

---

# Pojęcie ideologii

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu



# POLITYKA W KULTURZE

*Redaktorzy serii: Andrzej Szabaj i Janusz Grygień*

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

---

**Andrzej Karalus**

**Pojęcie ideologii**  
Między krytyką ekonomii politycznej  
a hermeneutyką podejrzeń

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

WYDAWNICTWO NAUKOWE  
UNIwersYTETU  
MIKOŁAJA KOPERNIKA  
TORUŃ 2021



PUBLIKACJA RECENZOWANA

Opracowanie wydawnicze  
Magdalena Bizior-Dombrowska

Redaktorzy naukowci serii  
Andrzej Szahaj i Janusz Grygieńć

Skład  
New Solutions

ISBN 978-83-231-4711-4  
eISBN 978-83-231-4712-1  
doi: <https://doi.org/10.12775/978-83-231-4712-1>

Printed in Poland  
© Copyright by Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu  
Toruń 2021

WYDAWNICTWO NAUKOWE  
UNIwersytetu MIKOŁAJA KOPERNIKA

REDAKCJA: ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń  
tel. 56 611 42 95, fax 56 611 47 05  
e-mail: [wydawnictwo@umk.pl](mailto:wydawnictwo@umk.pl)  
DYSTRYBUCJA: ul. Mickiewicza 2/4, 87-100 Toruń  
tel./fax 56 611 42 38  
e-mail: [books@umk.pl](mailto:books@umk.pl)  
[www.wydawnictwo.umk.pl](http://www.wydawnictwo.umk.pl)

Wydanie pierwsze  
Druk: Drukarnia Wydawnictwa Naukowego UMK  
ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń



---

# Spis treści

Podziękowania	♦ 7
Wstęp	♦ 9
Rozdział 1. Archeologia pojęcia ideologii	♦ 26
Rozdział 2. Marksowskie pojęcie ideologii	♦ 92
Rozdział 3. Rozkwit i zmierzch standardowej teorii ideologii	♦ 163
Rozdział 4. Ideologia w paradygmacie postmodernistycznym i poststrukturalistycznym	♦ 257
Dygresja: trzy odsłony ideologii „końca ideologii”	♦ 387
Bibliografia	♦ 547

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu





**MOST WIEDZY** Pobrano z mostwiedzy.pl

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

---

## Podziękowania

Książka ta powstawała długo. Nie powstałaby jednak nigdy, gdyby nie pomoc i życzliwość wielu bliskich mi osób. Chciałbym bardzo podziękować profesorowi Andrzejowi Szahajowi za cenne uwagi i merytoryczne wsparcie. Dziękuję Marcie za miłość, wyrozumiałość i anielską cierpliwość. Przede wszystkim jednak dziękuję za wszystko moim rodzicom, Hannie i Michałowi. Im też tę książkę dedykuję.

Uniwersytet Mikołaja Kopernika Toruń





**MOST WIEDZY** Pobrano z mostwiedzy.pl

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu



---

## Wstęp

Pojęcie ideologii spotyka się w filozofii z niechęcią. Uważane jest za *stricte* niefilozoficzne i kojarzone z niedopuszczalnym dla akademickich rygorów i bezstronności naciskiem politycznym. Mianem „ideologizacji” wypowiedzi określa się potocznie wyrażanie w tekstach filozoficznych własnych poglądów, uprzedzeń, idiosynkrazji czy preferencji. Z tej racji sceptycyzm względem „ideologii” nie dziwi. Etymologicznie filozofia znaczy „umiłowanie mądrości”, można ją zatem określić antonimem: „niechęć do fałszu”, do nieprawdy. Zabarwienie emocjonalne wypowiedzi zdradza, że ktoś zбочzył ze ścieżki obiektywizmu i wypowiada się w imieniu nie Rozumu, Prawdy czy Bytu, lecz w swoim własnym.

Fałsz czy też nie-prawda to esencja nie-filozoficzności; przynależy do domeny codzienności i potocznych mniemań, pozorów, niewiedzy, subiektywizmu, kłamstwa czy nierozumu. Na dzieje filozofii składają się próby ustalenia granic tego, co jest filozofią, czyli dochodzeniem do prawdy, a co nią nie jest; to systematycznie ponawiane pytanie o granicę samej filozofii. Starła się w serii aktów samooczyszczania z obcych wtrętów wykształcić własne pole badawcze. Pytanie o filozofię jest zatem pytaniem o „inne” filozofii, o to, co jej zagraża, ale tym samym – zwrrotnie definiuje jej tożsamość. Większość stanowisk teoretycznych klasycznej filozofii, nawet najbardziej się między sobą różniących, podzielała przekonanie o sensowności i szansach powodzenia intelektualnego przedsięwzięcia zmierzającego do rygorystycznego oddzielenia Prawdy od Nieprawdy.

Pojęcie ideologii (w jakimkolwiek sformułowaniu) stawia pod znakiem zapytania sens epistemologicznego projektu kultury europejskiej, zmierzającego do ugruntowania jej na fundamentach



prawdy. Europejską myśl filozoficzną zdominowała jego zdaniem kartezyjańska metafora: umysłu jako lustra odbijającego naturę/rzeczywistość (tworzącego sobie jej trafne bądź nie-trafne reprezentacje) oraz epistemologii czy też teorii wiedzy jako (meta)nauki dla tej kultury podstawowej<sup>1</sup>. Ideologia natomiast (przynajmniej na pierwszy rzut oka) podważa wiarę w zdolność do tworzenia trafnych reprezentacji rzeczywistości, do samo-rozumienia (absolutnego samopoznania, osiągnięcia wiedzy absolutnej, Mądrości), czy też inaczej: z m i e n i a s e n s t e g o z a d a n i a. Ideologia jest dla filozofii pojęciem co najmniej niewygodnym; znacząco utrudnia (w modelu klasycznym) czy wręcz odrzuca (w ujęciu radykalnym) możliwość znalezienia prawdy, umieszcza wiedzę w kontekście uwarunkowań, które wybiegają poza jednostkową świadomość i ją determinują. Pojęcie „ideologii” odrywa sens działań od aktów intencjonalnych i łączy z nieświadomym systemowym wymiarem funkcjonowania wiedzy i przekonań, wiążąc jednostkę z określoną podług najrozmaitszych kryteriów wspólnotą: przede wszystkim klasą (w ujęciu klasycznym), rasą, wspólnotą kulturową lub etniczną, płcią, religią (w ujęciach nieklasycznych) itd.

Doprecyzujmy. Jeśli ktoś chciałby się pokusić o próbę przypisania pojęcia ‘ideologii’ do konkretnej dyscypliny teoretycznej, miałby kłopot. Pojęcie to denotuje w i e d z ę czy sumę przekonań, obraz świata albo pewien światopogląd strukturalizujący wybrane obszary doświadczenia i usensawiający rzeczywistość. W pewnym sensie zatem pojęcie to odsyła do problematyki teorii poznania. Jednakowoż jest to definicja niepełna. Ideologię cechuje to, że definiowana jest jako korpus wiedzy czy też system przekonań, który jest z pewnych względów uznany za fałsz y w y. Ideologia nie jest jednak fałszywa w sen-

<sup>1</sup> Por. R. Rorty, *Filozofia i zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Wydawnictwo KR, Warszawa 2013. Europejska techno-nauka (określenie Latoura, por. B. Latour, *Science In Action*, Open University Press Milton–Keynes 1987) uzyskała status wiedzy pewnej, obiektywnej, niezależnej od wszelkich uwarunkowań społecznych, kulturowych i politycznych; nauka, której prawdziwość rozumiano jako transcendujące kontekst odkrycia odwzorowanie porządku przyrody, w filozofii miała znaleźć gwaranta idealności swojej prawdy, strażnika moralnej czystości własnych praktyk i neutralności uzyskiwanych rezultatów poznawczych.



się semantycznym: fałszywość danego systemu przekonań nie wynika z faktu nieadekwatnego odniesienia przedmiotowego, lecz bierze się stąd, że świadomość ideologiczna nie rozpoznaje strukturalnych (kontekstowych) uwarunkowań własnej genezy. Pytanie o źródło przekonań ideologicznych jest o tyle istotne, o ile będąc zbiorem sądów na temat rzeczywistości, pełni zarazem określoną społeczno-polityczną funkcję, która polega na

wytwarzaniu solidarności grupowej i czynieniu członków grupy zdolnymi do zbiorowej akcji przez wyposażenie ich w jednolite definicje sytuacji i świadomość celów, do jakich jako członkowie grupy powinni zmierzać<sup>2</sup>.

Z tego też powodu krytyka ideologii zamierza zidentyfikować serię przyczyn, które doprowadziły do jej zaistnienia: za ideologią jako systemem przekonań kryją się określone interesy. Aspekt funkcjonalności przekonań ideologicznych (wstępnie można jej funkcję sprowadzić do równoczesnego maskowania i legitymizowania roszczeń dowolnego partykularyzmu grupowego do reprezentowania, w przebraniu uniwersalistycznej retoryki, interesu ogólnego) oddala nas od teorii poznania i zbliża problematykę ideologii do socjologii, a ściślej mówiąc, do socjologii interesów grupowych, jak również do socjologii wiedzy (zarówno klasycznej, jak i nieklasycznej<sup>3</sup>).

<sup>2</sup> J. Szacki, *Ideologia*, w: idem, *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, PWN, Warszawa 1991, s. 223.

<sup>3</sup> Klasyczna socjologia wiedzy opiera się na założeniach, że „wiedza (świadomość społeczeństwa, jego kultura [...]) determinowana jest przez strukturę społeczną, w tym przez występujące w jej obrębie interesy i ich ideologiczne artykulacje” (A. Zybortowicz, *Przemoc i poznanie*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1995, s. 19). Klasyczna socjologia wiedzy ogranicza się do analizowania powiązań między strukturą społeczną (vel kulturą) a wiedzą potoczną oraz wiedzą z zakresu tzw. nauk społecznych, uznając, że przyrodznawstwo i matematyka są od wpływów kontekstu społeczno-kulturowego wolne. Nieklasyczna socjologia wiedzy radykalizuje ten program. Po pierwsze, stawia hipotezę, że treść teorii przyrodniczych jest powiązana z kontekstem społeczno-kulturowym (jest tego kontekstu pochodną). Po drugie, zależność między kształtem organizacji społecznej a wiedzą jest ujmowana dwukierunkowo: mówiąc najprościej, wiedza jest determinowana społecznie, ale sama z kolei wywiera wpływ na kształt struktury społecznej.



Jest jednakże i trzeci aspekt pojęcia ideologii: ideologia jest systemem przekonań, których zadaniem jest w ostatecznym rozrachunku utrzymanie czy też reprodukowanie stosunków władzy (hierarchii, dominacji) bądź ich zakwestionowanie. Pojęcie ideologii zahacza nie tylko o socjologię i teorię poznania, lecz również o szeroko rozumianą refleksję teoretyczną dotyczącą przemocy<sup>4</sup>. Stąd też rozważania na temat ideologii pojawiają się w kontekście walki o emancypację. Określanie pewnych zjawisk jako ideologicznych, czyli naznaczonych przemocą, ma zaowocować wiedzą na temat tego, jak ową przemoc zwalczać. Teoria ideologii łączy się zatem z krytyką zastanego porządku, a także z mniej lub bardziej wyraźnie zarysowanym projektem emancypacyjnym<sup>5</sup>.

Termin „ideologia” wprowadził do filozofii Marks i choć nie był jego autorem, to należy ono do żelaznego arsenału pojęć charakterystycznych dla tradycji marksistowskiej i z nią jest najczęściej kojarzone. Pojęcie to okazało się na tyle nieostre i podatne na dekontekstualizację, że zostało zawłaszczone przez inne tradycje, często całkowicie zmieniając swój źródłowy sens. Ideologia w popularnym tego słowa znaczeniu oznacza aktualnie mniej lub bardziej spójny zestaw poglądów charakteryzujących określoną grupę polityczną (ale również narodową bądź religijną), którego funkcją jest przede wszystkim uzasadnianie dążeń tych zbiorowości do realizacji określonego grupowego interesu. Swoistą ironią historii jest, że pojęcie to początkowo miało być nazwą dla nowej, fundamentalnej i uniwersalnej nauki, która zajmowałaby się badaniem ludzkiego umysłu i służyłaby ludzkości jako

4 Używam tutaj wyrażenia „refleksja teoretyczna dotycząca przemocy”, gdyż współcześnie temat ten jest analizowany szerszej niż w klasycznej refleksji politycznej (którą najkrócej można zdefiniować jako rozważania zajmujące się teorią i praktyką sprawowania władzy politycznej).

5 Samoświadomość uwikłania krytyki w politykę (walkę emancypacyjną) znamionowała już myśl oświeceniową; pisma Marksa stanowią pod tym względem charakterystyczną fuzję ideowo-politycznego apelu oraz teoretycznej refleksji, choć miano filozofii krytycznej zarezerwował przede wszystkim dla deprecjonowanych przez niego młodoheglofskich „gabinetowych reformatorów”. W XX wieku pojęcie krytyki ideologii zostało zrehabilitowane przez szkołę frankfurcką: własną refleksję metafizyczną i metasocjologiczną określiła ona mianem „teorii krytycznej”, akcentując normatywne intencje członków Instytutu Badań Społecznych.



dźwignia postępu. Odwołując się do wspólnego wszystkim ludziom korzenia wiedzy, jakim są idee, miała wyeliminować istniejące przesady, unicestwić partykularne podziały na rasy, narody, klasy czy stany, umożliwiając powstanie nauki, której ostatecznym celem będzie powszechna szczęśliwość.

Brak sztywnych reguł dotyczących użycia tego hybrydalnego pojęcia – hybrydalnego, gdyż łączącego w sobie różne perspektywy badawczo-problemowe – powoduje, że funkcjonuje ono często w dyskursie zarówno publicznym, jak i naukowym na zasadzie etykiety, której poza pejoratywnym wydźwiękiem kojarzącym się ze stronniczością i motywowaną względami natury politycznej interesowności nie jest przypisany, jak zostało już wspomniane, jasny i precyzyjnie określony sens. Wielu badaczy uściśla pojęcie ideologii, próbując raczej nakreślić rodzinę znaczeń bądź podając te konteksty, w których pojęcie to najczęściej występuje, niż usiłując sprawozdawczo wyłożyć jej treść. Raymond Geuss rozróżnił trzy kompleksy znaczeniowe, wiążące się z trzema możliwymi wartościowaniami: 1) neutralnym – w którym sens pojęcia jest czysto deskryptywny, a „ideologia” pojmowana jako względnie trwałe system przekonań, poglądów i tych pojęć, które odnoszą się do sfery moralnej oraz normatywnej danej zbiorowości, definiują jej tożsamość i nadają kierunek jej kolektywnym przedsięwzięciom; 2) pejoratywnym – w tym ujęciu jest iluzją poznawczą, wyrazem fałszywej świadomości, uwikłanym w relacje władzy i hierarchicznej dominacji jednej grupy nad drugą; oraz 3) pozytywnym – ideologia jest pojmowana jako zbiór „dezyderatów, czegoś, co musi zostać dopiero stworzone lub też wymyślone [...], aby umożliwić aktorom społecznym zaspokojenie określonych potrzeb i pragnień”<sup>6</sup>. Eagleton w obliczu trudności związanych z ustaleniem jednoznacznej definicji poprzestał na wyszczególnieniu kilku powiązanych ze sobą, najczęściej występujących i kojarzonych z ideologią sensów. Zgodnie z jego ustaleniami mianem ideologii najczęściej określa się społecznie zdeterminowany zespół idei i przekonań, które wyrażają warunki i doświadczenia życiowe określonej grupy lub klasy społecznej oraz, co najistotniejsze, promują i legitymizują dążenia tej grupy

6 R. Geuss, *Idea of a Critical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, s. 23.



do osiągnięcia określonych celów. Według Eagletona niezbędne jest uzupełnienie tej ogólnej definicji istotną uwagą: ideologiczna funkcja legitymizowania i promowania interesów określonej grupy w ramach jakiejś społeczności charakteryzuje poglądy sprzyjające przede wszystkim grupie dominującej (uprzywilejowanej), a oddziaływanie ideologii prowadzi w rezultacie do naturalizowania i uwieczniania dominacji<sup>7</sup>. Stanisław Kozyr-Kowalski<sup>8</sup> z kolei, analizując teorię materializmu historycznego, rozróżnił trzy modalności myślenia ideologicznego. „Ideologiczność” może być rozumiana jako a) synonim przemycania partykularnego zestawu wartości bądź ocen (czy też wszelkiego wartościowania w ogóle), jako b) reprezentowanie punktu widzenia określonych klas i warstw społecznych oraz jako c) nieświadome przypisywanie ideom roli sprawczej. Ideologię można odnaleźć zarówno w strukturze metodologiczno-teoretycznej nauki, jak i w pozanaukowych formach świadomości społecznej, czyli w doktrynach prawnych i politycznych, wyobrażeniach religijnych, przedstawieniach zbiorowych, światopoglądach laickich, opiniach, w sztuce itd.; w obu tych postaciach wiedzy – naukowej i pozanaukowej – można rozróżnić trzy wzmiankowane powyżej sensory (Kozyr-Kowalski wyodrębnił więc w zasadzie sześć możliwych typów myślenia ideologicznego). Jedną z najbardziej wyczerpujących definicji ideologii, uwzględniającą jej paradoksalną możliwość podkreślaną zwłaszcza w tych ujęciach, które Geuss określa mianem neutralnych, czyli kreowania zarówno sytuacji przemagających, jak i wyzwających, oraz zdolność do wywierania i d e o l o g i c z n e g o w p ł y w u zarówno na poziomie systemowym (strukturalnym), jak i indywidualnym (psychologicznym), podał Roger Griffin. Według jego syntetycznej definicji

Ideologia jest relatywnie spójnym, dynamicznie ewoluującym zespołem kolektywnie podzielanych idei czy przekonań, werbalizowanych lub też wyrażających się w innych formach (semiotycznych, performatywnych, rytualnych, artystycznych czy behawioralnych), które, rozważane z uwagi na swą funkcję, służą bądź wzmocnieniu, bądź to zakwestionowaniu dominujących praktyk społecznych, politycznych, ekonomicznych, es-

7 Por. T. Eagleton, *Ideology: an Introduction*, Verso, London 1991, s. 1–31.

8 S. Kozyr-Kowalski, *O ideologii*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Poznań 1982, s. 56–59.



tetycznych czy technologicznych, systemów wartościowania czy też – ogólnie – modeli kosmologicznych, na których [praktyki te – A. K.] się w danym społeczeństwie opierają. W aspekcie socjopsychologicznym, na poziomie jednostkowym, funkcja ideologii jest normatywna; jej zadaniem jest nadawanie istocie ludzkiej tożsamości, celu i poczucia rzeczywistości. Ideologia przekonuje człowieka co do normalności i całkowitej zasadności podejmowanych przez niego działań, mimo iż dla obserwatora zewnętrznego usprawiedliwienia te mogą się wydawać iluzoryczne, subiektywne, być pochodnymi popędów psychologicznych, interesów materialnych bądź wynikać z czynników ponadjednostkowych (historycznych). Jako taka ideologia jest integralnym i konstytutywnym aspektem wszystkich przejawów ludzkiej kultury i jest obdarzona paradoksalną właściwością bycia bądź odtwórczą i przemagającą bądź innowacyjną i wyzwalającą. Stąd też pełni główną rolę zarówno w warunkowaniu społecznym, wdrażaniu w kulturę i przedłużaniu przeszłości poprzez tradycję oraz w wytwarzaniu i implementowaniu projektów rewolucyjnych, zorientowanych na przyszłość i mających na celu wykreowanie radykalnie nowych sytuacji<sup>9</sup>.

