytu, do której przynależą. To, co zmienne, jest więc, w sensie mocnym, niejasne i nieprzejrzyste.

Ośrodkiem, w którym krzyżują się powiązania i oddziaływania, jest w tym ujęciu człowiek, w bezmiarze podobieństw nie ma jednak punktów wyróżnionych. Jeżeli nawet uznamy, że człowiek ma poznawczy dostęp do tajemnic kosmosu jako jego odbicie, zasada różnicowania nadal pozostanie niepojęta: można poznawać wszystko oprócz niej.

To nieskończone otwarcie siatki skojarzeń mogło rodzić jednocześnie rozpacz i nabożną trwogę. Pisze Giordano Bruno:

Nie ma różnicy między lotem z ziemi do nieba a lotem z nieba na ziemię; nie ma różnicy między wznoszeniem się w górę a zstępowaniem w dół, ani też między przechodzeniem z jednego końca na drugi. My nie jesteśmy w większej mierze punktem w obwodzie dla nich, co oni dla nas; oni zaś nie są w większej mierze punktem środkowym dla nas, co my dla nich, nie inaczej niż oni chodzimy po planecie i ogarnia nas niebo<sup>17</sup>.

W świetle powyższej wizji świat cały jest zwierciadłem, a poznający go mędrzec okiem ogarniającym cały horyzont – jedności, którą kontempluje, nie da się jednak wysłowić<sup>18</sup>. W panteistycznej wizji Bóg-Świat jest tylko słowem na oznaczenie niepodzielnego, żywego zjawiska *sensu largo*, które przejawia się w każdej wyróżnionej przez język istocie.

Mędrzec może jednak równie dobrze uznać, że w obliczu niepoznawalności niepodzielnego *Zjawiska* należy zadowolić się poznaniem świata *zjawisk*. Przyjęcie takiego punktu wyjścia prowadzi w sposób konieczny do rozważenia roli języka w poznaniu – poznanie zjawisk (w odróżnieniu od poznania Boga-Świata *in toto*) jest bowiem poznaniem pojęciowym. Pytając o możliwość wiedzy, pytamy zatem o możliwość istnienia wyróżnionego sposobu różnicowania zjawisk; wiedza zaś – o ile jest możliwa – powinna tym samym zawierać się w systemie

---

dzy tymi zwierzętami zachodzi bowiem relacja antypatii. Por. J.S. Spink, *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*, przeł. A. Neuman, Warszawa 1974, s. 229.

<sup>17</sup> Cyt. za: E. Garin, *Filozofia odrodzenia we Włoszech*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa 1969, s. 282.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 270–271.

pojęć. Uczony ustala odpowiadające istocie rzeczy definicje; następnie zaś wysnuwa wnioski pewne z treści zdefiniowanych pojęć.

Tak wygląda, w największym skrócie, metoda badań stosowana przez współczesnych Descartes'owi arystotelików. Poznać rzecz to uchwycić istotę faktu – w tym celu, po dokonaniu indukcji sokratejskiej, określa się rodzaj nadrzędny, do którego należy rzecz, oraz właściwą jej różnicę gatunkową. W ten sposób wchodzi się w posiadanie definicji rzeczy, która jest nośnikiem jej pojęcia. Pojęcia z kolei wchodzi w skład sądów, którymi posługujemy się we wnioskowaniach sylogistycznych.

Z tak sformułowaną teorią wiedzy wiąże się jednak pewna trudność: nie sposób bowiem ustalić nie-arbitralnej zasady różnicowania, nie zakładając z góry tego, że język odwzorowuje świat w sposób ścisły. Jeżeli poda się to założenie w wątpliwość, okaże się, że program Arystotelesa jest, przynajmniej z pewnego punktu widzenia, absurdalny. Zarzut ten można znaleźć już w jednym z najwcześniejszych znanych nam pism Descartes'a:

Jeżeli bowiem ktoś na przykład twierdzi, że ciało jest substancją cielesną, a nie określi, co to jest substancja cielesna, to te dwa wyrazy – substancja cielesna – nie czynią nas bynajmniej mądrzejszymi aniżeli termin ciało. Również jeśli ktoś twierdzi, że istota żyjąca jest ciałem ożywionym, a nie wyjaśni przedtem, co to jest ciało i co to jest ożywiona [...] ten w istocie wypowiada słowa, owszem wypowiada je nawet w pewnym jak gdyby porządku, lecz nic nie mówi. Nie oznacza to bowiem niczego, co by się dało pojąć i mogło utworzyć w naszym umyśle ideę jasną i wyraźną<sup>19</sup>.