Przytoczone powyżej wrywkowo definicje, nawet tak szerokie jak definicja Griffina, nie wyczerpują semantycznego spektrum pojęcia. Na sygnalizowaną nieokreśloność znaczeniową pojęcia ideologii złożyło się kilka przyczyn; najważniejszą z nich jest kontekst historyczny, z którego wyrosła refleksja Marksa nad ideologią. Termin ten narodził się na przecięciu różnych prądów intelektualnych, które myśl Marksa ukształtowały, a które w swoim dziele scalał i rozwinął. Mnogość inspiracji oraz metaforyczność języka zaowocowała istną profuzją wykluczających się niekiedy interpretacji dotyczących ideologii i doprowadziła w efekcie do sporu o „właściwy” sens tego pojęcia. Warto już na wstępie zredukować złożoność zagadnienia, nakreślić płaszczyzną rozważań oraz siatkę potencjalnych odniesień problemowych.

---

<sup>9</sup> R. Griffin, *Ideology and culture*, w: *The Meaning of Ideology. Cross-Disciplinary Perspective*, red. M. Freeden, Routledge, Londyn 2007, s. 79.



## Rozróżnienia wstępne

Na refleksję ogniskującą się wokół pojęcia ideologii i jej krytyki, określaną najczęściej mianem *Ideologiekritik*<sup>10</sup>, można patrzeć dwojako: jako na przedsięwzięcie motywowane przede wszystkim interesem poznawczym (teoretycznym, teoriopoznawczym) oraz/ /lub praktycznym (politycznym czy etycznym). Oba podejścia najczęściej się ze sobą łączą. Z jednej strony poprzez analizę ideologicznych form świadomości i ich krytykę dąży się do możliwie najściślejszego zrekonstruowania praw rządzących przemianami historyczno-cywilizacyjnymi (byłyby to interes teoretyczny). Podkreślony zostaje tutaj przede wszystkim fakt, że ideologia jest fałszywym rozpoznaniem rzeczywistości, niezdolnym do uchwycenia dziejowych sił sprawczych i tym samym nie jest w stanie dostarczyć wiedzy mogącej posłużyć do świadomego sterowania żywiołowymi procesami społecznymi. Krytyka ideologii motywowana interesem teoretycznym zmierzałaby ku rekonstrukcji źródeł fałszywej świadomości (form fałszywej świadomości). Z drugiej strony krytyka ideologii usiłuje zamaskować niesprawiedliwe, przeniknięte interesami materialnymi, oparte na przymusie i politycznej represji stosunki społeczne (interes praktyczny). Zostają tu uwypuklone fakty uwiecznianej przez ideologię nierówności, uprzywilejowania pewnych grup w dostępie do określonych dóbr oraz legitymizowanie (czy też naturalizowanie) tego zjawiska, co w rezultacie prowadzi do penalizowania (traktowania jako odchylenia od założonej normy, jako naruszenia prawa) konfliktów politycznych i napięć społecznych dotyczących np. kwestii re-dystrybucji dóbr.

<sup>10</sup> W niniejszej pracy pojęcie *Ideologiekritik* obejmuje najogólniej refleksję teoretyczną kwestionującą racjonalność i konieczność istnienia takiego, a nie innego ładu instytucjonalnego społeczeństwa, przy czym za swój cel uważa nie „moralizowanie” (w sensie stawiania moralnej diagnozy), lecz zdiagnozowanie i wyjaśnienie zastanej sytuacji; zadanie *Ideologiekritik* to przede wszystkim rekonstrukcja epistemologicznych przesłanek oraz/lub społecznych i politycznych uwarunkowań prowadzących do wyłonienia się „świadomości fałszywej”. Dopiero w dalszej kolejności jest to narzędzie politycznej mobilizacji aktorów społecznych. Por. R. Geuss, *The Idea of a Critical Theory*, s. 26.





Według Standardowej Teorii Ideologii (STI) istnieje możliwość znalezienia wiedzy, przekonań czy też sytuacji wolnych od ideologicznych wpływów. Jest to kluczowe założenie wszystkich analiz fenomenu ideologii czerpiących inspirację z pism Marksa. Jest to zarazem definicyjna cecha STI. Wiedza, przekonania czy też sytuacje wolne od ideologii są definiowane najrozmaiciej. Ideologii przeciwstawia się w zależności od przyjętej przez daną szkołę nomenklatury pojęciowej kolejno: naukę; bezstronność; brak uprzedzeń; teorię materializmu historycznego; prawdziwie racjonalną teorię „krytyczną; „całościową” wiedzę wolną od obsesji utylitarnych, wyzwoloną z panowania typowej dla nauki i techniki racjonalności celowo-instrumentalnej; filozofię celebrującą różnicę, nie-tożsamość czy też heterogeniczność; świadomość wyzwoloną od panowania abstrakcyjnej wartości wymiennej i niezreifikowaną; wiedzę uwzględniającą interes emancypacyjny czy też dezalienacyjny lub zakładającą jako warunek osiągnięcia powszechnego od-ideologizowanego konsensusu komunikacji wolną od zakłóceń i ukrytych relacji przemocy itd.

Współczesna filozofia rzadko podejmuje problem ideologii jako osobny i wyróżniony przedmiot rozważań, ale można zaryzykować tezę, że nawet jeśli nie polemizuje wprost ze STI, to *implicite* nieustannie doń nawiązuje, przewartościowując poruszany przez nią krąg zagadnień. Obiekcje wysuwane przez filozofię współczesną (zawężoną tutaj do szeroko pojętej refleksji postmodernistycznej) względem STI można najkrócej podsumować następująco: pojęcia racjonalności i oświeconego rozumu, prawdy, emancypacji, postępu (ewolucji) oraz krytycznej samoświadomości, czyli metanarracje o oświeceniowym rodowodzie, wyznaczające kierunek refleksji STI oraz definiujące jej normatywne ostrze, są naznaczone piętnem pewnych arbitralnych wartościowań, pochodną nieoczywistych światopoglądowych i aksjologicznych założeń, prowadząc do określonych wyborów politycznych. Tym, co łączy zarówno te blisko ze sobą spokrewnione, jak i te różniące się od siebie tradycje i szkoły myślenia, takie jak hermeneutyka, neopragmatyzm, poststrukturalizm, studia postkolonialne czy konstruktywizm<sup>11</sup> jest nieufność względem pojęć tworzących rdzeń

<sup>11</sup> Termin „konstruktywizm” jest najczęściej zarezerwowany dla rozwijanych w ramach nie-klasycznej socjologii wiedzy poszukiwań badawczych (realizowanych



STI. Filozofia współczesna, podważając przekonanie o ich oczywistości i niewinności, zakwestionowała możliwość osiągnięcia przez teorię poziomu wymykającego się ideologicznym wpływom, możliwość znalezienia punktu oparcia w (samo)świadomości krytycznej, wymykającego się partykularyzmowi i stronnictwo, reprezentującego czystą racjonalność bądź też nieproblematiczny ideał emancypacji. Porzucono normatywno-epistemologiczną waloryzację wiedzy, kwestionując zdolność krytycznej refleksji do przenikania i znoszenia naznaczonych przemocą stosunków społecznych. Mówiąc najprościej, nie można ideologii przeciwstawić takiej wiedzy, która swoimi roszczeniami poznawczymi wymykałaby się własnemu uwikłaniu w badaną przez siebie rzeczywistość. Pociąga to za sobą zniknięcie kwalifikacji typu „prawdziwa” bądź „fałszywa”. Warto już tutaj zasygnalizować, że ponowoczesna refleksja nie skupiała się na gospodarce jako na najważniejszej sferze społecznej i na konflikcie klasowym jako podstawowym antagonizmie społecznym oraz najczęściej nie posługuje się w ogóle pojęciem ideologii, preferując raczej terminy „dyskurs”, „władza” czy „przemoc symboliczna”. Ideologia uzyskuje tym samym wydźwięk neutralny, w paradygmacie niestandardowym desygnuje system idei, niekiedy wręcz zrównując się znaczeniowo z antropologicznym pojęciem kultury czy też „mentalnością”, tak jak definiowała ją etnologia (Durkheim, Lévi-Bruhl) czy np. antropologia historyczna (Guriewicz, Febvre)<sup>12</sup>.

Wzmiankowane dwa rodzaje refleksji dotyczące ideologii – kontynuujące dziedzictwo oświecenia oraz te, które dziedzictwo to odrzucają czy też podają w wątpliwość jego uniwersalistyczne roszczenia – są ujęte jako typy idealne. Zabieg taki ma oczywisty walor heurystyczny. Pozwala nadać wyrazistą sylwetkę polemiczną obu modelom i uporządkować je podług ich najbardziej charakterystycznych cech dystynktywnych, mimo pojawiających się przy bardziej skrupulatnym wejrzeniu oczywistych różnic między poszczególnymi teore-

---

na płaszczyźnie teoretycznej oraz empirycznej) zmierzających do rozświetlenia symetrycznej relacji wiedza – społeczeństwo, w której wskazuje się na ścisłe powiązanie procesów wiedzotwórczych z organizacją społeczną.

<sup>12</sup> Ideologia byłaby swoistym kulturowym eterem, instrumentarium mentalnym członków danej zbiorowości, odpowiedzialnym za procesy grupowego kodowania i dekodowania określonego obrazu rzeczywistości.



tykami mieszczącymi się w obrębie danego paradygmatu (np. szkoła frankfurcka i Althusser mieszczą się w ramach jednego paradygmatu, choć pod wieloma względami więcej ich od siebie różni niż ze sobą łączy).

Standardowa Teoria Ideologii lokowałaby się w paradygmacie myślenia, który można nazwać *m o d e r n i s t y c z n y m*. Ideologia jawi się w nim jako środek uwieczniający zniewolenie, powodujący trwałe skrzywienie perspektywy poznawczej, co w rezultacie uniemożliwia zrozumienie mechanizmów prowadzących do wyzysku, represji i społecznego upośledzenia, w ostateczności – do materialnej, duchowej i egzystencjalnej degradacji. Ideologia racjonalizuje ucisk społeczny i polityczny, jest legitymizacją i „listkiem figowym” opresyjnego ustroju, apologią instytucji społecznych, które można i należy odrzucić w imię pełnej emancypacji (wyzwolenia jednostki czy grupy społecznej – ewentualnie całego społeczeństwa). Teoria ideologii (najczęściej powiązana z zaangażowaną walką polityczną z ideologiami jako „fałszywymi” formami świadomości społecznej) w swojej części destrukcyjnej ujawnia nieracjonalność urządzeń społecznych i warunki możliwości zaistnienia fałszywej świadomości, w swojej części konstruktywnej natomiast mniej lub bardziej precyzyjnie określa, jak przemodelować istniejące praktyki i instytucje społeczne oraz jak zredefiniować sferę symboliczną, żeby pozwalała na artykulację dążeń i aspiracji marginalizowanych oraz zdominowanych klas czy grup społecznych.

Charakterystyczne dla filozofii współczesnej ujęcie problemu ideologii można określić jako myślenie w paradygmacie *p o s t m o d e r n i s t y c z n y m*. Na pytania stawiane w ramach STI, takie jak: czy istnieje możliwość racjonalnego, pozbawionego przemocy konsensusu? Czy przemoc maskowana w praktykach dyskursywnych<sup>13</sup>,

<sup>13</sup> Przez praktyki dyskursywne będziemy rozumieć za Foucaultem wszelkie systemy wypowiedzi (*enoncés*), przekonań, poglądów, postaw, praktyk i rytuałów, które składają się na kulturowe *a priori* danego społeczeństwa, wytwarzając określony typ podmiotu (kształtując podmiotowe autowyoobrażenia, modelując ludzkie zachowanie poprzez dyscyplinowanie ciała itd.) oraz sposób konceptualizowania świata. Ideologia jest przemocą „w przebraniu”, tzn. ideologia jest przede wszystkim *n i e - p a m i ę c i ą i n i e - w i e d z ą* o przemocy, kryjącej się za daną praktyką dyskursywną. Bezpośrednia przemoc fizyczna, kłamstwo



odkrywana w zdawałoby się nawet najbardziej zaimpregnowanych na relacje przemocy sferach życia społecznego (codzienna komunikacja, sfera intymna, życie rodzinne itd.) daje się całkowicie zneutralizować, nie odtwarzając się równocześnie w innych sferach życia społecznego? Czy istnieje możliwość stworzenia takiego ustroju politycznego, który funkcjonowałby z korzyścią dla wszystkich członków danej zbiorowości, a nie tylko w interesie klasy uprzywilejowanej? Czy istnieje teoria nie poddająca się ideologicznej manipulacji, wyrażająca ogólnoludzkie dezyderaty? – filozofia współczesna albo odpowiada przecząco, albo pytanie to uważa za źle sformułowane, gdyż sugerujące odpowiedź (obojętnie, czy twierdzącą, czy negatywną), której oczywistość oraz perswazyjny ładunek uzyskuje tylko i wyłącznie na gruncie określonej wizji świata, tym samym wykazując, że problematyczne jest samo pytanie bądź kryjące się za nim założenia. Projekt krytyki ideologii swą nieprzepartą, narzucającą się przemocą naszej myśli siłą uzyskuje wyłącznie na tle nieoczywistych uwarunkowań cywilizacyjno-kulturowych, politycznych i społecznych. Współczesna filozofia polityki uprawiana w paradygmacie postmodernistycznym odnośnie do problemu ideologii zajmuje stanowisko, które można by określić mianem metateoretycznego bądź hermeneutycznego. Po pierwsze, rezygnuje z pretensji do wypracowania całościowej teorii społeczeństwa czy też teorii działania społecznego (przypadek Marksa czy Habermasa), w której dałoby się jednoznacznie i obiektywnie ustalić, kiedy i w jakich warunkach ideologia jest wytwarzana i w jakich okolicznościach dałoby się zapobiec jej powstaniu bądź zneutralizować jej wpływ. Po drugie, zawęża zakres własnych roszczeń poznawczych i obwarowuje wizję emancypacji różnymi zastrzeżeniami; po trzecie, przesuwając ciężar analizy z refleksji nad społeczno-ekonomicznymi czynnikami ideotwórczymi na zagadnienie kultury i języ-

---

czy propaganda – rozmyślna manipulacja informacjami w celu wzmocnienia ich efektu perswazyjnego i mobilizacyjnego – nie mogą być zaliczane do sfery zjawisk określonych mianem ideologicznych. Ideologia jest panowaniem realizującym się w sferze przymusu myślowego, w sferze komunikacji symbolicznej, poprzez jawiącą się aktorom społecznym naturalność pewnego zastanego oblicza świata, form przedmiotowości, rzeczywistości instytucjonalnych itd. Jest to naturalność, która jest zarazem normatywnie usankcjonowana postacią „naturalności”.



ka, czyli w istocie na zagadnienie tożsamości aktorów społecznych, podminowując utrwalone klasyczne rozróżnienia stosowane w socjologii i politologii, na których opierał się paradygmat modernistyczny (charakterystyczne jest np. kwestionowanie oczywistości takich pojęć jak władza czy klasa społeczna); po czwarte wreszcie, uwzględnia własne uwikłanie w sieć interesów politycznych.

Na potrzeby historyczno-filozoficznych badań poświęconych historycznie nawarstwiającym się rekonceptualizacjom zagadnienia ideologii zaadaptowane zostało pojęcie paradygmatu. Zabieg ten wymaga kilku słów komentarza. Zgodnie z sugestią Masterman<sup>14</sup>, w pojęciu paradygmatu można wyodrębnić trzy różnozakresowe płaszczyzny semantyczne, wyznaczające jego trzy podstawowe znaczenia: metafizyczne, socjologiczne i instrumentalno-eksplicatywne. W znaczeniu metafizycznym paradygmat jest nieuświadomianym zespołem metafizycznych założeń i postulatów, ukierunkowujących teoretyczną ciekawość badaczy na określony wycinek rzeczywistości. Mówiąc obrazowo, to rodzaj reflektora rzucającego snop światła w określonym kierunku, nieuwzględniającego wszystkich aspektów rzeczywistości, lecz tylko te, które z jakichś powodów uznane są za najistotniejsze. W znaczeniu socjologicznym paradygmat jest zbiorem twierdzeń integrujących wspólnotę uczonych wokół jednolitego „frontu badawczego”, wspólnotę połączoną siecią wzajemnych zależności interpersonalnych<sup>15</sup>. W znaczeniu instrumentalno-eksplicatywnym paradygmat oznacza „klasyczną” wykładnię konkretnych zagadnień, kodyfikującą sposoby konceptualizacji problemów oraz metodykę ich rozwiązywania. Paradygmat jest wtedy „dziełem ‘klasycznym’, stanowiącym nie tylko kompendium miarodajnej wiedzy na

14 M. Masterman, *The Nature of Paradigm*, w: *Criticism and the Growth of Knowledge*, red. I. Lakatos oraz A. Musgrave, Cambridge University Press, Cambridge 1970, s. 59–91. W poniższym fragmencie bazuję na ustaleniach Stanisława Czerniaka zawartych w książce *Pomiędzy socjologią wiedzy a teologią negatywną. Filozofia Maxa Horkheimera*, Warszawa 1990.

15 Wskaźnikiem tak pojętego paradygmatu jest liczba wydawanych czasopism poświęconych określonej problematyce oraz skład osobowy redakcji tych czasopism i recenzentów, por. „[...] przyjęcie w jakieś dziedzinie nauki pierwszego wspólnego paradygmatu wiązało się zwykle z powstaniem wyspecjalizowanych towarzystw naukowych i pojawieniem się fachowych czasopism”, w T. S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromecka, PWN, Warszawa 1968, s. 36.



dany temat, lecz również rejestr pytań otwartych na danym obszarze badawczym”, a jego klasycyzm „ma nie tylko charakter ‘wzorca do naśladowania’, lecz stanowi źródło teoretycznych inspiracji”<sup>16</sup>. Paradigmat w trzecim znaczeniu jest przez Kuhna często łączony z pojęciem nauki normalnej i denotuje „badania mocno ugruntowane w jednym lub szeregu takich osiągnięć naukowych przeszłości, które dana wspólnota uczonych uznaje za fundament dalszej praktyki”<sup>17</sup>.

W nawiązaniu do oferującej ciekawe perspektywy poznawcze oraz klasyfikacyjne intuicji Stanisława Czerniaka historię koncepcji ideologii proponuję zobrazować jako proces stadialny: po okresie przedparadygmatycznym<sup>18</sup> (od Bacona po Feuerbacha) dochodzi do ukształtowania się Standardowej Teorii Ideologii (Marks), która stanowiłaby analogon opisywanego przez Kuhna stadium „nauki normalnej”. Stopniowo kumulujące się „anomalie” doprowadzają do wyczerpania się możliwości eksplanacyjnych paradygmatu aż do punktu, w którym dochodzi do jego załamania się i następnie zastąpienia go „nową strukturą kategorialną”<sup>19</sup>. W ten sposób uporządkowana zostanie narracja poświęcona ideologii. W ostatnim rozdziale zarysuję pokrótce nowe tendencje, które przewyżczą (w sensie *Aufhebung*) paradygmat postmodernistyczny i sygnalizują częściowy powrót do wykładni marksowskich.

Pojęcie paradygmatu nie może zostać przeniesione na teren filozofii bez zastrzeżeń. Trudno w obszarze dociekań filozoficznych mówić o paradygmacie w znaczeniu socjologicznym: instytucjonalny krajobraz akademickiej refleksji przedstawia mozaikę poglądów, szkół i tradycji, posługujących się różnymi kluczami interpretacyjnymi. Inaczej niż w przypadku analizowanego przez Kuhna przyrodoznawstwa (zakładając, że zaproponowany przez Kuhna blisko 60 lat temu opis praktyki naukowej nadal traktujemy jako wiarygodny), na obszarze filozofii mamy do czynienia ze współistnieniem konkurujących ze sobą

16 S. Czerniak, *Między socjologią wiedzy a teologią negatywną*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1990, s. 11.

17 T. S. Kuhn, *Struktura...*, s. 56.

18 Etap ten obejmuje wstępne próby uporządkowania i wyjaśnienia zjawisk, podejmowane w sposób niesystematyczny i wyrywkowy przez niewielkie i niepowiązane grupy badaczy.

19 Por. S. Czerniak, *Między socjologią...*, s. 16.



paradygmatów, niż z ich sukcesją; o ile np. w fizyce istnieją przesłanki, żeby mówić o pewnej ukierunkowanej ewolucji i wzrastającej mocy predykcyjnej nowych teorii czy modeli, o tyle trudno utrzymywać, że powstanie fenomenologii w jakimkolwiek sensie zdeaktualizowało tomizm. Z trzech warstw znaczeniowych wyszczególnionych przez Masterman na potrzeby niniejszej pracy można zaadaptować pojęcie paradygmatu ograniczone do jego znaczenia metafizycznego oraz instrumentalno-eksplicywnego. W odniesieniu do pojedynczego problemu czy też właściwie jednego pojęcia (jakim jest „ideologia”), paradygmatowi w znaczeniu metafizycznym odpowiadałby niekwestionowalny, milcząco przyjmowany rdzeń powiązanych ze sobą pojęć, kodujący i selekcjonujący materiał empiryczny<sup>20</sup> oraz wstępnie preformujący konceptualizację zagadnienia. Tak pojęty rdzeń paradygmatu modernistycznego tworzyłaby epistemologia poheglowska oraz teoria materializmu historycznego Marksa, wraz z fundamentalnym dla niej założeniem o zależności treściowej światopoglądu od klasowego usytuowania podmiotów. Z kolei w znaczeniu instrumentalno-eksplicywnym pojęcie paradygmatu odsyłałoby do wzorcowych przykładów zjawisk określanых mianem ideologicznych oraz modelowych sposobów ich wyjaśniania. Za taki wzorec może uchodzić chociażby analiza fetyszyzmu towarowego w *Kapitale* czy analiza procesu spontanicznej autonomizacji myśli zawarta w *Ideologii niemieckiej*.

Wzmiankowana wcześniej hybrydalność pojęcia ideologii powoduje, że podejmowana tu rekonstrukcja będzie wielopłaszczyznowa. „Ideologia” to pojęcie „zmałcone”, efekt krzyżowania się i przeplatania

<sup>20</sup> Pojęcie ideologii jest zawieszane między spekulacją czysto pojęciową a roszczeniem do bycia empirycznie weryfikowalnym instrumentem analizy określonych przejawów życia społecznego. STI konstruowała pojęcie ideologii jako narzędzie heurystyczne służące do badania zjawisk z życia społecznego, podczas gdy w tradycyjnej filozofii „intuicje filozoficzne nie są na ogół konfrontowane z doświadczeniem, ponieważ nie stanowią one instrumentów poznania prawdy [...] Filozoficzne ‘sposoby widzenia świata’ nie mają statusu hipotez empirycznych, lecz ewidencji”, S. Czerniak, op. cit., s. 13. Tym samym jednym z bodźców do ulepszania i mnożenia kolejnych modeli wyjaśniających zjawiska określane mianem ideologicznych była często świadomość ich nieadekwatności bądź też ograniczeń jako narzędzia eksplanacyjnego, co jest rzadkie w przypadku pojęć „czysto” filozoficznych.



kilku płaszczyzn refleksji, różnych tropów, ujęć, interpretacji i polemik. Nicią przewodnią pracy będzie namysł nad metaepistemologicznymi przesłankami określającymi „warunki możliwości” dyskursu „ideologii” i wpływającymi na kolejne (re)konceptualizacje jej pojęcia. Operować będzie na styku epistemologii społecznej, czyli, najogólniej mówiąc, teorii społeczno-kulturowych źródeł poznania, filozofii społecznej oraz filozofii polityki, zagadnień zahaczających o pogranicza socjologii wiedzy i socjologii interesów grupowych<sup>21</sup> oraz refleksji dotyczącej przemocy<sup>22</sup>. Koncentruje się również na pojęciach z „ideologią” kojarzonych, takich jak „krytyka”, „racjonalność”, „emancypacja”, „dialektyka” czy „podmiot”. Tę wielowymiarowość dodatkowo skomplikuje niemożliwa do uniknięcia w tym wypadku interdyscyplinarność, zmuszająca do korzystania z pojęciowego repertuaru socjologii, politologii, psychologii czy psychoanalizy.

Omawianie kolejnych reinterpretacji zagadnienia „ideologii” zmuszało do ciągłej kontroli, samodyscypliny i unikania rekonstrukcji całościowych, które objętościowo rozsądziłyby tę pracę. Dotyczy to zwłaszcza zagadnienia „postmodernizacji” *Ideologiekritik*. Spór między modernizmem a postmodernizmem przetoczył się w latach 70. i 80. XX wieku, wyznaczając jeden z podstawowych punktów zapalnych w humanistyce i naukach społecznych. W całokształcie swoich poszczególnych „wyładowań” tej filozoficzno-intelektualnej burzy niepodobna streścić, gdyż obejmowała ona wszystkie niemal płaszczyzny refleksji oraz metarefleksji filozoficznej; wszelkie sumaryczne podsumowania próbujące w paru słowach zdać sprawę z istoty zatar-

21 Socjologia wiedzy będzie traktowana jako zespół przeświadczeń dotyczących społecznych źródeł i determinant poznania, jako teoria przyjmująca, że „kształt wiedzy zależy od społecznych warunków jej funkcjonowania” (A. Zybortowicz, *Przemoc i poznanie*, s. 13), gdyż wpisują się one w krąg zagadnień poruszanych przez STI i stanowią jeden z punktów odniesienia dla teorii postmodernistycznych.

22 Nie da się oczywiście ściśle wydzielić i odróżnić tych obszarów problemowych. U Marksa refleksja dotycząca ideologii jest równocześnie narracją o alienacji, idealistycznym złudzeniu dotyczącym autosprawczości myśli oraz przewyższaniu dotychczasowych form świadomości i świata dzięki materialistycznej filozofii praktyki, podczas gdy np. u Foucaulta namysł nad związkiem władza/wiedza prowadzi go do podważenia sensowności przeciwstawienia ideologii nauce, co przekłada się na szereg studiów eksplorujących pogranicza historii, teorii dyskursu i (inspirowanych Nietzschem) analiz genealogicznych.





gu narażają się w obliczu gigantycznej literatury powstałej na ten temat na ryzyko zdublowania jednego w wielu opracowań, jej uproszczenia i spłylenia. Dodawanie kolejnej wyczerpującej glosy do po tylekroć omawianego problemu nie było moim celem. Tego typu opracowanie musi nieuchronnie zredukować złożoność badanego zagadnienia, a zatem przytaczane tu szersze ogólnofilozoficzne, historyczne czy kulturowe konteksty służą najczęściej jako tło do ekspozycji i wyjaśnienia kwestii centralnej, czyli prześledzenia meandrów dyskursu na temat ideologii.

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu



---

## Rozdział 1

# Archeologia pojęcia ideologii

### 1. Geneza: ideologia a oświecenie

#### a. Teoria idoli jako prototyp zagadnienia „ideologii”

Pojęcie „ideologii” nie ma antecedenencji w filozofii starożytnej czy średniowiecznej, jest specyficzne dla myśli oświeceniowo-nowożytnej, ale nie narodziło się oczywiście w próżni. Jego historyczno-ideową genealogię interesująco rekonstruuje Mannheim. Sugerował, że problematyka „ideologii” narodziła się w szczególnych warunkach polityczno-ideowych, po rozpadzie jednolitego obrazu świata średniowiecznej Europy. Doszło wtedy do zwrotu od obiektywizujących analiz rzeczywistości do filozofii świadomości, co zaowocowało przesunięciem punktu ciężkości badań teoriopoznawczych ku podmiotowym źródłom wiedzy, ku „czystej” świadomości, gdzie treści doświadczenia są scalane i ujednoczane w akcie samorzutnego procesu syntezy. Pewności i trwałości wiedzy zaczęto doszukiwać się, badając podmiotowe uwarunkowania wiedzy. Aby dojść do intersubiektywnie kontrolowalnej i sprawdzalnej wiedzy, wydobyć ją z subiektywnego przeżywanego strumienia przeżyć, należało jednak najpierw opróżnić umysł ze scholastycznych relikwów myślowych.

Opis ten dobrze charakteryzuje punkt wyjścia poszukiwań Bacona, który jako pierwszy stworzył systematykę poznawczych złudzeń, badając wpływ fałszywych czy też błędnych idei na ludzką świadomość. Wynikały one jego zdaniem przede wszystkim z nadmiernych



roszczeń ludzkiego rozumu<sup>1</sup>. W słowach przypominających wstęp do *Krytyki czystego rozumu* Bacon pisze, że „rozum ludzki ogarnia coraz dalsze kręgi i nie jest w stanie zatrzymać się albo spocząć, lecz ciągle jeszcze drąży dalej, ale drąży na próżno”<sup>2</sup>. Krytyka filozofii spekulatywnej oraz teologii zapowiada w pewnym sensie filozofię krytyczną, gdyż przyświeca jej podobny cel: rygorystyczne rozgraniczenie pytań stawianych przez naukę (na które możemy otrzymać odpowiedź) od pytań właściwych dla metafizyki (której roszczenia poznawcze nigdy nie zostaną zaspokojone). Bacon uznał, że opanowanie przez człowieka umiejętności sterowania zjawiskami naturalnymi (technokratyczna odmiana utopii *Nowej Atlantydy*) wymaga zbudowania rzetelnej wiedzy, wolnej od pseudonaukowych uogólnień. Nauka dotąd posługiwała się narzędziami intelektualnymi, które przy bliższym wejrzeniu okazują się bezwartościowe: powinna zajmować się odnajdywaniem przyczyn wystąpienia danego zjawiska (podaniem racji przyczynowej zaistnienia danego fenomenu), a nie przyczynami celowymi, które są efektem antropologicznej iluzji, projektowaniem na zjawiska naturalne ludzkiej intencjonalności. Poznanie natury musi rozpocząć się od gruntownej krytyki rozumu. Główny nerw argumentacji autora *Nowej Atlantydy* polega na wykazaniu, że fizyka arystotelesowska oraz scholastyka średniowieczna popełniają błąd nadmiernej abstrakcji i odbiegają od przyrodzonego ludziom „światła doświadczenia”. Tym samym systemy spekulatywne są z punktu widzenia nauk przyrodniczych nieweryfikowalne empirycznie i jałowe poznawczo, gdyż tworzą zniekształcające obraz świata reprezentacje umysłowo-językowe.

*Pars destruens* przedsięwzięcia Bacona polegał na sklasyfikowaniu i krótkiej analizie najbardziej pospolitych błędów i urojeń ludzkiego umysłu, „charakterystycznych dla wnioskowania ‘ideologicznego’”<sup>3</sup>, uniemożliwiających właściwe poznanie przyrody. Owe błędy poznawcze nazwał „idolami” i podzielił na cztery grupy:

1 Przyczyny celowe „odpowiadają raczej naturze człowieka niż naturze wszechświata [...] człowiek postrzega rzeczy nie takimi, jakimi są, lecz takimi, jakimi chciałby, żeby były”, w: F. Bacon, *Novum Organum*, tłum. J. Wikarjak, PWN, Warszawa 1955, s. 72.

2 Ibidem, s. 71.

3 Ch. Pines, *Ideology And False Consciousness*, Albany, New York 1993, s. 19.



1. Idole plemienia (*idola tribus*) wynikają z przyrodzonego ludziom ograniczenia umysłu oraz przemycania w trakcie badania uprzedzeń i przesądów, które światły człowiek powinien odrzucić. Przykładem tego błędu jest naiwny realizm, który utożsamia obraz rzeczy z rzeczą samą.
2. Idole jaskini (*idola specus*) wynikają z podmiotowych uwarunkowań ludzkiej wiedzy (edukacja, okres dorastania itd.), które kształtują określone przyzwyczajenia i nawyki myślowe). Błąd ten objawia się w skłonności do percepcowania rzeczywistości przez pryzmat własnych przyzwyczajęń oraz naginanie jej do własnych wyobrażeń.
3. Idole rynku (*idola fori*) to złudzenia zrodzone z istnienia autoalienujących właściwości ludzkiego języka i pojęć. Wbrew intencjom język, pozornie neutralne medium komunikacji, staje się autonomiczne względem swojego przedmiotu (dochodzi do nieświadomej reifikacji języka) i to „słowa i nazwy dyktują poznanie rozumowi, a nie odwrotnie”<sup>4</sup>. Przykładem jest używanie słów oznaczających przedmioty nieistniejące (nazwy puste, takie jak „element ognia” czy też „Fortuna”) lub też pojęć nieostrzych (o niesprecyzowanym zakresie znaczeniowym).
4. Ostatni rodzaj błędu poznawczego jest określony przez Bacona jako idole teatru (*idola theatri*). Bacon przez idola teatru rozumie nieodpowiedzialne i sprzeczne z duchem empiryzmu zapożyczenia z zastanych tradycji intelektualnych abstrakcyjnych pojęć czy całych fragmentów teorii, które są wywiedzione nie z „tłumaczenia przyrody dokonywanego przez przykłady oraz odpowiednie i stosowne eksperymenty”, lecz „ze scenariuszy doktryn (filozoficznych) i przewrotnych reguł dowodzenia”<sup>5</sup>. Najbardziej typowym przykładem idola teatru, czyli bezkrytycznego polegania na „szkodliwym autorytecie systemów filozoficznych”<sup>6</sup>, jest „racjonalistyczny kierunek filozofii”. Pisząc o „racjonalistach”, Bacon miał na myśli

---

4 F. Bacon, op. cit., s. 74.

5 Ibidem, s. 73 i 79.

6 Ibidem.



teologów, scholastycznych metafizyków i nawiązujących do Arystotelesa spekulatywnych przyrodników, myślicieli, którzy odrzucali indukcję, pogląd o decydującej roli doświadczenia w tworzeniu wiedzy i dali się w rezultacie uwieść magii słów, pojęć, sylogizmów i czysto pojęciowych schematów dedukcyjnych.