Wiedza oparta na zawartym w definicji pojęciu kręci się zatem w błędnym kole. W ramach renesansowej *episteme* nie stanowi to problemu, celem działań uczonego nie jest bowiem wyjaśnianie zjawisk, ale ich interpretacja. Rzeczywistość jest swego rodzaju pismem, a pismo ludzkie – częścią pisma-świata. Główne zadanie mędrca polega tu na niekończącym się gromadzeniu odwołań i komentowaniu komentarzy<sup>20</sup>.

Podstawowa innowacja metodologiczna zaproponowana przez Kartezjusza w *Traktacie o świetle* polega na postawieniu następującej tezy: wrażenia są (lub przynajmniej mogą być) czymś zupełnie innym od wywołujących je rzeczy. Czym innym może być, dla przykładu, wrażenie światła, jakie posiadamy, to zna-

<sup>19</sup> R. Descartes, *Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne*, przeł. L. Chmaj, Kęty 2002, s. 92.

<sup>20</sup> M. Foucault, *Słowa i rzeczy...*, op. cit., s. 50–51.

czy pewna idea światła, czym innym światło jako rzecz *w sobie*<sup>21</sup>. Obustronna relacja zachodząca pomiędzy zjawiskiem a jego istotą podobna jest do relacji oznaczania:

Jeśli zatem słowa, które oznaczają coś jedynie dzięki umowie między ludźmi, wystarczają do ujęcia rzeczy, z którymi nie posiadają żadnego podobieństwa, to dlaczego Natura nie mogła również ustanowić jakiegoś znaku, który pozwałałby nam mieć wrażenie światła, chociaż on sam nie miałby w sobie niczego, co byłoby podobne do tego wrażenia? Bo czyż nie tak samo ustanowiła ona uśmiechy i łzy, byśmy mogli czytać radość i smutek na obliczach ludzkich?<sup>22</sup>

Z tego, że posiadamy pojęcie rzeczy, nie wynika zatem, że rzecz *w sobie* jest podobna do pojęcia: w intuicji poznajemy pewną treść, nie przedmiot. Treści natomiast mogą być pojmovane jasno i wyraźne – lub niewyraźnie i niejasno; to już jednak nie zależy od podania dobrze sformułowanej definicji, ale od tego, co dane jest poznającemu w akcie intuicji.

W renesansowym modelu świata zasadę zmiany można tylko poczuć, wzorem Bruna, przez ogarnięcie wszystkiego w jednym akcie – wiedza ta jednak pozostanie ściśle subiektywna: *My nie jesteśmy w większej mierze punktem w obwodzie dla nich, co oni dla nas* itd. Dlatego kartezjańska zasada wiedzy pewnej nie może dopuszczać mnogości możliwych punktów widzenia i zasad różnicowania – stąd projekt znalezienia widoku znikąd, perspektywy anielskiej<sup>23</sup>. Żeby ogarnąć bezmiar zjawisk, trzeba odwołać się do zasady leżącej poza ich ciągłym przepływem i poza wielością możliwych oglądów świata.

Stąd bierze swe źródło doktryna wyłożona przez Descartes'a w *Regułach kierowania umysłem*, wedle której dla poznania pewnego wystarczą intuicja i dedukcja. Zgodnie z regułą trzecią:

Przy rozpatrywaniu przedmiotów należy badać nie to, co inni myśleli, ani jakie my sami o nich czynimy domysły, ale to, co możemy ująć przy pomocy jasnej i oczywistej intuicji lub co możemy wywnioskować przy pomocy pewnej dedukcji; inaczej bowiem nie zdobywa się wiedzy<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> R. Descartes, *Świat, albo traktat o świetle*, przeł. T. Śliwiński, Kraków 2005, s. 17.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 19–20.

<sup>23</sup> K. Harries, *Descartes, Perspective, and the Angelic Eye*, „Yale French Studies” 49 (1973), s. 30–32.

<sup>24</sup> R. Descartes, *Reguły kierowania umysłem*, przeł. L. Chmaj, Kęty 2002, s. 20.