Bacon ujmował idole jako teoriopoznawcze błędy, wynikające z przyjęcia niewłaściwych (nieuświadomianych) metod i antropomorfizujących założeń, które należy wyeliminować. Od momentu publikacji *Novum Organum* przez krytykę „ideologiczną” (tj. przez krytykę fałszywych idei) rozumiano krytykę abstrakcyjnych, spekulatywnych schematów metafizycznych, gdzie „scholastyczna metafizyka i teologia były odpowiedzialne za fałszywe ukierunkowanie myśli ludzkiej i za jej alienację od rzeczywistości przyrodniczej”<sup>7</sup>, a szeroko rozumiany materializm uczyniło niejako „naturalnym” sojusznikiem krytycznie zorientowanej filozofii. Bacon zapoczątkował również pojmowanie „ideologii” przez pryzmat metafory umysłu jako krzywego zwierciadła natury: ludzki rozum to nierówne lustro, które zmienia kąat odbijających się w nim promieni światła<sup>8</sup>. W ten sposób ludzki umysł może ideologicznie „wykrzywić” lub „zniekształcić” obraz rzeczywistości, miast wiernie ją odbijać. Wada ludzkiego umysłu nie jest jednak jego nieusuwalnym atrybutem. Źródłem błędów i wypaczeń są uwarunkowania psychologiczne i społeczne, które przy zachowaniu sceptycznej postawy krytycznej i dostatecznej trzeźwości umysłu są do uniknięcia. Błędy „ideologiczne” nie są trwałym antropologicznym defektem ludzkiej natury, lecz raczej nieuświadomianymi psychicznymi rezydentami, pochodnymi społecznego uwarunkowania i językowego zakorzenienia.

<sup>7</sup> Ch. Pines, *Ideology and False Consciousness*, s. 21.

<sup>8</sup> Por. H. Barth, *Wahrheit und Ideologie*, Eugen Rentsch Verlag, Erleben-Zürich i Stuttgart 1961, s. 34.



## b. Francuskie oświecenie: religia i metafizyka pod pretekstem

Oświecenie kontynuowało krytyczną intencję *Novum Organum*, słowo „idol” czy też „bożyszcze” zastępując słowem „przesąd”<sup>9</sup>. Baconowska teoria idoli, metodyczny sceptycyzm, empiryzm i materializm<sup>10</sup>, głębokie przekonanie o tym, że naukę powinno cechować przede wszystkim nastawienie praktyczne oraz surowa krytyka metafizycznych i religijnych „przesądów” ukonstytuowały filozoficzny rdzeń oświecenia, widoczny zwłaszcza w nurcie francuskim<sup>11</sup>. W dziełach Helwecjusza czy Holbacha można odnaleźć uwagi i spostrzeżenia dotyczące psychologicznie, społecznie i politycznie generowanych systemowych (powiązanych ze sobą i posiadających wspólną przyczynę) zakłóceń ludzkiej wiedzy, które w ogólnym swym krytycznym wydźwięku i bezpośrednio wypowiedzianych politycznych implikacjach zapowiadają późniejszą „dojrzałą” (Marksowską) teorię ideologii. Krytycy oświeceni nawiązują do Bacona, inaczej jednak zostały rozłożone akcenty. Środek ciężkości przesunięty został z epistemologii na filozofię polityczną<sup>12</sup>. Idole były już nie tyle fałszywymi konstruktami umysłu, krytykowanymi z punktu widzenia teorii poznania, ile raczej uniemożliwiającymi zgodną z rozumem reformę porządku publicznego zbiorowymi iluzjami, których źródło i funk-

9 Por. hasło *Przesady i błędy* z *Wielkiej Encyklopedii Francuskiej* autorstwa Louisa de Jaucourta, w: *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, red. K. Lenk, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied und Berlin 1967, s. 67–70. Trudno nie zgodzić się z uwagą Bartha, że wystąpienie Bacona stanowiło intelektualną inspirację dla filozofii XVIII wieku i *de facto* uitorowało drogę oświeceniowej „walce przeciwko idolom czy też przesądom trapiącym ludzkość”, w: H. Barth, *Wahrheit und Ideologie*, s. 17. Należy zwrócić uwagę, że samo stanowisko „naukowe” Bacona było dużo bardziej uwikłane w odrzucany przez niego „arystotelizm”.

10 Przez materializm należy rozumieć stanowisko metafizyczne nieuznające istnienia bytów ponadmysłowych.

11 Por. P. Hazard, *Mysł europejska XVIII wieku*, tłum. H. Suwała, PWN, Warszawa 1972, s. 41–80.

12 Baconowska utopia technokracji zawarta w *Nowej Atlantydzie* miała wydźwięk polityczny: wyeliminowanie idoli miało służyć przede wszystkim instrumentalnemu podporządkowaniu przyrody, ale zarazem również w sposób automatyczny wyeliminować wszelką dysfunkcjonalność społeczną. Główną przeszkodą dla zrealizowania tego celu nie był niesprawiedliwy porządek społeczno-polityczny, lecz błędy natury poznawczej.



cja wynikają z uwarunkowań polityczno-społecznych. Religia, jeden z najczęstszych obiektów ataku *les philosophes*, jest krytykowana nie za hamowanie swobodnego rozwoju nauki, lecz za to, że służy za metafizyczne uzasadnienie istniejącego despotyzmu. Helwecjusz, Holbach, Mably, Diderot czy Condillac

nie zadowalali się poznaniem natury i człowieka, lecz zwalczali wszystko, co mogło stać na drodze wiodącej do ustanowienia rozumnego porządku publicznego. Żeby jednak ten cel osiągnąć, należy sobie odpowiedzieć na dwa pytania: jakie są przyczyny uniemożliwiające człowiekowi prowadzenie życia zgodnego z rozumem i, co jest tym samym, zgodnego z naturą, oraz: skąd biorą się owe przeszkody, które hamują rozwój wiedzy [...]. W tym miejscu zaczyna się krytyka oświeceniowa. Według niej istnieje zgodny z prawem naturalnym rozumny ład państwowy i społeczny, który należy odkryć, a jeśli jeszcze takiego nie ma, to znaczy, że zakrywają go przesady [...] Nauka o idolach, która zamieniła się w teorię przesądów, posiada obecnie zdecydowanie polityczny charakter. Uzurpuje sobie prawo do zastąpienia porządku społecznego opartego na tradycji oraz boskim autorytecie i zwierzchnictwie takim porządkiem, który czerpie swe uzasadnienie z rozumu<sup>13</sup>.

Spostrzeżenia te da się uogólnić do dwóch podstawowych, częstokroć powtarzanych w różnych kontekstach twierdzeń.

Po pierwsze, metafizycy i teolodzy skierowali ludzki umysł na fałszywe tory, ugruntowując nieprawdziwe przekonania dotyczące ludzkiej świadomości, umysłu, duszy, natury, istoty prawa, moralności, ekonomii, polityki itd. Ulubionym przykładem wykorzystywanym w celu unaocznienia zgubnego wpływu religii, kościelnej dogmatyki i spekulatywnej filozofii, była analiza potocznych wyobrażeń dotyczących ludzkiej świadomości. Zhipostazowana, zamieniła się w abstrakcyjne pojęcie duszy, definiowanej przez światopogląd religijny jako niematerialne (spirytualne) podłoże zjawisk psychicznych. „Wszelkie fałszywe poglądy dotyczące rzekomo realnych bytów – to jest duszy, grzechu, praw boskich etc. - są jedynie fikcjami, zrodzonymi w rozbuhaney wyobraźni metafizycznej i religijnej [...] ludzka myśl wyalieno-

<sup>13</sup> H. Barth, *Wahrheit...*, s. 45.



wuje się tym samym od rzeczywistości i rozwodzi nad wymaginowanym światem idei<sup>14</sup>.

Idee religijne i metafizyczne, pozbawione kontaktu z rzeczywistością zamieniły się w ideologiczną barierę dla ludzkiego umysłu, odgradzającą człowieka od prawdy i zniewalającą go. W języku zapowiadającym późniejszą frazeologię Feuerbacha i młodego Marksa Holbach pisał:

Tak oto drząc z bojaźni, wielbią czcze bożyszcze tworzone w głębi własnego mózgu, z którego uczynili sanktuarium. Nic nie jest w stanie wyprowadzić ich z błędu, nic nie potrafi przekonać ich [tj. ludzi – A. K.], że wielbią właściwie siebie, że padają na kolana przed własnym dziełem, że boją się dziwnego obrazu, który sami namalowali<sup>15</sup>.

Po drugie, wyzwolenie spod władzy przesądów i ponowne nawiązanie kontaktu z rzeczywistością wiedzie przez uznanie autorytetu nauki i ścisłe podporządkowanie się rygorowi badań empirycznych, które wyzwolą ludzkość z jałowego „kontemplowania chimer”. Przez empiryzm, utożsamiany z jedyną akceptowalną postawą bezstronnego naukowca, *les philosophes* rozumieli teoriopoznawczą i metodologiczną dyrektywę odrzucającą racjonalizm genetyczny (idee wrodzone). Za uprawomocnione należy uznać tylko te sądy, które przekładają się na koniunkcję zdań obserwacyjnych (postrzeżeniowych). Często z tak definiowanym empiryzmem skojarzony był materialistyczny nominalizm, gdyż pozwalał odróżniać obiektywnie ugruntowane generalizacje doświadczenia, czyli zdania ogólne, rejestrujące właściwości obiektów czasoprzestrzennych od fałszywych idei „metafizycznych”, które były jedynie pustymi werbalnymi konstrukcjami o nieustalonym odniesieniu. Doświadczenie mogło dotyczyć wyłącznie bytów obdarzonych masą lub obserwowalnymi jakościami.

*Les philosophes*, oprócz krytyki idei metafizycznych z pozycji empirycznego nominalizmu i fenomenalizmu, zajęli się również krytyką wyobrażeń religijnych, których funkcja miała polegać na legitymizowaniu panowania władzy świeckiej. Holbach podkreślał, że pokutu-

<sup>14</sup> Ch. Pines, op. cit., s. 30.

<sup>15</sup> P. H. Holbach, *System przyrody*, t. 2, tłum. J. Jabłońska i H. Suwała, PWN, Warszawa 1957, s. 84.





jące w umysłach ludzkich iluzje religijnej proveniencji, czyli fałszywe wyobrażenia na temat moralności i obyczajowości, są w ostatecznym rozrachunku funkcjonalne względem władzy. W interesie władców, despotów i duchowieństwa leży utrzymywanie ludzi w stanie niewiedzy oraz duchowego zniewolenia. W wymownym fragmencie Holbach stwierdza: „Władza świecka sprzymierzyła się z duchową i można by sądzić, iż chce sprawować rządy jedynie nad otepiałymi niewolnikami zamkniętymi w ciemnym lochu”<sup>16</sup>. Rządzący oraz duchowieństwo zawiązali sekretny sojusz i wykorzystują religię, żeby utrzymywać ludzi w stanie ignorancji, tym samym uprawomocniając własne panowanie<sup>17</sup>. W rezultacie umacniano przekonania, jakoby zastany ład społeczny był jedynym możliwym, odzwierciedlającym boski porządek. Zachęca to ludzi do postrzegania własnej niedoli, ubóstwa i politycznej zależności w fatalistycznych kategoriach losu, paraliżując myśl o alternatywie względem istniejącego porządku polityczno-społecznego. Ludzie nie są w stanie pojąć, co leży w ich „prawdziwym” interesie i czym jest dobro publiczne: nie mówią we własnym imieniu, lecz wypowiadają poglądy, które zostały im wpojone przez religijne wychowanie i oficjalną cenzurę, narzucaną opinii publicznej<sup>18</sup>. Podobne poglądy głosił Helwecjusz: elity panujące są w stanie kontrolować i kształtować poglądy ludzi w taki sposób, żeby służyły ich partykularnym interesom<sup>19</sup>. Oskarżenia wysuwane pod adresem „władców i duchowieństwa” wypowiadali nie tylko Holbach czy Helwecjusz, lecz również Wolter, Diderot, Meslier, *le chevalier* Louis de Jaucourt: był

16 Ibidem, s. 369.

17 „Ambicja, oszustwo i tyrania są w zмовie, wykorzystują popularne idee religijne [...], żeby móc oślepić ludzi i łamać ich pod swoim jarzmem. Monarcha posługuje się nimi, żeby dodać własnej osobie boskiego splendoru, otrzymuje zgodę niebios na stanowienie własnych praw... Książę posługuje się nimi, żeby uwierzytelnić te roszczenia [...], P. H. Holbach *System przyrody*, cytat za: Ch. Pines, op. cit., s. 53.

18 „Ludzie nie mają innej moralności oprócz tej, którą prawodawcy i książę przynieśli im z nieznanych regionów nieba. Tylko wtedy, gdy pokaże im się prawdę, będą w stanie dostrzec swoje własne prawdziwe interesy oraz rzeczywiste motyw [nimi kierujące], które winny ich skłaniać ku dobremu [...]”, w: P. H. Holbach *System przyrody*, cytat za: Ch. Pines, op. cit., s. 54.

19 Por. Ch. Pines, op. cit., s. 55–57.



to w istocie jeden z charakterystycznych leitmotywów oświecenia<sup>20</sup>. Rozumowanie wyglądało często podobnie: grupy sprawujące władzę oszukują lud, zatajając przed poddanymi fakt, że interesy klasy rządzącej są zasadniczo różne od interesów większości. Żeby utrzymać własną dominację, autorytet i posłuszeństwo, rozpowszechniają fałszywe przekonania („przesady”), które „maskują” czy też „ukrywają” relację dominacji, podporządkowania. Poddani w rezultacie nie są w stanie postępować zgodnie z własnym interesem, nie są też w stanie pojąć mechanizmu sprawowania władzy oraz tego, w jaki sposób funkcjonuje społeczeństwo, uwieczniając w ten sposób jedynie własne zniewolenie. Ta prototypowa próba ujęcia zjawiska powiązania między władzą a dominującymi i rozpowszechnianymi przesadami doprowadziła do koncepcji, którą można określić mianem *ideologii* w znaczeniu *stricte* instrumentalnym. Ideologia jako system powiązanych ze sobą przesądów byłaby narzędziem definiowania i sterowania ludzkimi zachowaniami poprzez podtrzymywanie określonych złudzeń poznawczych, korzystnych dla elit rządzących.

### c. Destutt de Tracy: ideologia jako nauka pierwsza

Sugestie francuskich empirystów były próbą wyłożenia w eseistycznej prozie, typowej dla ówczesnego stylu, poglądu na funkcjonalne uwarunkowanie świadomości społecznej względem dominującego układu władzy. Próbowano w niezbyt jeszcze ścisłym języku rodzącej się dopiero psychologii i socjologii wypowiedzieć pewne rysujące się prawidłowości dotyczące roli religii, kościoła, państwa i władzy jako regulatorów społecznych praktyk. Zidentyfikowana przez Holbacha funkcja legitymizująca i maskująca prawdziwe relacje władzy, którą pełnią systemy metafizyczne i religijne zostało podchwycone w innym kontekście teoretycznym przez Marksa, ale samo pojęcie ‘ideologii’ ukute zostało nie przez Holbacha, lecz Antoine’a Louisa Claude’a Destutta de Tracy’ego, francuskiego filozofa i liberała, jednego

<sup>20</sup> Por. P. Hazard, op. cit., s. 42–68. Najbardziej typowe są enuncjacje Holbacha: „Religia nie jest niczym innym jak sztuką wzbudzania i podtrzymywania w duszach śmiertelników chimery, złudzeń, omamień i niepewności [...] tylko zwalczając je, człowiek może wkroczyć na drogę, która zaprowadzi go do szczęścia”, w: idem, *System przyrody*, t. 1, s. 399.



z prekursorów nauk społecznych i czołowego przedstawiciela francuskiej filozofii okresu porewolucyjnego. Od 1796 roku pracował w Instytucie Narodowym powołanym przez porewolucyjny Dyrektoriat. Był przewodniczącym sekcji *Analyse des sensations et des idées*, gdzie współpracował m.in. wraz z Cabanisé, Volneyem, Garatem i Daunou w Departamencie Nauk Politycznych i Moralnych. Filozofów i naukowców skupionych wokół tego ośrodka określało się potocznie mianem *les ideologues*.

Filozofia Destutty de Tracy'ego jest zazwyczaj pomijana w opracowaniach historycznych i traktowana jako mało istotny fragment dziejów myśli oświeceniowej. On sam popadł w zapomnienie, znajomość jego dorobku ogranicza się do traktatów z ekonomii; entuzjastą proponowanych przez Tracy'ego liberalnych rozwiązań makroekonomicznych był Thomas Jefferson (przetłumaczył na angielski traktat de Tracy'ego poświęcony ekonomii). Jego podstawowe dzieło, wraz z najsłynniejszą słowotwórczą inwencją de Tracy'ego, czyli pojęciem 'ideologii', jest typową egzemplifikacją oświeceniowych obsesji i ambicji reformatorskich: wychodząc od badań nad naturą ludzkiego umysłu oraz tego, jak właściwie badać przyrodę i uprawiać naukę, de Tracy dochodzi do tego jak przeorganizować i ulepszyć społeczeństwo i „naukowo” uprawiać politykę, identyfikując relacje łączące nauki społeczne z praktyką transformacji ustrojowo-społecznych i ekonomicznych. W szeroko przez Tracy'ego zakrojonym zamyśle stworzenia społecznej nauki pierwszej ogniskują się dążenia osiemnastowiecznej refleksji filozoficznej, mającej stworzyć teoretyczne podstawy nauk społecznych. Posługując się metodologią w zamierzeniu równie ścisłą jak ta stosowana w naukach przyrodniczych, nauki społeczne miały pozwolić ludziom uzyskać możliwość racjonalnego wglądu w genezę i funkcje instytucji społeczno-politycznych i dać nieograniczoną możliwość manipulowania nimi. Inżynieria społeczna miała mieć takie same konsekwencje praktyczne i osiągać równie wymierne rezultaty jak dynamicznie rozwijające się już wtedy przyrodznawstwo.