Jasno i wyraźnie postrzegamy zaś wyłącznie natury proste, czyli takie, które każdy umysł może uchwycić tylko w jeden sposób i których pojmowanie nie zależy tym samym od przyjętej perspektywy. Żeby zagwarantować prawdziwość materialną uzyskanych w ten sposób idei, Kartezjusz zakłada ponadto, że natury proste stanowią jednocześnie podstawowe elementy poznania i samego świata<sup>25</sup>. Poznawanie sprowadza się więc do kontemplacji wiecznych prawd obecnych w umyśle boskim, który stanowi naturę ogólnie rozumianą. Ich postrzeganie nie jest w niczym podobne do postrzegania zmysłowego. Jeśli więc nawet autor *Rozprawy o metodzie* zgodziłby się z tezą Karola Marksa z *Rękopisów z 1844 r.*, według której „zmysły są teoretykami”, dodałby pewnie, że teorie oparte na poznaniu zmysłowym są z konieczności błędne.

Na pomysł reformy metodologicznej opartej na powyższych założeniach wpadł Kartezjusz prawdopodobnie 10 listopada 1619 roku, kiedy to „pełen entuzjazmu odkrywał podstawy prawdziwej wiedzy”<sup>26</sup>. Wiemy, jak wielkie znaczenie przywiązywał on do wydarzeń tego dnia; znamy też dobrze legendę, którą obrosły one w ramach późniejszej doksografii. Z naszego punktu widzenia ważniejsza jest jednak zmiana, która jednocześnie ze zmianą w poglądach metodologicznych Descartes’a zaszła w samym Descarcie, który jest dla nas prototypowym podmiotem kartezjańskim. Musimy się tutaj odwołać do sporządzonego przez niego opisu sławnych snów z nocy świętego Marcina, opisu znanego nam dzisiaj w odpisach sporządzonych przez Adriana Bailleta i Gottfrieda Wilhelma Leibniza.

Według Georges’a Pouleta przed udaniem się na spoczynek, po całym dniu wytężonej pracy nad „cudowną nauką”, Kartezjusz znajdował się w stanie szczególnego pobudzenia i „ogołocenia”:

Do wygnania fizycznego i materialnej samotności dołączają się zatem wygnanie i samotność moralna – wygnanie i samotność, które trudno sobie wyobrazić inaczej niż porównując je do skrajnych wyrzeczeń, poprzez które mistycy przygotowują się do autentycznego doświadczenia ekstazy. „Umysł ogołocony”, w obliczu którego przyszło żyć Kartezjuszowi, nie mógł i nie powinien był mu przypominać nic znajomego. Nie był on już związany z jakimkolwiek doświadczeniem młodości; był istotą poza przeszłością, poza czasem, poza ludzkim doświadczeniem,

---

<sup>25</sup> K. Harries, *Descartes...*, op. cit., s. 33–34.

<sup>26</sup> R. Descartes, *Olympica*, [w:] Andrzej M. Ziółkowski, *Filozofia René Descartes’a*, Warszawa 1989, s. 135.

czysto duchowym płomieniem abstrakcyjnego pożądania: „Pozostała w nim już jedynie miłość Prawdy”<sup>27</sup>.

Kontemplowanie prawd wiecznych jest możliwe tylko dla podmiotu, który sam siebie umieści poza czasem i poza wszelką zmianą i który tym samym stanie się podmiotem – na ile to możliwe – czysto abstrakcyjnym. Widzimy tu ostateczne odejście od modelu renesansowego, w którym człowiek jako mikrokosmos odzwierciedla się w makrokosmosie; od wizji świata zwierciadeł, w którym, zgodnie z określeniem Foucaulta, „dzięki relacjom emulacji rzeczy mogą imitować siebie z jednego na drugi kraniec wszechświata bez powiązania i bliskości”<sup>28</sup>. Kartezjański „umysł ogołocony” z niczym nie graniczy, z niczym nie sympatyzuje, niczego nie przypomina i nie emuluje; lecz zamiast tego kontempluje świat – nie taki, jaki jawi mu się w subiektywnym oglądzie, ale jako „naturę ogólnie rozumianą”. Po stronie aktu odpowiada mu abstrakcyjne pożądanie: gotowość do powiedzenia althusserowskiego „tak, niech się stanie” dla wszystkiego, co umysł odkryje z jasnością i oczywistością jako obecne w odwiecznym porządku. To odkrywanie jest również istotą procesu interpelacji: procesu, który nie zachodzi w czasie. Podmiot Althussera odkrywa siebie takiego, jakim był zawsze, a konkretna forma, którą przyjmie, zależy od miejsca, w którym umieści się w zastanej strukturze, podobnie jak podmiot kartezjański odkrywa wieczne prawa matematyki w ramach przez Boga ustanowionego ładu.

W pierwszym widzeniu sennym filozof, wędrując po nieznanym sobie drogach, czuje ból w prawym boku, co zmusza go do zejścia z wytyczonej ścieżki. Kiedy próbuje na nią wrócić, zostaje porwany przez wir powietrzny i obrócony kilkakrotnie dookoła. Na drodze napotyka następnie coraz poważniejsze przeszkody i wielokrotnie upada, w końcu jednak dociera do uchylonych drzwi gimnazjum. Wchodzi do środka, licząc na to, że modlitwa w gimnazjalnym kościele pozwoli mu na odzyskanie zdrowia<sup>29</sup>. Interpretując sen, Descartes stwierdza:

Wiatr wiejący od kościoła gimnazjalnego, kiedy odczuwał ból po prawej stronie, nie był niczym innym, jak Złym Duchem, który usiłował siłą doprowadzić go do

---

<sup>27</sup> G. Poulet, *Sen Kartezjusza*, [w:] idem, *Metamorfozy czasu. Szkice krytyczne*, przeł. W. Błońska [et al.], Warszawa 1977, s. 74.

<sup>28</sup> M. Foucault, *Słowa i rzeczy...*, op. cit., s. 31.

<sup>29</sup> R. Descartes, *Olympica*, op. cit., s. 136.



miejsca, do którego zamierzał pójść dobrowolnie. „Przez Złego Ducha prowadzony do Świątyni”<sup>30</sup>.

Według interpretacji Henriego Lefebvre’a widzimy tu obraz rozterek „świadomości świętokradczej” – Kartezjusz planuje podnieść rękę na wszystko, co należało do Boga: na naturę i na wiedzę<sup>31</sup>. Ogrom zadania budzi trwogę; nie bez powodu Bruno porównywał mędrca do Akteona dającego się dobrowolnie pożreć własnym myślom<sup>32</sup>. Droga mistyczna, wydanie się na pastwę absolutu – nie interesuje jednak Descartes’a: nie zamierza on w jednym akcie iluminacji stać się okiem ogarniającym cały horyzont. Zamiast tego chce dojść na miejsce samodzielnie, krok po kroku. Dlatego jego zamiar ma charakter świętokradztwa:

To z tego powodu Bóg nie zezwolił, żeby poszedł dalej i dał się porwać w miejsce święte przez Ducha, którego Bóg zesłał. I to pomimo że był przekonany, iż był to Duch Boga, który kazał mu czynić pierwsze kroki do kościoła<sup>33</sup>.

W drugim śnie, który przyszedł po dwugodzinnej przerwie, poświęconej rozmyślaniom na temat dobrych i złych stron świata, Descartes słyszy ostry i głośny huk podobny do uderzenia pioruna. Strach tym wywołany budzi go. Widzi wtedy mnóstwo iskier rozsypanych po pokoju, co uznaje za znak zstąpienia Ducha prawdy<sup>34</sup>. Filozof doświadcza więc wszechmocy Boga; doświadczenie to nie ma jednak ściśle religijnego charakteru. Dla Kartezjusza zstąpienie Ducha jest tożsame z uzyskaniem szczególnej łaski – zsyłając Ducha, Bóg zagwarantował adekwatność nowej teorii wiedzy.

W trzecim śnie, spokojnym i przyjemnym, Kartezjusz widzi słownik (księgę mądrości) i zbiór łacińskich poezji; interpretuje to jako wskazówkę dotyczącą przyszłości:

Przez wiersze zebrane w zbiorze rozumiał natchnienie i entuzjazm, wspierające siebie wzajemnie. Część wiersza „Jest i nie jest”, czyli „Tak i Nie” Pitagorasa, zinterpretował jako Prawdę i Fałsz w poznaniu i naukach świeckich. Widząc, że to

---

<sup>30</sup> Ibidem, s. 139.

<sup>31</sup> H. Lefebvre, *Kartezjusz*, przeł. N.N., Warszawa 1950, s. 39.

<sup>32</sup> E. Garin, *Filozofia odrodzenia...*, op. cit., s. 270.

<sup>33</sup> R. Descartes, *Olympica*, op. cit., s. 139.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 137.

wszystko tak bardzo się zgadza z jego zamiarami, uznał, że to sam Duch Prawdy chciał mu przez te sny rozewrzeć skarbcę wszystkich nauk<sup>35</sup>.