Umysłowość filozoficzną Tracy'ego ukształtowali naukowcy i myśliciele, którzy, niechętni spekulacji, podkreślali rolę doświadczenia w poznaniu, unikali sformułowań mglistych i niepopartych dowo-



dem empirycznym oraz kładli nacisk na ścisły związek wiedzy naukowej z praktyką, zarówno w sensie natychmiastowej implementacji wiedzy naukowej do techniki, jak i w sensie socjotechnicznym. Od Bacona de Tracy zaczerpnął przekonanie, że prawdziwa wiedza musi opierać się na obserwacji, eksperymencie i klasyfikowaniu faktów; od Descartesa sceptycyzm, niechęć do ulegania autorytetowi tradycji, przekonanie o zasadniczej jedności wszelkich nauk przyrodniczych, dla których matematyka była uniwersalnym narzędziem badawczym oraz ogólną zasadą metodologiczną, nakazującą każde postępowanie naukowe rozpocząć od zbadania i starannego wyznaczenia granic stosowania naszych własnych władz poznawczych, a w samym toku badań rozkładać pojęcia na najprostsze i niepodzielne składniki je konstytuujące i z nich ponownie tworzyć bardziej złożone konstrukcje (twierdzenia i dowody tych twierdzeń). De Tracy cenił również Newtona za to, iż wykazał, że najrozmaitsze zjawiska przyrodnicze można powiązać za pomocą kilku prostych praw, oraz Lavoisiera, który głosił (podobnie jak Condillac), iż wszelka nauka jest przede wszystkim „dobrze wykoncypowanym językiem”, że „tworzyć naukę to przede wszystkim tworzyć jej język”<sup>21</sup>.

„Ideologia” miała być w założeniu podstawową dyscypliną filozoficzną, fundamentem dla innych nauk. Ideologia jest *science des idées*, nauką o ideach, które powstają w ludzkim umyśle i które stanowią podstawowe „cegiełki” wiedzy człowieka o świecie zewnętrznym. De Tracy ukuł nazwę „ideologia”, gdyż sądził, że określenie nauki o ideach mianem „metafizyki” bądź „psychologii” będzie nietrafne i może wprowadzać w błąd. W przypadku metafizyki istniało niebezpieczeństwo stworzenia wrażenia, że dzieło *les idéologues* będzie kontynuować skompromitowane rozważania metafizyczne wieków poprzednich, dotyczących „pierwszych przyczyn” bądź „substancji pierwszej”. Pojęcie psychologii natomiast oznaczało wówczas w pierwszym rzędzie zajmowanie się „duszą” jako substancją „czującą”; de Tracy, podobnie jak Condillac, odrzucał hipotezę o istnieniu trwałej substancji duchowej i analizę czynności umysłowych sprowadzał do jawiących się w świadomości najprostszych wrażeń zmysłowych oraz mechani-

<sup>21</sup> B. Head, *Ideology and Science. Destutt de Tracy and French Liberalism*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht 1985, s. 30.



zmów kojarzenia i refleksyjnego scalania (grupowania) tychże prostych wrażeń w bardziej złożone kompleksy idei. Rzetelne badanie idei musi postępować drogą zalecaną przez Locke'a i badać wytwory ludzkiego ducha tak jak minerały czy rośliny. Tym samym program de Tracy'ego wpisuje się w ducha epoki: było to w istocie typowe przedsięwzięcie oświeceniowe, stawiające sobie ambitne zadanie stworzenia trwałych fundamentów wiedzy wolnej od błędów i wypaczeń, charakteryzujących dotychczasową wiedzę, korzystającą z zasobów pojęciowych scholastyki, niewolną od naleciałości teologicznych, odwołującą się do metafizycznie pojętego rozumu i wikłającą się w abstrakcyjną spekulację, nieopartą na doświadczeniu i eksperymencie, a przede wszystkim nieprowadzącą do żadnych interesujących rezultatów praktycznych<sup>22</sup>. Jak pisze Barth: „de Tracy upatrywał zadanie ideologii w tym, żeby ukazywała źródła naszego poznania, jego granice oraz jaki może uzyskać stopień pewności”<sup>23</sup>. Nauka badająca wpływ procesów psychiczno-poznawczych na idee różniła się diametralnie od tradycyjnej platońskiej nauki o ideach. Przede wszystkim przez pojęcie „idea” de Tracy rozumiał w zgodzie z tradycją Locke'a i Condillaca, jako odcisniętą w umyśle wiązkę prostych jakości zmysłowych, którym umysł nadaje wtórnie formę znakową (znaku mówionego bądź pisanego), a nie wiecznie istniejące idealne formy pojęciowe; „tam, gdzie przeżycie zmysłowe pokrywa się z pojęciem idei, nie może być mowy o istniejącym w sobie i dla siebie, niezależnym od ludzkiej świadomości bycie, posiadającym właściwości wiecznego praobraza lub wzorca”<sup>24</sup>. Descartes odróżniał jeszcze trzy typy idei: idee wrodzone, wytworzone przez umysł oraz zaczerpnięte ze świata zewnętrznego. Dla sensualistów francuskich pojęcie idei wrodzonej było niedopuszczalnym ustępstwem na rzecz metafizyczno-teologicznej koncepcji natury człowieka. Condillac pisał wprost, że myślenie sprowadza się właściwie do „czucia” i wszystkie idee oraz funkcje umysłowe wywodził z wrażeń rejestrowanych przez nasze narządy zmysłów (w *Traktacie o wrażeniach* próbował udowodnić, że posąg, dysponując jednym tylko narządem zmysłów, jest w stanie odtworzyć wszystkie znane

<sup>22</sup> Por. B. Head, *Destutt de Tracy...*; por. również F. Picavet, *Les idéologues*, s. 341.

<sup>23</sup> H. Barth, op. cit., s. 14.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 15.



człowiekowi idee). Tracy podchwycił tę myśl i powtórzył ją („istnieję, gdyż czuję, czuję, gdyż istnieję”), choć nieco złagodził jej radykalizm, uznając, że oprócz władzy biernego doznawania ludziom dana jest również pewna, aprioryczna względem percypowanych zjawisk, „władza sądzenia”, przez którą rozumiał zdolność odróżniania powiązań (*rappports*) między ideami pojawiającymi się w umyśle, czy też, jak sam pisał, „czucia powiązań między ideami”. Jak pisze de Tracy: „Odczuwanie i sądzenie (*sentir et juger*) – oto na czym polega cała nasza inteligencja [...] Tym właśnie jest całe nasze istnienie”<sup>25</sup>.

Ponieważ wiedza wywodzi się z pracy władzy sądzenia, analizującej, syntetyzującej i rozróżniającej wrażenia zmysłowe, Destutt de Tracy uznał, że nauka podstawowa, której zadaniem jest wyeliminowanie najpospolitszych błędów poznawczych oraz fałszywych założeń i przekonań (niemających potwierdzenia w informacjach płynących ze świata zewnętrznego), musi skupić się przede wszystkim na przeanalizowaniu podstawowych operacji umysłu. Opierając się na tych przesłankach, doszedł do wniosku, że to ideologii należy się miano nauki pierwszej i że przysługuje jej logiczne pierwszeństwo przed wszystkimi innymi<sup>26</sup>. Twierdzenie to opierało się na dwóch założeniach: po pierwsze, tylko metoda naukowa gwarantuje (rozumianą praktycznie) sensowność wiedzy – ideologia wyjaśnia i proponuje logikę metody naukowej, a po drugie ideologia bada idee, a te (jak i w konsekwencji cała nasza wiedza) wywodzą się z naszego doświadczenia świata oraz samych siebie, z refleksyjnego badania świata zewnętrznego oraz własnych myśli (ekstraspekcji oraz introspekcji).

Te rozważania wstępne [o przedmiocie ideologii – A. K.] tworzą to, co określiłem ściśle jako ideologię, a wszystkie konsekwentnie z niej wywiedzione twierdzenia należą do przedmiotu gramatyki, logiki, kształcenia, nauki o moralności prywatnej i publicznej... Badając te nauki, zejdziemy niechybnie na manowce wtedy, gdy stracimy z oczu podstawowe obserwacje, na których się one opierają<sup>27</sup>

<sup>25</sup> *Antologia filozofii francuskiej XIX wieku*, wybór i wstęp B. Skarga, PWN, Warszawa 1978, s. 58.

<sup>26</sup> B. Head, op. cit., s. 33.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 36.



De Tracy rozróżniał dwa rodzaje prawd: pierwsze z nich to prawdy „doświadczenia bądź faktu”, drugie zaś – „rozumowania oraz dedukcji”<sup>28</sup>. Dystynkcja ta opierała się na rozróżnieniu prawdy doświadczenia: prawdy jako obecności dla świadomości badacza jakości zawartych we wrażeniach zmysłowych, kumulujących się w umyśle pod postacią wiedzy empirycznej oraz prawd formalnych (logicznych), przez które Tracy rozumiał powszechne i wspólne wszystkim ludziom zasady łączenia znaków oznaczających idee proste oraz złożone w sensowne całości (twierdzenia i teorie naukowe).

Wszelkie operacje umysłu sprowadził do czterech podstawowych „władz czy też procesów psychicznych: „prostej zmysłowości [receptywności – A. K.], pamięci, sądzenia i pożądania czegoś”<sup>29</sup> i że „wszystkie zjawiska umysłowe są wytwarzane przez te cztery władze”. Umysł ludzki wykazuje podobne właściwości i ma wszędzie identyczną strukturę i właściwości, stąd proces nabywania wiedzy i formułowania twierdzeń naukowych wygląda i powinien wyglądać wszędzie podobnie. De Tracy, zakładając uniwersalną jedność ludzkiego umysłu, tym samym dowodził powszechności praw dedukcji. Znając osiągnięcia współczesnej fizjologii, wysnuł wniosek, że wrażenia, czyli odciski w umyśle proste jakości, takie jak kolor, smak, kształt, temperatura czy twardość przedmiotów fizycznych, są postrzegane, szeregowane i klasyfikowane w ten sam sposób przez wszystkich ludzi. To jednak, że stykamy się akurat z takim zestawem jakości częściej niż z innym, zależy od okoliczności przypadkowych, czyli od indywidualnego doświadczenia, od tego, w jakim środowisku naturalnym i społecznym przyszło konkretnemu człowiekowi żyć, od odebranej w ciągu całego życia edukacji.

De Tracy był radykalnym sensualistą, jego teoria jednak chciała uniknąć pułapki solipsyzmu, kłopotu, z jakim boryka się skrajny empiryzm, gdzie w akcie redukcji rzeczywistości do szeregu pobudzeń zmysłowych problematyczny staje się sam status ontologiczny świata istniejącego poza aparatem psychicznym jednostki. Po pierwsze, sądził, że uniwersalna ważność praw logiki (dedukcji oraz analogii) opiera się na identycznej konstrukcji psychobiologicznej ludz-

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> B. Head, op. cit., s. 38.



kiego mózgu i ludzkich władz poznawczych. Prawidłowości logiczne nie są zatem prawdziwe absolutnie, lecz zrelatywizowane do gatunkowej istoty człowieka; skoro przedstawienia przedmiotów kształtują się w ludzkim umyśle pod postacią idei, to i obraz świata musi być w rezultacie dla wszystkich ludzi podobny. Po drugie, hipotezie solipsystycznej przeczy jego zdaniem prosty fakt, że idee są swobodnie komunikowane w życiu społecznym człowieka za pomocą socjalizującego medium języka: tym samym. Językiem jest wszelki system znaków (*language*), a każde użycie języka było wypowiedzią (*discours*), która odsyła nas do przeżywanych przed podmiot wrażeń. „[...] Wypowiedź zawsze jest manifestacją naszych idei, jedynie doskonała znajomość tych idei może nam ujawnić prawdziwą organizację wypowiedzi i w pełni odsłonić przed nami tajemny mechanizm jej budowy”<sup>30</sup>.

Na jaźń składa się strumień nieustannie przepływających impresji, okazjonalnych sądów i przygodnych pragnień, sterowanych przez wolę, definiowaną jako centralny „ośrodek decyzyjny”, odpowiadający za to czy jednostka podejmuje jakieś działania czy też się od nich wstrzymuje. De Tracy był przekonany, że mimo iż jednostka uzyskuje w akcie refleksji świadomość odrębności własnej jaźni, poczucie absolutnej suwerenności i niezależności własnej osoby, to wola i w konsekwencji wszelkie inicjowane przez jednostkę działanie jest zdeterminowane przez okoliczności zewnętrzne. Nie istnieje zatem absolutnie wolna wola, gdyż nie może sama z siebie samoistnie wytworzyć bodźca do działania: człowiek wyobraża sobie jedynie, że dysponuje wolną wolą. Wolna wola jest złudzeniem, nasze działania zostały z góry wyznaczone przez okoliczności zewnętrzne, nawyki umysłowe, przyzwyczajenia. Ostatecznie każda decyzja jest wyrazem naszych osobistych skłonności i jest motywowana jednostkowym interesem. Interesowność jest ukrytym pryncypium ludzkiej moralności: jednostka zmierza do zaspokojenia określonej potrzeby (w języku ekonomii psychicznej: dąży do zmaksymalizowania uczucia satysfakcji), bądź też zminimalizowania uczucia przykrości (ból).

---

<sup>30</sup> *Antologia...*, s. 58.





Idee, którymi rozporządza nasz umysł, są zależne od otrzymanego wychowania, warunków zewnętrznych i wpływu wychowawców<sup>31</sup>. Uświadomienie sobie społecznego uwarunkowania wiedzy i przekonań daje nadzieję na możliwość instytucjonalno-politycznej zmiany, na zbudowanie społeczeństwa, w którym da się ustanowić trwałe „fundamenty prawdziwego szczęścia”<sup>32</sup>. Wyzwolony z mocy tradycyjnych przesądów ludzki rozum pozwoli ustalić wytyczne dla działania prowadzącego do ustanowienia szczęśliwego społeczeństwa.

Ustaleniu reguł rządzących utylitarystycznym rachunkiem zysków i strat, wyznaczających kierunek działań jednostki poświęcił Tracy większość rozważań w swojej *Elements d'ideologie*. Problem ten zajmował go przede wszystkim w aspekcie polityczno-społecznym: w jaki sposób w obliczu „ograniczonych zasobów uzgodnić konfliktowe interesy jednostek dążących do zaspokojenia własnych jednostkowych pragnień?”<sup>33</sup>. Chęć rozwikłania kwestii uzgodnienia najczęściej wykluczających się wzajemnie interesów jednostek doprowadziła go do prób sformułowania własnej teorii „rozumnego egoizmu” (swoiste *idée fixe* oświecenia). Zadanie ideologii nie polegało jedynie na tym, by ustanowić naukę pierwszą i stać się najważniejszą gałęzią najogólniej definiowanej zoologii, przyszłą teoretyczną podwaliną wszystkich innych nauk. Miała ona „przede wszystkim znaczenie praktyczne [...] Teoria wychowania, ekonomia wraz z nauką o państwie w takim samym stopniu wywodzą się z ideologii, która bada powstanie i kształtowanie się językowego wyrażania się idei, jak wiedza o przyrodzie i człowieku”<sup>34</sup>. Całkowita redukcja wszystkich idei do najprostszyc

była wyłącznym żądaniem ideologii. Dzięki tej redukcji powinna zostać stworzona – na wzór matematyki – gramatyka i język, w którym każdej idei przyporządkowany jest jednoznaczny znak językowy. Redukcja taka

<sup>31</sup> De Tracy zgadza się w tym punkcie z Helwecjuszem i Holbachem: wszystkie idee, wartości i wyobrażenia są bez wyjątku pochodną idei podzielanych przez członków społeczeństwa, w którym żyjemy.

<sup>32</sup> H. Barth, op. cit., s. 54.

<sup>33</sup> Ibidem.

<sup>34</sup> H. Barth, op. cit., s. 14. Por. Z. Bauman, *Prawodawcy i tłumacze*, A. Ceynowa i J. Giebułtowski, IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 124–137; T. Eagleton, *Ideology*, s. 55.



musi jednak zarazem zapobiec tworzeniu fałszywych zasad abstrakcyjnych, które utrudniają porozumienie między ludźmi i szkodzą zarazem strukturze państwa i społeczeństwa<sup>35</sup>.

Bezpośrednią inspiracją dla takiej idei był Condillac, który w swojej *Cours d'Etudes pour L'Instruction du Prince de Parme* utrzymywał, że poprawne myślenie jest niezbędne dla właściwego uprawiania polityki. Podobne poglądy były wspólnym przekonaniem epoki, podzielanym m.in. przez Helwecjusza, Holbacha, Diderota, Rousseau itd. Ideologia miała w ścisłości swoich rezultatów dorównać wynikom nauk przyrodniczych, a tylko przez ideologię prowadziła droga do sprawiedliwego i rozumnego ładu społecznego. *Eléments d'Ideologie* mają *explicite* wyrażony, jasny sens pedagogiczny, a w samej idei ideologii jako nauki pierwszej jest zawarty jednoznaczny cel normatywny. Abstrakcyjna i pozornie li tylko teoretyczna analiza idei, systemów znaków oraz struktur gramatycznych (językowego mechanizmu produkowania dowolnych wypowiedzi) miała na celu wytwarzanie wiedzy wolnej od pojęć pustych, pozbawionych konkretnego odniesienia przedmiotowego czy też nieostrych znaczeniowo. Zrekonstruowanie dzięki ideologicznej metodzie podstaw ludzkiej wiedzy oraz wykazanie, że wynikają ze zbioru zasad odsyłających do rozumu powszechnego, pozwoli zharmonizować rozbieżne egoistyczne interesy w takim ustroju politycznym, który wspiera się na obowiązującym wszystkich ludzi prawie, zgodnym dzięki ustaleniom ideologii z wewnętrzną naturą człowieka i nie będzie wymagało dalszych ulepszeń<sup>36</sup>. Przekonanie o metafizycznym porządku natury rządzonego przez mechaniczne prawa poruszeń materii oraz o powszechnej jedności ludzkiego rozumu doprowadziło de Tracy'ego, jak i wielu jego rówieśników, wprost do tezy, że idealny – w znaczeniu: umożliwiający maksymalizację indywidualnie pojętego szczęścia – ład społeczno-polityczny można

<sup>35</sup> H. Barth, op. cit., s. 16–17.