Zasada wiedzy pewnej („jest i nie jest”, „tak i nie”) nie może dopuszczać mnogości możliwych punktów widzenia i zasad różnicowania. Poznanie jest możliwe tylko o tyle, o ile poszczególne umysły jest w stanie odzwierciedlać odwieczne prawdy obecne w umyśle Boga; Bóg sam jest tutaj centralnym umysłem-podmiotem, w którym odzwierciedlają się podmioty peryferyjne, a jednocześnie „naturą ogólnie rozumianą” poznawaną przez jednostkę wyposażoną, zgodnie z określeniem Sartre’a, w „wolność odcieleśniającą i odindywidualizującą”<sup>36</sup>:

Podobnie jak człowiek moralny Kanta działa jako prawodawca w państwie celów, Kartezjusz, jako uczony, decyduje o prawach świata. Albowiem owo „tak”, które wreszcie należy wypowiedzieć, by nadeszło królestwo prawdy, wymaga nieukończenie wielkiej mocy, użytej całkowicie za jednym zamachem: nie można powiedzieć „trochę tak” lub „trochę nie”. **„Tak” człowieka nie różni się zatem od „tak” Boga**<sup>37</sup>.

Tak oto rewolucja epistemiczna wiąże się z przewrotem metafizycznym, czyli – w języku Althussera – zmiana sposobu produkcji wiedzy zakłada z konieczności nowe ustanowienie podmiotu ją produkującego: jest to dwudzielny podmiot tożsamy z podmiotem interpelacji.

## V

Kartezjańska koncepcja podmiotu została na gruncie marksistowskim rozpoznana przez Lefebvre’a jako wyraz złudzenia klasowego rodzącej się burżuazji, w którym idealny wyraz ludzkich możliwości stanowi „człowiek pełny, wolna jednostka”, a jednocześnie

Każda jednostka uważa się za „człowieka” pełnego; indywidualizm staje się miem demokracji mieszczańskiej, a zarazem groteskowym wyrazem mieszczańskich roszczeń do urzeczywistnienia człowieczeństwa w każdym posiadaczu, w każdym brzuchatym notablu, w każdym bakałarzu i w każdym spekulancie<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 139.

<sup>36</sup> J.-P. Sartre, *Wolność...*, op. cit., s. 324.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 313 (podkr. M.S.).

<sup>38</sup> H. Lefebvre, *Kartezjusz*, op. cit., s. 36.

Wiemy, że w zakończeniu trzeciej części *Rozprawy o metodzie* Descartes chwali Amsterdam jako miejsce, gdzie

[...] wśród tłumu ludzi bardzo czynnych i dbałych raczej o swe własne interesy niż zaciekawionych cudzymi, mogłem żyć tak samotny i w ukryciu, jak na najodleglejszej pustyni, nie będąc zarazem pozbawionym żadnych wygod, jakie znajdujemy w najludniejszych miastach<sup>39</sup>.

Dla filozofa, który – jak deklaruje – ceni sobie spokój i odosobnienie, wybór na miejsce stałego pobytu prężnie rozwijającego się miasta portowego wydaje się pomysłem dziwnym. Amsterdam jest wówczas cztery razy mniej ludny od Paryża, tempo wzrostu ma jednak imponujące: w połowie XVI wieku liczył około 35 tysięcy mieszkańców; w czasie, gdy mieszkał w nim Descartes – ponad sto tysięcy<sup>40</sup>.

Dla zrozumienia związku łączącego myśl kartezjańską z nurtem epoki istotniejsze jest jednak wskazanie na specyficzną organizację miasta. Dynamiczny wzrost liczby mieszkańców postawił jego obywateli przed alternatywą: albo zatrudnić naczelnego architekta, albo zgodzić się na architektoniczny chaos. Amsterdamczycy połączyli obie opcje. Zabudowa siedemnastowiecznego Amsterdamu godzi zatem dwie przeciwstawne tendencje – miasto jest starannie zaplanowane i powstaje jako spójna całość, nie jest jednak zuniformizowane. Fasada każdego z domów może być inna, musi jednak spełniać ustanowione przez radę miejską wytyczne – tym samym mieści się w wymogach miejskiego „systemu” i w jego ramach zyskuje estetyczny wyraz<sup>41</sup>.

Należy podkreślić pewną interesującą zbieżność: opisane postępowanie rady miasta odpowiada w szerokim sensie procedurze interpelacji. Jeżeli Rzym stanowi *par excellence* miasto Renesansu, Amsterdam to jedno z pierwszych wielkich miast nowoczesności. Prawo miejskie stanowi o tym, kto jest jego podmiotem, a kto nie. Powstający dom reprezentuje jednostkę, która dzięki postawieniu własnej nieruchomości staje się obywatelem miejskim. Kształt architektoniczny domostwa jest materialnym wyrazem jego funkcji ideologicznej: budowla staje się „podmiotem” zinterpelowanym i wpisany w miejski system. Mieszczenie pro-

<sup>39</sup> R. Descartes, *Rozprawa...*, op. cit., s. 36.

<sup>40</sup> J. Delumeau, *Cywilizacja Odrodzenia*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1987, s. 227.

<sup>41</sup> K. Dunn, *A Great City Is a Great Solitude: Descartes's Urban Pastoral*, „Yale French Studies” 80 (1991), s. 100–101.

jektujący miasto według rozumnego wzoru wcielają zatem w życie nową ideę jednostki, którą filozoficznie skonceptualizował Descartes.

\* \* \*

W świetle przeprowadzonej analizy stosowane przez Louisa Althussera pojęcie podmiotu okazało się tożsame z pojęciem kartezjańskim – sama teoria należy więc do postkartezjańskiej *episteme*. Tym samym należy zrewidować zakres jej obowiązywania: ograniczałby się on do form, jakie przyjmuje ideologia w czasach nowożytnych. Pojęcie interpelacji nie ma zastosowania dla kultur, w których system wiedzy nie jest zorganizowany wedle wzoru *cudownej nauki* – stosując je do nich, popadlibyśmy w swoisty etnocentryzm.

To, co Althusser nazywa „ideologią *tout court*”, nie jest więc bynajmniej bytem omnihistorycznym: przedstawiona analiza świadczy raczej za tym, by przyjmując, że tego typu byty w ogóle nie istnieją. Nie znaczy to jednak, że musimy – jak Paul Veyne – traktować pojęcie ideologii *tout court* jako równoważnik „kawałka sznurka”, którym zdesperowany teoretyk wiąże ze sobą władzę i wiedzę, których wzajemnego stosunku nie potrafi sobie wyobrazić w oderwaniu od swojego pojęcia podmiotowości<sup>42</sup>. Wystarczy ograniczyć pole badań, opuścić teren, na którym operuje foucaultowska archeologia wiedzy, i zgodzić się, że historia nowożytna jest – jak za Marksem przyjmuje Althusser – historią walki klas, toczonej jednak przez podmioty lub, mówiąc ściślej, za ich pośrednictwem. Do rozstrzygnięcia pozostanie wówczas kwestia: jakie to podmioty, w jakim stopniu i w jakim sensie kartezjańskie?

W świetle dokonanych ustaleń pod adresem teorii ideologii *tout court* należałoby jednak skierować przynajmniej jedno jeszcze istotne pytanie. Skoro bowiem w jej świetle nawet w społeczeństwie bezklasowym pozostaniemy podmiotami interpelacji, to tym samym – w pewnym istotnym sensie – wszystko zmieni się, a mimo to zostanie tak, jak jest. Czy jednak można wyobrazić sobie postkartezjańską i postkapitalistyczną przyszłość, nie wychodząc przy tym poza kartezjańskie kategorie?

---

<sup>42</sup> P. Veyne, *Foucault rewolucjonizuje historię*, przeł. T. Falkowski, Toruń 2007, s. 44–45.

**THE MARCHING THINKING THING:  
CONTRIBUTION TO THE CRITIQUE OF THE THEORY  
OF IDEOLOGY *TOUT COURT***

**Summary**

Keywords: ideology, Althusser, subjectivity, post-capitalism

This paper is meant to be a brief account on Louis Althusser's theory of ideology formulated in *Ideology and ideological state apparatuses* and on its epistemic conditions of possibility. As such, it can also be seen as a sort of its critique in a Kantian sense. The author traces functional and structural analogies between Althusserian notion of "subject of interpellation" and Cartesian concept of subjectivity. In conclusion, Althusser's theory of ideology is shown to be strictly a post-Cartesian one. As such, it is perhaps not well suited to analyze non- or pre-Cartesian societies. But more importantly, we may ask: is it possible to think of some radically different, post-Cartesian, and thus post-capitalistic future while still using Cartesian categories?