<sup>36</sup> Wedle oświeceniowej teorii „rozumnego egoizmu” państwo powinno stworzyć taki ład prawny, w którym zachowania egoistycznych z natury jednostek realizujących własny interes przyczyniały się do wspólnego dobra (działania jednostek wynikające z pobudek prywatnych miały nie wchodzić w konflikt z interesami innych jednostek). Por. P. Hazard, op. cit., s. 158; L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1, Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 180.



zidentyfikować i że należy zrealizować go w praktyce. Wystarczyło skonfrontować obecny stan kultury i cywilizacji z normatywnym modelem natury uzyskanym z właściwego jej badania, a następnie pracować, posługując się wytycznymi ustalonymi przez ideologię, nad zaimplementowaniem opracowanego w Instytucie Narodowym planu zmian do rzeczywistości polityczno-społecznej.

Motorem kontrolowanej zmiany społecznej była, jako się rzekło, pedagogika<sup>37</sup>. Reforma społeczeństwa musi rozpocząć się od reformy edukacji oraz szkolnictwa wyższego i w tym celu de Tracy wydał serię tekstów oraz broszur przeznaczonych dla uczniów szkół drugiego stopnia, przybliżających im osiągnięcia własnych badań nad ideologią i gramatyką ogólną. Kurs gramatyki ogólnej miał uświadomić uczniom, że „wszystkie języki rządzą się wspólnymi regułami, które wywodzą się z istoty naszych władz umysłowych” i że wiedza ta „nie jest po prostu nauką języka, lecz daje również solidną podstawę dla studiowania nauk o polityce i obyczajach”<sup>38</sup>. Odkrycie praw rządzących operacjami umysłu jest kluczem do zrekonstruowania praw społecznego zachowania się ludzi, a to z kolei prowadzi do stworzenia odpowiedniego systemu wychowania i do rozumnego oraz sprawiedliwego – gdyż zgodnego z ludzką naturą – ustroju społecznego<sup>39</sup>. Ideologia jest zatem podstawą dla przedsięwzięcia tych działań praktycznych, które w konsekwencji „wyzwolą rozum z jarzma przesądów”<sup>40</sup>.

Karierze de Tracy’ego, jego współpracowników i ich ambitnym projektom przekształcenia Francji w oświeconą republikę konstytucyjną położył kres Napoleon. Działalność członków tego oddzia-

37 Por. B. Head, op. cit., s. 187: „W osiemnastowiecznej filozofii społecznej pogląd, iż to edukacja jest kluczem do reformy obyczajów i praktyki politycznej oraz poprawy sytuacji materialnej ludzkości, był oczywistością”. Por. P. Hazard, op. cit., s. 178–187.

38 B. Head, op. cit., s. 194.

39 Por. uwagę Baumana: „Ideologia miała być je d y n ą nauką o społeczeństwie, lub inaczej, n a u k a o społeczeństwie nie mogła być niczym innym jak ideologią”, w: Z. Bauman, *Prawodawcy...*, s. 129.

40 H. Barth, op. cit., s. 18. Por. wypowiedź d’Alamberta przytoczoną przez Habermasa: „Kto wie jak posługiwać się *raison*, kto rozumie [zadania] *critique*, ten umie wskazać ‘drogę wyzwolenia z jarzma scholastyki, opinii, autorytetu, słowem, z jarzma przesądów i barbarzyństwa’”, w: J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, s. 199.



łu Instytutu, motywowana głębokim poczuciem politycznej misji, zmierzająca do zmiany dotychczasowego pojmowania tego, jak r o - z u m n i e zarządzać państwem (nie despotycznie, odwołując się do tradycji, dogmatów i zimnej kalkulacji politycznej, lecz przez oświeconych przez ideologię i długoletnie studia funkcjonariuszy publicznych, sprawnie zarządzających państwem na podstawie republikańskich ideałów francuskiej rewolucji z 1789 roku<sup>41</sup>), była dla niego zagrożeniem. Napoleon w słynnej przemowie z grudnia 1812 roku przypuścił atak na członków Instytutu, oskarżając ich o głoszenie niemożliwych do zrealizowania projektów politycznych oraz, paradoksalnie, o sugerowanie, że państwo da się oprzeć na metafizycznych „pierwszych zasadach”.

Winę za nieszczęścia, które nasza piękna Francja wycierpiała, musimy złożyć na ideologię, tę zwodniczą metafizykę, która przemysłnie poszukuje racji pierwszych, na których można by oprzeć ustawodawstwo narodów i która nie korzysta z praw znanych ludzkiemu sercu czy znanych lekcji historii. Te błędy musiały doprowadzić, i rzeczywiście doprowadziły, do rządów ludzi żądnych ludzkiej krwi. Bo któż to ogłosił zasadę buntu przeciw władzy jako obowiązek? Kto kształcił naród i przypisał mu suwerenność, której nie był w stanie zrealizować? Kto zniszczył świętość i szacunek wobec praw poprzez opisywanie ich nie jako świętych zasad sprawiedliwości, istoty rzeczy sądownictwa cywilnego, a jedynie jako wyraz woli zgromadzenia, złożonego z ludzi nie znających wcale prawa cywilnego, administracyjnego, politycznego i wojennego?<sup>42</sup>

Adresatami gwałtownej napaści byli w domyśle *les philosophes*, przede wszystkim zwolennicy rozwiązań ustrojowych proponowanych przez Rousseau czy wolnomysłwiciele pokroju Woltera, d’Alamberta, Condil-

41 Zdaniami De Tracy’ego monarchia dziedziczna „zawsze wpaja i propaguje maksymę biernego posłuszeństwa, głęboką cześć dla ustalonych form, wiarę w trwałość politycznych instytucji, niechęć względem ducha innowacji i przemożny wstręt na samą myśl o dyskutowaniu o pierwszych zasadach.”, cyt. za: B. Head, op. cit., s. 174. Opowiadanie się za duchem swobodnej politycznej dyskusji między wykształconymi i wolnymi obywatelami, którzy w ten sposób legitymizują i nadzorują proces legislacyjny oraz działania władzy wykonawczej godziło w oczywisty sposób w despotyczne rządy Napoleona.

42 E. Kennedy, *Destutt de Tracy and the Origins of Ideology*, cyt. za: Z. Bauman, *Prawodawcy i tłumacze*, s. 135.



laca, Cabanisa i de Tracy'ego, oraz wcielający w życie ich idee rewolucyjni politycy pokroju Robespierre'a. Konflikt między Napoleonem a ideologami w sposób wzorcowy obrazuje istotę bardziej fundamentalnego sporu między teoretykami polityki czy też filozofami polityki a pragmatykami, dotyczącego legitymizacji działań politycznych<sup>43</sup>. Kwestię, która stała się przyczyną konfliktu na linii Napoleon – ideologowie, można ująć w ten sposób: czy rządzenie państwem i kształt istniejących w nim instytucji politycznych ma się opierać na rozumie, uniwersalnych ideach i wartościach? Czy też ma wynikać z ciągłości pewnych systemowych rozwiązań, wypróbowanych w ciągu wieków i opartych na praktyce politycznej? Jeśli popatrzymy na ten konflikt z punktu widzenia teorii Habermasa dotyczącej narodzin oświeceniowej sfery publicznej, spór ideologów z Napoleonem w istocie odnosi się do wyboru między dwoma modelami legitymizacji działań politycznych – wyboru między absolutną władzą monarchy opartą na autorytecie tradycji a liberalną demokratyczną władzą opinii publicznej (*l'opinion publique*), domagającą się jawności posunięć decydentów, poddającej pod dyskusję roszczenia co do zasadności proponowanych przez rządzących działań opartych na zasadzie jawności życia publicznego.

Od czasu wystąpienia Napoleona pojęcie „ideologia” uzyskało jednoznacznie pejoratywny odcień znaczeniowy. Z projektu nauki pierwszej, która miała być zacznym racjonalnego przekształcenia rzeczywistości, ideologia stała się deprecjonującym określeniem politycznego marzycielstwa i nieodpowiedzialnego pięknouchtostwa, która deliberując nad racjami ostatecznymi, przed podjęciem konkretnego działania politycznego postuluje uzgodnienie go z porządkiem rozumu (co jest, z racji piętujących się trudności, zadaniem daremnym)<sup>44</sup>. Paraliżuje we ten sposób efektywność wszelkiej władzy

43 Por. Z. Bauman, op. cit., s. 133–134. oraz B. Head o reakcji antyrewolucyjnej we Francji, s. 194: „Największe zdobycze rewolucji odrzucano w imię przewzięcia błędów przeszłości. Chwalono mądrość 'wiedzy praktycznej' jako antidotum na 'teorie'”, w: idem, op. cit., s. 178.

44 Por. J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, tłum. W. Lipnik i M. Łukasiewicz, PWN, Warszawa 2007, zwłaszcza § 12. Por. również: R. Williams, *Marxism and literature*, s. 55–57.



wykonawczej, podaje w wątpliwość tradycyjne wartości i wspierający się na nich ład polityczny, w rezultacie – osłabia państwo<sup>45</sup>.

Projekt badań nad „ideologią” jako nauką podstawową zaproponowany przez Destutta de Tracy nie został bezpośrednio podjęty. Obrazy przezeń kierunek okazał się nieatrakcyjny filozoficznie. Niektóre elementy jego nauk, przede wszystkim przypisywanie światopoglądowych i pedagogicznych funkcji naukom społecznym oraz upieranie się przy ich teoretycznej oraz praktycznej doniosłości są interesującym przyczynkiem dla historyka idei badającego dzieje doktryny pozytywistycznej, która jeszcze za życia de Tracy’ego przybrała swoją dojrzałą postać w systemie Comte’a. Propagowane ongiś przez de Tracy’ego idee uchodzą od czasu pierwszego wydania pism Comte’a za kanoniczne dla tego nurtu filozofii i z nim najczęściej są wiązane (chodzi m.in. o fenomenalizm, nominalizm, przekonanie o zasadniczej jedności metody naukowej we wszystkich gałęziach wiedzy, o wiarę w możliwość zredukowania ludzkiej wiedzy do jednej podstawowej sfery – w tym przypadku do tego obszaru psychiki, gdzie rodzą

45 W ten sposób ideologię pojmują myśliciele konserwatywni: jako wypracowany (w znaczeniu: wymyślony, wydedukowany z ogólnych zasad, stworzony „na papierze”), spójny teoretycznie, wysoce abstrakcyjny model wprowadzania w tkankę życia społecznego i politycznego projektów zmian, charakterystyczny dla zwolenników liberalizmu i socjalizmu. Przeciwwagą dla ideologii rozumianej jako doktryna polityczna jest praktyka sprawowania rządów na podstawie autorytetu i posłuszeństwa względem zastanych instytucji i wartości (definiowanych jako „tradycyjne”), unikająca utopijnych deklaracji światopoglądowych, takich jak np. posiadające oczywiste normatywne implikacje pojęć „natura ludzka” czy też „wartości podstawowe”, por. R. Scruton, *Co znaczy konserwatyzm*, tłum. T. Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2002, s. 17–68. Atak na ideologów był sygnałem, że rozpadła się światopoglądowo-aksjologiczna totalność *ancien regime*. Cezarejsko-dyktatorskie zapędy Napoleona wyglądają automatycznie jak uzurpacja, gdyż w zmienionych realiach dawne intuicje i oczywistości (takie jak „uznane przez tradycje sposoby zarządzania państwem”, przywileje stanowe czy monarchia w ogóle) utraciły znamię bezproblemowości. Por. „Świadomość konserwatywna jako taka nie jest teoretyczna – zgodnie z faktem, że człowiek nie czyni z otaczającej go realnej sytuacji przedmiotu refleksji teoretycznej tak długo, jak długo zgadza się z nią. [...] Świadomość konserwatywna jako taka nie zna żadnej utopii, jako że [...] pokrywa się całkowicie z opanowaną przez siebie rzeczywistością. [...] to wiedza głównie opanowująca, instynktowna, często także orientacja teoretyczna na czynniki immanentne wobec rzeczywistości”, w: K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Test, Lublin 1992, s. 186–187.



się i łączą w naszym umyśle idee, oraz o dyskwalifikację poznawczych roszczeń teologii i religii jako wstępnych, „niedojrzałych” jeszcze etapów ewolucji ludzkiego poznania).

Teorie przyczyn powstawania mniemań fałszywych czy też do fałszywych sądów prowadzących miały kilka słabych punktów, wikłyły się też w nierozwiązywalne antynomie. Zarówno Bacon, jak i francuscy filozofowie utożsamiali błąd w znaczeniu epistemologicznym z błędem w znaczeniu psychologicznym, to znaczy milcząco przyjmowano założenie, że umysł ludzki w naturalny sposób skłania się ku prawdzie objawianej przez naturę i tylko chwilowe zanieczyszczenie aktu poznawczego aktami wolicjonalnymi i afektywnymi, nieuzasadnione powoływanie się na autorytet tradycji oraz nieuznawanie rozstrzygającego znaczenia doświadczenia prowadzą do wypaczeń. Empiryczne procedury, służące w praktyce naukowej do weryfikacji hipotez i założeń badawczych, nie dały się jednak zastosować bezproblemowo do sfery społeczno-politycznej. Przesłanek natury moralno-politycznej czy też refleksji zajmującej się normatywnymi podstawami instytucji społecznych i politycznych nie daje się uzasadnić przez odwołanie do autorytetu doświadczenia. Z tego samego powodu niepowodzeniem zakończyły się podejmowane przez filozofów oświeceniowych próby konceptualnego ujednoczenia porządku natury z porządkiem rozumu i uzyskania spójnego obrazu zgodnego z ludzką naturą racjonalnego porządku publicznego. Postulowana przyrodzona jedność natury i rozumu nie dała się przy bliższym wejrzeniu utrzymać. Wychodząc od normatywnej definicji stanu natury, dochodzono do diametralnie odmiennych wniosków na temat istoty moralności, tego, czym jest cnota, sprawiedliwość, wolność, równość oraz które z tych pojęć adekwatnie opisuje zjawiska z zakresu moralności, prawa, polityki itd., co w konsekwencji zaowocowało fundamentalną niezgodą na to, w jaki sposób należałoby zreformować system ekonomiczno-polityczny oraz instytucje społeczne. Zrealizowanie zakładanej przez filozofów oświeceniowych wizji pojednania przygodnej faktyczności ludzkiej egzystencji z wieczną esencją człowieczeństwa, zafiksowaną w normatywnym pojęciu człowieka, ale nieskonkretyzowaną dotąd historycznie, okazało się niemożliwe. Myśl oświeceniowa nie potrafiła na gruncie własnych założeń wytłumaczyć mnogo-



ści normatywnych sposobów urzędzenia społeczeństwa ani w sposób przekonujący uzasadnić wyższości jednego modelu nad drugim. Jeśli zidentyfikowanie owego idealnego rozwiązania ustrojowego miało wynikać z bezstronnego badania natury, to rozbieżność tę można było wytłumaczyć następująco: albo niewłaściwa jest sama metoda badania, albo rozum jest zasadniczo niezdolny z powodu swojej niedoskonałości i ułomności do odkrycia prawdy (przekonanie wypowiedane najczęściej przez myślicieli konserwatywnych), albo też porządek natury jest zasadniczo odmienny od porządku rozumu, porządku moralności, etyki oraz polityki i nie można go powielić w żadnych rzekomo zgodnych z naturą instytucjach. Oświecenie w końcowej fazie coraz bardziej skłaniało się ku trzeciej możliwości, która swój najpełniejszy wyraz uzyskała w filozofii krytycznej Kanta.

Podanie w wątpliwość religijnych iluzji i przekłamań, niezgodnych z doświadczeniem przesądów i zabobonów oraz tradycyjnej metafizyki (cel krytyki filozoficznej Bacona, Holbacha, Helwecjusza czy de Tracýego) nie zakończyło się automatycznym przekształceniem rzeczywistości. Praktyka postawiła przed tego typu teorią trudny do wyjaśnienia w ramach zakładanych przez nią tez fakt historyczny: ludzie nadal woleli uporczywie trwać w błędzie, niżli podążyć za wydawałoby się oczywistym światłem rozumu. Przekonania zdyskredytowane jako fałszywe, niezgodne z rzeczywistością oraz rozumem urojenia nie zniknęły nawet wtedy, gdy – powołując się na naukę czy też naturę – zdemaskowano je i skrytykowano jako nieracjonalne. Próby wyjaśnienia takiego stanu rzeczy były naiwnie psychologizujące i trudne do przyjęcia. W eksplanansie najczęściej pojawiała się wizja „gabinetowego” spisku despotów, możnych, arystokracji i duchowieństwa, których celem było rozmyślne utrzymanie ludzi w niewoli przesądów. Złożony problem zależności władzy politycznej i symbolicznej od panujących form świadomości społecznej i społecznej akceptacji (legitymizacji) określonych form wiedzy zaczął być zauważany, jednak w pismach teoretyków przybrał psychologicznie uzasadnianą postać zмовы władców i kleru, utrzymujących się przy władzy dzięki oszustwu oraz stosowaniu brutalnej siły. Twierdzenia te miały niewielką moc wyjaśniającą. Przy bliższym wejrzeniu taka kon-





cepcja ideologii rozumiana jako instrument panowania nie dawała się utrzymać<sup>46</sup>.

Przekonanie, że wystarczy wyedukować ludzi, żeby racjonalnie przekształcić ustrój, oraz że ludzki umysł, rozpatrywany jako jedność aktów poznawczych, afektywnych i wolicjonalnych, daje się zredukować do sumy wpływów rozmaitych przygodnych warunków społecznych, również prowadziło do aporii. Jeśli ludzką istotę rozpatrujemy jako przedmiot, którego posunięcia i ruchy są całkowicie zdeterminowane i dają się, podobnie jak w przypadku obiektów świata fizycznego, wytłumaczyć wpływem okoliczności zewnętrznych i które zmienić można dopiero dzięki przemyślanej instytucjonalnej ingerencji pedagogicznej, to popada się tym samym w oczywistą sprzeczność. Jak bowiem wytłumaczyć fakt istnienia wyzwolonych od przesądów i uprzedzeń filozofów-wychowawców, ludzi odrzucających dominujące w danej epoce historycznej idee i przekonania? Ten sam zarzut wysunął później Marks w *Tezach o Feuerbachu*: kto miałby wychowywać wychowawców<sup>47</sup>? Teoria „fałszywej świadomości” jako spisku możnych i chytrych władców nie jest w stanie zdać sprawy z samego faktu istnienia ludzi, którzy formy owej „fałszywej świadomości” zdemaskowali jako przewrotną grę władzy i elit rządzących.

## 2. Wpływ idealizmu niemieckiego: Kant, Fichte, Hegel

Spostrzeżenia przedstawicieli francuskiego oświecenia po raz pierwszy zwróciły uwagę na związek łączący ustrój polityczny z systemem uzasadniającej go i legitymizującej sfery przekonaniowej i światopoglądowej. Teorie „fałszywej świadomości” w wydaniu oświeceniowym znalazły się jednak w filozoficznym i metodologicznym impasie, spowodowanym immanentnymi sprzecznościami teoretycznymi. Do-

<sup>46</sup> Jak pisał Larrain: „Teoria ta mogła wyjaśnić ludzką niedolę istnieniem religii, lecz samą religię pojmowała wyłącznie jako sprytnie łągarstwo. [...] była to bardziej teoria kłamstwa niż teoria fałszywej świadomości.” w: J. Larrain, *The Concept of Ideology*, Univeristy of Georgia Press, Athens 1979, s. 33.

<sup>47</sup> K. Marks, F. Engels, *Dzieła* [dalej: MĖD], t. 3, s. 7. Por. również: T. Eagleton, *Ideology*, s. 65.



minacja psychologizującego indywidualizmu w rodzących się dopiero naukach społecznych<sup>48</sup>, posługiwanie się klasyczną teorią prawdy w odniesieniu do sporów światopoglądowych (klasyfikowanie poglądów, wyobrażeń społecznych i przekonań politycznych jako prawdziwych bądź fałszywych wprost) oraz brak spójnej teorii, na gruncie której można by było pogodzić bądź wyjaśnić empirycznie stwierdzalny relatywizm historyczno-kulturowy z założeniem o uniwersalności ludzkiego rozumu – wszystkie te antynomie prowadziły rozważania na temat fałszywej świadomości w ślepią uliczkę.

Z impasu tego teorię ideologii wyzwolił idealizm. Dojrzała postać klasycznej teorii ideologii zaproponowana przez Marksa została ukształtowana w duchu dominującej na niemieckich uczelniach filozofii heglowskiej i poheglowskiej. W opracowaniach poświęconych marksizmowi często spotyka się sformułowanie, że za trzy główne źródła doktryny należy uznać filozofię Hegla, francuską myśl socjalistyczną oraz brytyjską ekonomię polityczną<sup>49</sup>. Dla teorii ideologii niewątpliwie najistotniejsze wydaje się właśnie dziedzictwo heglowskie. Jej zasoby pojęciowe oraz poruszany przez nią stały zakres problemów i charakterystyczne wątki myślowe stały się inspiracją dla przyszłej filozofii Marksa, w tym i teorii ideologii.

Poniższa krótka prezentacja filozofii niemieckiego idealizmu Kanta, Fichtego i Hegla jest siłą rzeczy szczątkowa i syntetyczna<sup>50</sup>. Ma służyć wyłącznie unaocznieniu, w jakim stopniu oraz w jakich punktach węzłowych teoria ideologii rozwijana w filozofii marksistowskiej była ideowo zadłużona w filozofii idealistycznej. Można, nie popadając w przesadę, założyć, że klasyczna marksowska teoria ideologii mogła powstać tylko dzięki filozofii idealistycznej, choć zarazem

48 Psychologizm ten można scharakteryzować jako przekonanie, „iż wszelkie zjawiska, w tym prawidłowości, polegające na przysługiwaniu strukturom społecznym określonych własności lub relacji [...] są wyjaśniane przez odwołanie się do własności lub relacji przysługujących jednostkom ludzkim [...]”, za: J. Kmita, *Szkice z teorii poznania naukowego*, PWN, Warszawa 1976, s. 140.

49 Por. np. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1, s. 16.

50 Pominęte są m.in. wszystkie niuanse dotyczące ewolucji poglądów Hegla, który kluczowe dla swojej filozofii pojęcie ducha rozumiał w *Encyklopedii nauk filozoficznych* inaczej niż we wcześniej napisanej *Fenomenologii ducha*, por. na przykład M. Żelazny, *Hegłowska filozofia ducha*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2001, s. 86.



w wielu punktach modyfikowała, dystansowała się od niej bądź z nią zrywała. Najistotniejszym z punktu widzenia autora niniejszej pracy wkładem Kanta do teorii ideologii było zwrócenie uwagi na istnienie podmiotowych – choć nie czysto subiektywnych – uwarunkowań ludzkiej wiedzy oraz na powiązanie zagadnień teoriopoznawczych z praktycznymi. Poniższa krótka charakterystyka istoty przełomu epistemologicznego nawiązuje w głównej mierze do ustaleń terminologicznych Marka Siemka.

### a. Teoria ideologii w kontekście kantowskiego transcendentalizmu

Siemek proponuje nazywać przedkantowską teoretyczną płaszczyznę refleksji o wiedzy mianem epistemicznej<sup>51</sup>, a pokantowską – epistemologicznej. W tradycji przedkantowskiej ontyczna płaszczyzna Bytu oraz płaszczyzna Wiedzy były rygorystycznie rozgraniczone i niezależne od siebie. Relacja między Wiedzą i Bytem była jednak, mimo sztywnego rozgraniczenia, nieproblematyczna w tym sensie, w jakim nieproblematyczna była fundamentalna relacja podmiot–przedmiot w obrębie pola epistemicznego: istnienie dwóch członów tej relacji, poznającego i poznawanego, była zakładana z góry i niekwestionowana.

Istota transcendentalizmu polega na zastąpieniu rozważań prowadzonych w paradygmacie przedkantowskim tematyką „epistemologiczną”, tj. refleksją dotyczącą warunków istnienia samego pola epistemicznego. Przedmiotem refleksji transcendentalnej jest „nie tyle wiedza sama (jak w tradycyjnej teorii poznania), co warunki możliwości wszelkiej wiedzy jako podmiotowej-wiedzy-o-przedmiocie”<sup>52</sup>. Zadaniem filozofii przestaje być badanie źródeł naszej wiedzy i dociekanie, w jakim stopniu nasze sądy o świecie są względem niego adekwatne, lecz namysł nad apriorycznymi warunkami samego procesu wytwarzania wiedzy, krytyczne zbadanie umożliwiających doświadczenia fundamentalnych kategorii intelektu, które pozwalają

<sup>51</sup> Por. M. Siemek, *Materializm historyczny jako filozofia marksizmu*, w: idem, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, PWN, Warszawa 1982, s. 61 i dalej.

<sup>52</sup> Ibidem, s. 69.



w ramach nauk szczegółowych dopiero konstruować hipotezy i problemy badawcze. Jak pisze Siemek, tradycyjna teoria poznania

była teorią tego, co ‘widać’ na epistemicznym poziomie teorii; Kantowski transcendentalizm jest próbą teorii samego tego ‘widzenia’ – a więc teorii tego, czym jest cały ten poziom jako taki<sup>53</sup>.

Przyjęło się rozpatrywać filozofię krytyczną jako filozoficzną próbę odpowiedzi na pytanie czy istnieją sądy syntetyczne *a priori* oraz jak i czy w ogóle możliwa jest czysta matematyka i czyste przyrodoznawstwo<sup>54</sup>. Filozofia Kanta rekonstruowała warunki możliwości przyrodoznawstwa i próbowała wyjaśnić sukces predykcyjny z matematyzowanej fizyki. Kantowski transcendentalizm w wymowie ogólnej zakładał jednak całkowitą zmianę w pojmowaniu dotychczasowej problematyki teoriopoznawczej. Dotychczasowe oczywistości, takie jak założenie o realnym istnieniu przedmiotu doświadczenia obdarzonego prostymi jakościami, do którego właściwości mamy w badaniu bezpośredni dostęp, przekonanie, że nauka odkrywa istniejące realnie w przyrodzie jedno-jednoznaczne związki przyczynowe itp., uważane za niekontrowersyjne i przyjmowane bezkrytycznie w praktyce naukowej, zostały podważone. Dotychczasowe teorie poznania nie były w stanie zapytać o to, na jakiej podstawie wysuwają swe roszczenia do poznania rzeczywistości. Filozofia przedkantowska nie zatrzymywała się nad problemem zasadności własnego modelu teoriopoznawczego, zakładając z góry, że opisuje on rzeczywistość w n e u t r a l n y, b e z z a ł o ż e n i o w y i j e d y n y m o ż l i w y sposób. Przedkantowska teoria poznania nie była w stanie zadać pytania o w i e d z ę s a m ą. Bezwiednie i bezrefleksyjnie przechodziła do opisu istnienia przedmiotów i relacji między nimi, czyli posługiwała się opisem ontycznym, opisem struktur faktyczności, tego, co istnieje, nie była w stanie natomiast podjąć refleksji epistemologicznej, opisu ontologicznego (mówiąc językiem fenomenologii transcendentalnej), dotyczącego możliwości istnienia przedmiotów w ogóle i ich wzajemnego powią-

<sup>53</sup> Ibidem, s. 70.

<sup>54</sup> Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2001, s. 64–65.



zania w logicznym uniwersum dyskursu. Transcendentalizm stawiał pytanie o samą możliwość istnienia faktów i stanów rzeczy, był pytaniem dotyczącym pytania o Byt.

Założenie o równoległości i jednopłaszczyznowości rozważań ontycznych i epistemicznych (refleksja epistemiczna zakłada *implicitę* istnienia i poznawalność określonej dziedziny ontycznej) nie wykluczała istnienia zasadniczych rozbieżności między dwoma najważniejszymi stanowiskami w klasycznej teorii poznania zwyczajowo referowanymi w każdym wprowadzeniu do filozofii, a mianowicie racjonalizmem i empiryzmem. Racjonalizm wywodzi wiedzę z rozumu, który zarazem służy jako instancja weryfikująca jej prawdziwość i rzetelność. Za wiedzę o postaci najdoskonalszej siłą rzeczy uchodziły prawa czystej matematyki. Empiryzm wywodził wiedzę z danych zmysłowych, stanowiących jedyne wiarygodne źródło oraz probierz wiedzy, a dane empiryczne wywodził z pobudzeń systemu nerwowego. Z punktu widzenia epistemologii w tego słowa znaczeniu, jakie mu nadaje Siemek w swojej interpretacji Kanta, różnica między tymi dwoma stanowiskami klasycznej teorii poznania była marginalna, nieistotna i zależna od bardziej podstawowych, mocnych założeń teoriopoznawczych, charakteryzujących zarówno tradycyjnie pojęty racjonalizm, jak i empiryzm: mianowicie *e s e n c j a l i z m u* oraz *r e p r e z e n t a c j o n i z m u*. *E s e n c j a l i z m* można scharakteryzować jako pogląd, że własności przedmiotu, czyli dystrybutywny zbiór cech składających się na jego istotę, są dane raz na zawsze i niezależne od kontekstu historycznego, natomiast *r e p r e z e n t a c j o n i z m* z kolei jako pogląd, że realne własności obiektów badanych dają się trafnie czy też adekwatnie zrekonstruować w dyskursie filozoficznym lub naukowym. Opis naukowy lub filozoficzny danego wycinka rzeczywistości może pretendować do miana właściwego *o d w z o r o w a n i a* rzeczywistości wtedy i tylko wtedy, kiedy jest w stanie uchwycić wewnętrzną naturę (atrybuty) danego obiektu. Kwestia tego, czy to rozum czy też doświadczenie jest w stanie dostarczyć wiedzy prawdziwej i „wydobyć” prawdę przedmiotu, procesu, wydarzenia, stanu rzeczy itp., może być rozstrzygana różnie, stąd rozbieżność między stanowiskiem racjonalistycznym a empirystycznym. Wspólne jest natomiast podzielane przez oba te stanowiska przekonanie, że właściwe



poznanie jest w stanie nazwać rzeczywiste, ontyczne, realnie istniejące własności obiektów<sup>55</sup> oraz że nauka i filozofia jako jedyne możliwością takiego opisu dysponują, jeśli tylko stosują właściwą metodę.

Wątpliwości dotyczące pozornej bezzalożeniowości i neutralności poznania naukowego narodziły się wraz z próbą rozwiązania problemów teoriopoznawczych, które nie dawały się wyjaśnić na gruncie epistemicznej płaszczyzny rozważań. Jednym z takich problemów było zagadnienie związku przyczynowego i jego uprawomocnienia. David Hume nie był może pierwszym, który zauważył paradoks naszej wiedzy i niepewny status jej prawdziwościowych roszczeń, jako pierwszy jednak wyciągnął tak radykalne konsekwencje. Tok rozumowania był następujący: jeśli na prawdziwej nauce, zgodnie z treścią jej własnego pojęcia, spoczywa obowiązek formułowania takich prawidłowości, które zachodzą na mocy czystej konieczności przy danych warunkach początkowych, to kryterium tak pojętej nauki spełnia wyłącznie czysta matematyka oraz klasyczna logika, zajmująca się badaniem niezawodnych tautologicznych schematów rozumowań. Wiedza taka jest poznawczo jałowa w tym sensie, że rozwija jedynie analitycznie treść pojęć, które uprzednio zostały założone: wynika z właściwości języka, którym się posługujemy i w rezultacie w niczym nie poszerza naszej znajomości świata. Z kolei w korpusie istniejących nauk empirycznych nie można znaleźć żadnego takiego prawa, które wynikałoby na mocy konieczności z danych empirycznych. Indukcja enumeracyjna nie jest w stanie uprawomocnić prawa nauki. Rejestruje szereg faktów i stanów rzeczy następujących po sobie na osi czasu zjawisk, lecz podmiot łączy je w prawa przyczynowe na mocy psychologicznej wygody, a nie dlatego, że zidentyfikowano rzeczywisty, obiektywnie istniejący związek przyczynowy. Poza psychologicznym prawem asocjacji nie można podać żadnej wyższej racji ostatecznej, zgodnie z którą jedno zjawisko, które przy bliższym wejrzeniu zawsze jest absolutnie i radykalnie odseparowane od zjawisk poprzedzających go i następujących po nim, miałyby koniecznie wynikać z drugiego.

---

<sup>55</sup> Obiektów matematycznych (idealnych) bądź przedmiotów i procesów badanych przez przyrodoznawstwo.



Kant uznał problem prawomocności związku przyczynowego za kluczowy dla filozofii. Krytyka idei przyczynowości dokonana przez Hume'a była odkryciem źródłowej niewystarczalności czy też niesamoistności wiedzy, jej zależności od apriorycznych założeń, samorzutnie narzucanych zjawiskom przez ludzki umysł. Kantowska *Krytyka czystego rozumu* jest w tym sensie kontynuacją rozważań Hume'owskich: refleksją nad warunkami samego zjawiania się przedmiotów oraz nad procesem syntetyzowania fenomenów w większe, powiązane ze sobą sensowne całości.

Dotychczasowa teoria poznania, kładąc nacisk na „poleganie na świadectwie zmysłów i doświadczenia”, zakładała absolutną prawdziwość i wystarczalność modelu podmiotowo-przedmiotowego: przedmiot pokrywał się w doktrynie sensualistycznej całkowicie z percypowanymi przez podmiot jakościami, a istota tych powiązań była wypowiedzana pod postacią matematyzowanych praw przyrodoznawstwa. Dzięki tej procedurze możliwe staje się uogólnienie klasyfikowanych zjawisk, połączonych wzajemnie relacjami mechanicznej przyczynowości w wymykające się relatywizacji historycznej prawa nauki. Kant sprobował tę relację, podważył jej oczywistość i „niewinność”: podmiot współkonstruuje rzeczywistość, odnosząc się intencjonalnie do jawiącej mu się sfery zjawiskowej. Przedmioty oglądu dane mu są jednak tylko i wyłącznie jako fenomeny właśnie, pewne „wyglądy” rzeczy, a nie jako rzeczy same w sobie. Sfera „przedmiotowości”, której poznanie zakończyłoby się zdobyciem wiedzy absolutnej, takiej, która wypowiedałaby właściwą, ukrytą, wewnętrzną naturę przedmiotów, pozostaje dla podmiotu sferą nieprzeniknioną poznawczo: człowiek ma do czynienia z przedstawieniami rzeczy, danymi pod postacią fenomenu zmysłu wewnętrznego. Źródłem przedstawień tejże percypowanej rzeczy jest przedmiot oglądu zmysłu zewnętrznego, który „stymuluje z zewnątrz procesu poznawczego przejawianie się fenomenów”<sup>56</sup>. Ludzki intelekt ma do czynienia jedynie z p r z e d s t a w i e n i a m i rzeczy. Tylko intelekt intuitywny, który znamionowałby istotę doskonałą – Boga, byłby w stanie przeniknąć świat noumenów, sferę przedmiotów zmysłu zewnętrznego, gdyż miałby do nich dostęp niezapośredniczony przez dyskursywne

<sup>56</sup> M. Żelazny, *Hegłowska filozofia ducha*, s. 23.



kategorii intelektu; poznanie takie nie jest jednak dostępne skończonemu intelektowi człowieka. Tym sposobem Kant zdyskwalifikował poznawcze roszczenia esencjalistycznych teorii poznania. Nauka nie opisuje istotowych własności „gotowych” obiektów<sup>57</sup>. Człowiek porządkuje rzeczywistość, posługując się syntetyzującymi percypowanymi fenomenami kategoriami; poznanie jest zależne od niewywiedlnych z doświadczenia apriorycznych form zmysłowości i syntetyzujących kompleksy wrażeniowe kategorii intelektu<sup>58</sup>. Co za tym idzie, zgodnie ze słynną sentencją Kanta „intelekt nie czerpie swych *a priori* praw z przyrody, lecz je przyrodzie dyktuje”<sup>59</sup> i to właśnie stanowi przyczynę sukcesu nowożytnego przyrodoznawstwa.

Wpływ Kanta na późniejszą teorię ideologii sprowadza się do zarysowania nowej płaszczyzny badań, przejścia od relacji epistemicznej do relacji epistemologicznej. Dotychczasowe rozważania dotyczące „falszywej świadomości” definiowały ją jako korygowalne skrzywienie poznawcze, które wynika z „zanieczyszczenia” umysłu przez idole (Bacon), przesady (Helwecjusz, Holbach), nieracjonalne uprzedzenia itd. źródłowej o b e c n o ś c i tego, co faktycznie istnieje, czyli przedmiotów uobecniających się zmysłowo, podporządkowanych uniwersalnym prawom. Falszywa świadomość powstaje, kiedy odbiegamy od przyrodzonego światła rozumu (wersja racjonalistyczna) bądź ukrytego porządku odkrywanego pod powierzchnią percypowanych zjawisk (wersja empiryczna), kiedy odbiegamy od porządku natury uobecniającego się w empirycznym badaniu. W tym sensie w refleksji przedkantowskiej problem „ideologiczny” pojawia się wtedy, kiedy wiedza nie reprezentuje właściwie jakości przedmiotu istniejącego niezależnie od świadomości podmiotu, kiedy nie koresponduje z rzeczywistością istniejącą niezależnie od umysłu badacza. Kant zaproponował takie ujęcie problemów filozoficznych, które pozwoliło zadać

57 Por. „[...] fenomeny są właściwie jedynie zjawiskami rzeczy, nie zaś ich prawzoramii oraz nie wyrażają żadnych wewnętrznych i bezwzględnych właściwości przedmiotów”, w: I. Kant, *O formie i zasadach świata*, tłum. A. Banaszekiewicz, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 26.

58 Dla Kanta, jak wiadomo, przyczynowość była aprioryczną zasadą syntezy danych naocznościowych, przysługującą podmiotowi poznającemu na mocy konieczności, nie prawem psychologii empirycznej.

59 I. Kant, *Prolegomena*, tłum. B. Bornstein, PWN, Warszawa 1993, s. 107.





pytanie o źródła zjawisk ideologicznych. Nowa płaszczyzna teoretyczna: umożliwia namysł nad *świadością ideologiczną* jako formą w *iedz*y (systemem przekonań) i nad strukturalnymi warunkami jej powstania. Transcendentalizm kwestionuje przekonanie, że jesteśmy w stanie w bezzałożeniowym opisie naukowym lub filozoficznym, wolnym od pozaempirycznych wtrętów uchwycić istotowe własności przedmiotów i zjawisk. W przypadku oświeceniowych wstępnych prób stworzenia teorii ideologii, czyli mniej lub bardziej usystematyzowanych usiłowań skonstruowania szeregu prawidłowości i zależności opisujących źródła i funkcję „fałszywych przesądów”, przekonanie o tym, że tradycyjnym przesądom przeczy zdrowy rozsądek, rozum lub porządek natury, okazało się niewystarczające i niezadowalające. Kant, odkrywając epistemologiczną płaszczyznę rozważań, zastępuje namysł nad samymi przedmiotami badaniem formalnej *możliwości* wszelkiego doświadczenia. Pytanie o ideologię zostanie przeniesione na płaszczyznę transcendentálną, sposób, w jaki porządkowane są treści wytworów poznania; wysiłek badawczy zostaje przekierowany z doraźnej publicystyki z pogranicza polityki i filozofii na rekonstrukcję reguł czy też prawidłowości współkonstituujących „ideologicznie” zabarwiony obraz rzeczywistości. Pytanie o ideologię to modyfikacja pytania kantowskiego: na jakiej zasadzie powstają fałszywe przekonania? Dlaczego ujmujemy je i definiujemy jako fałszywe? Jakie jest źródło (źródła) tych przekonań? Dlaczego, opisując rzeczywistość, posługujemy się taką, a nie inną siatką pojęciową? Dlaczego zadajemy rzeczywistości takie, a nie inne pytania? Zaslugą Kanta jest wyeliminowanie z rozważań nad ideologią bezpośredniego odniesienia do porządku naturalnego, psychologicznych postaw czy też świadectwa empirycznego jako *experimentum crucis*, rozstrzygającego w sposób apodyktyczny o fałszywości bądź prawdziwości przekonań.

## b. Rehabilitacja pojęcia praktyki w filozofii Kanta i Fichtego

Filozofia krytyczna Kanta była wyrazem przekonania o antropologicznej skończoności człowieka, ograniczoności ludzkich władz poznawczych, przystaniem na to, że człowiek nigdy nie będzie w stanie zobaczyć świata takim, jaki jest „sam w sobie”. Kant zarazem doszedł



do wniosku, że najwyższa dostępna człowiekowi forma poznania została właściwie już realizowana, a stanowi ją ideał nowożytnej fizyki w wydaniu Newtonowskim, który za właściwą i jedyną poprawną artykulację powiązań między zjawiskami uznał prawa zmatematyzowanego przyrodoznawstwa, tj. wyrażające ilościowe relacje między zjawiskami.

Kant odróżniał intelekt (*Verstand*) od rozumu (*Vernunft*) w użyciu spekulatywnym, który zadaje pytanie o niedostępną nam sferę przedmiotów samych w sobie. Obiektem zainteresowania rozumu w drugim znaczeniu są *noumeny*, których czysty intelekt nie jest w stanie badać. Przeniesienie pytań właściwych dla rozumu spekulatywnego na dziedzinę, o której prawomocnie może orzekać tylko intelekt (syntetyzujący zjawiska do formy pojęciowej) rodzi szereg antynomii i paralogii. Rozum w użyciu spekulatywnym domaga się bowiem odpowiedzi na pytania o ostateczne przedmioty poznania. Kant nie uważał jednak, wbrew ogólnej tendencji dziejowej, widocznej zwłaszcza u otwarcie przyznających się do ateizmu pisarzy i filozofów francuskich, by pytania tradycyjnej metafizyki i religii były nieistotne czy niepotrzebne. Przeciwnie, był zdania, że idee „czysto spekulatywne”, dotyczące duszy, natury i Boga są dla człowieka sprawami wagi podstawowej, a w samym procesie poznania są niezbywalne, choć pełnią jedynie funkcje regulatywne (wyznaczają ogólny kurs poznawczej odysei rozumu). Rozum w użyciu praktycznym, determinujący ludzką wolę, był w tym sensie pokrewny rozumowi spekulatywnemu, że podobnie jak on wybiegał poza obszar możliwego doświadczenia (wartości i imperatywy moralne Kant uznał za fenomeny czysto rozumowe, nieuchwytnie naocznościowo).

Konsekwencje transcendentalizmu kantowskiego w tym punkcie sięgają dalej. Kant przyznał „prymat rozumowi praktycznemu”, co należy rozumieć jako rozwinięcie i uszczegółowienie stanowiska mówiącego o ograniczoności i zależności nauki od logicznie wcześniejszych świadomościowych warunków początkowych, umożliwiających poznanie naukowe (czyli od czystych idei rozumu w użyciu spekulatywnym oraz praktycznym). Nowożytna nauka jest niesamoistna i źródłowo zadłużona w rozumie praktycznym, który wszelką praktykę naukową i wiedzotwórczą dopiero u p r a w o m a c n i a i n a d a j e j e n s :



pole epistemiczne korzysta z szeregu pozaepistemicznych warunków i przesłanek wszelkiej *episteme*. Zespół tych warunków to, mówiąc najogólniej, sfera działania jako znaczącego członu relacji z poznaniem. Tutaj wszelka rzecz sama w sobie oznacza przede wszystkim porządek wolności i wartości moralnej. *Krytykę czystego rozumu* uzupełnia – i wyjaśnia – *Krytyka praktycznego rozumu*. Świat poznania – jako obszar czysto relacyjnej kombinatoryki formy i reguł, racjonalizujących gołą faktyczność tego, co dane – jest w swej całościowej naturze fundamentalnie obojętny wobec wartości istotnych i celów substancjalnych; jest światem praw i stosunków, a nie racji i sensów. Sensy i racje, cele i wartości są poza tym światem – ale i przed nim. One też stanowią swoiste *a priori* całego świata wszelkiego doświadczenia; ale nie jest to już *a priori* poznawcze, lecz praktyczne *a priori* działanie, które poprzedza i warunkuje wszelką, także najbardziej aprioryczną teorię<sup>60</sup>.

Kant sygnalizował „fundamentalną nieabsolutność ontologiczną wiedzy jako takiej, zawsze wtórnej wobec prawdziwie sensotwórczych i wartościotwórczych działań”<sup>61</sup>. Źródło aktywności poznawczej człowieka wypływa z praktycznego zainteresowania rzeczą z y w i s t o ś c i ą. Kantowska koncepcja dotycząca stosunku między sferą poznawczą (rozumem teoretycznym) i praktyczną (rozumem praktycznym) po raz pierwszy nobilitowała praktyczną racjonalność, która była źródłem rozumności jako takiej. Kant ściśle jeszcze rozróżnił dwie postacie racjonalności (*Verstand* i *Vernunft*), ale „już nie samo poznanie, lecz co najmniej stosunek między poznaniem a praktyczno-moralnym działaniem staje się tu po raz pierwszy głównym przedmiotem filozoficznej refleksji”<sup>62</sup>.

Fichte zradycalizował w tym punkcie Kanta. Podział na rozum teoretyczny (sfera poznawczo-kognitywna) i rozum praktyczny (sfera wartościotwórcza, wolicjonalna)<sup>63</sup> jest nie do utrzymania. Jedność odseparowanych od siebie władz ludzkiego umysłu zostaje wyrażona u Fichtego przez pojęcie aktu pierwotnego (*Tathandlung*), czyli

<sup>60</sup> M. Siemek, *Materializm historyczny jako filozofia marksizmu*, s. 74–75.

<sup>61</sup> Ibidem, s. 75.

<sup>62</sup> M. Siemek, *Hegel a filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 20.

<sup>63</sup> „Chcenie i wyobraźnia pozostają w stałym, koniecznym wzajemnym oddziaływaniu i żadne z nich nie jest możliwe, gdyby nie było równocześnie drugiego”, J. G. Fichte, *Sämtliche Werke*, t. 3, s. 21–22, cytata za: M. Żelazny, op. cit., s. 29.

jedności aktu, samej czynności (*Handlung*) oraz jej rezultatu, czynu (*Tat*). Przez ów pierwotny czyn należałoby rozumieć podstawowy dla rozwijanej przez Fichtego nauki (Teorii Wiedzy) akt samokonstytuowania się transcendentalnej podmiotowości, która ustanawia siebie (Ja) i świat dany w oglądzie zewnętrznym (w terminologii Fichtego: nie-Ja): czyn jest jednością oglądu, wyobraźni, myślenia i sfery „chcenia”<sup>64</sup>. Dla Fichtego poznanie i działanie są jedną składającą się na ludzką rzeczywistość, a praktyczne odniesienie do rzeczywistości staje się równocześnie zagadnieniem epistemologicznym i podstawową zasadą filozofii. Dla Kanta istniał jeszcze składnik świata zewnętrznego, którego w procesie poznawczym podmiot transcendentalny nie jest w stanie zamienić w przedstawienie i który był niezależny od ludzkiej świadomości: *noumen*, źródło wrażeń zmysłowych. Fichte odrzucił *noumen* jako relikwyt dogmatyzmu. Przedstawiane rzeczy nie są kopiami fragmentów rzeczywistości istniejącej poza polem świadomości; co więcej, fenomeny nie mają swego źródła w sferze przedmiotów samych w sobie. Podmiot poznawczy nigdy nie mierzy się z czystą zewnętrżnością czy empirią, niezapośredniczoną przez ogólność świadomościowej formy pojęcia, „świadomość rzeczy poza nami bezwarunkowo niczym więcej nie jest jak tylko wytworem własnej naszej zdolności wyobraźeniowej i [...] o rzeczy nie wiemy nic więcej prócz tego, co o niej właśnie wiemy”<sup>65</sup>. Zawsze mamy do czynienia z taką postacią wiedzy, którą rozum był w stanie kategoriałnie preformować, a przedmioty oglądu istnieją wyłącznie jako stany świadomości podmiotu. Co istotne, jaźń odnosi się refleksyjnie do rzeczywistości własnych przedstawień wewnętrznych przede wszystkim jako p o d m i o t m o r a l n y. Tym samym rzeczywistość przestaje być sferą czystego oglądu, a staje się sferą praktyczną, sferą realizowania wartości i powinności (rozumianych przez Fichtego za Kantem jako naj-

64 „Ustanowienie Ja przez siebie samo jest więc jego czystą aktywnością. Ja s a m o siebie ustanawia [...] na mocy tego li tylko ustanawiania siebie przez siebie samo. Jak też odwrotnie: Ja j e s t , i u s t a n a w i a swój byt, na mocy samego swego li tylko bycia. Jest ono jednocześnie tym, co działa, i wytworem działania; tym, co aktywne, oraz tym, co poprzez tę aktywność wytwarzane”, w: J. G. Fichte, *Teoria wiedzy*, tłum. M. Siemek, PWN, Warszawa 1996, s. 89. Por. M. Siemek, *Hegel a filozofia*, s. 20.

65 J. G. Fichte, *Powołanie człowieka*, s. 64–65.



wyższe wcielenia rozumności), stwarzających przedmioty oglądu jako przedmioty działania; działanie jest wytwarzaniem świata pojmowanego jako pole aktualizacji wartości. Dla Fichtego nie bierne doświadczanie rzeczywistości, lecz praktyka (obejmująca sobą również rozum teoretyczny) staje się „centralną kategorią filozofii”<sup>66</sup> i nie ma takiego elementu rzeczywistości, w którym nie uwidaczniała się aktywność Ja jako jedności rozumu poznającego i działającego. Jak pisał Fichte:

nie ma dla mnie w ogóle żadnego wyłącznie czystego bytu, który nie obchodziłby mnie i który oglądałbym jedynie dla oglądania. Tylko poprzez swój stosunek do mnie istnieje to, co w ogóle dla mnie istnieje. Ale zawsze możliwy jest tylko jeden stosunek, wszystkie inne stosunki są zaś mu tylko podporządkowane: powołanie moje do postępowania moralnego. Mój świat to przedmiot i zakres moich obowiązków i nic innego. Inny świat albo inne własności mego świata nie istnieją dla mnie<sup>67</sup>.

Dla teorii ideologii oznacza to odrzucenie teorii złudzeń poznawczych, których ideologiczność można było oszacować, badając stopień ich adekwacji z preegzystującą podmiot poznawczy rzeczywistością przedmiotową. Skonfrontowanie sfery przedmiotów samych w sobie z przedstawieniami zmysłu wewnętrznego właściwie już u Kanta było niemożliwe. U Fichtego byt dany w przedstawieniu zmysłu wewnętrznego (aktach świadomości) pokrywa się już całkowicie z bytem istniejącym: idealizm transcendentálny Fichtego utożsamia byt z tym, co postrzegane (*esse z percipi*). Próba uzyskania odpowiedzi na pytanie o to, w jaki sposób nasze teorie korespondują z rzeczywistością, jest pytaniem o tyle źle postawionym, o ile żadnej rzeczywistości pozaświadomościowej, zewnętrznej i uprzednio nie preformowanej nie można tym teoriom przeciwstawić; zawsze konfrontujemy jeden obraz rzeczywistości z drugim. Jej poznanie jest odkrywaniem pierwotnego Czynu Ja: rozpoznawaniem przez Ja w ł a s n e j a k t y w n o ś c i w eksterioryzowanych przedstawieniach czystej świadomości, które z kolei są przede wszystkim wartościotwórczą (czy też szerzej:

---

<sup>66</sup> Ibidem.

<sup>67</sup> Ibidem, s. 78.



teleologiczną) projekcją<sup>68</sup>. Sfera wartości (pożądanych przez podmiot przedstawięń woli, które staramy się urzeczywistnić) jest nierozdzielna od przedstawięń zmysłu wewnętrznego i „stanowi pierwsze ogniwo w łańcuchu skutków [...] To wola przełamuje się w czyn materialny i czyn ten należy do świata zmysłowego i skutecznia w nim to, co skutecznić może”<sup>69</sup>. Rozumowi praktycznemu zostaje przyznany już nie tyle równorzędny status, ile raczej absolutny prymat nad rozumem teoretycznym, czysto poznawczym; odseparowanie zresztą tych dwóch władz jest zdaniem Fichtego dokonywane wtórnie.

Istotnym *novum* w filozofii Fichtego było rozszerzenie analizy świadomości o badanie stosunku różnych jaźni (absolutnie wolnych twórczych podmiotów), odnoszących się do siebie nawzajem.

W filozofii Fichtego ciężar czynu, który tworzy świat, nie spoczywa na jednej skończonej istocie. Istot takich jest więcej – wspólnie tworzą one ów świat i wspólnie go doświadczają w sferze nie-Ja, gdzie sam ten przedmiot empiryczny może być obserwowany, a właściwie współtworzany, przez wiele różnych podmiotów. [...] Właściwym wytwórcą i nosicielem treści składających się na świat byłoby więc jedno wielkie Ja, gigantyczny rozum, którego składniki stanowiłyby poszczególne Ja jednostkowe<sup>70</sup>.

Fichte rozwinął w swojej teorii wiedzy tezę o teleologicznym charakterze ludzkiej rzeczywistości. Wyszedł poza świadomościowy „indywidualizm” filozofii Kantowskiej, wprowadzając po raz pierwszy spersonifikowaną figurę gatunkowej istoty człowieka – ducha czy

68 Filozofia Fichtego nie dąży do restytuowania przedkrytycznej formy idealizmu negującego sferę przedmiotową i redukującego rzeczywistość do niczym nieskrępowanej gry swobodnych przedstawień monadycznej jednostki. Przeciwnie, tak pojęty idealizm (a właściwie solipsyzm) Fichte również uważa za objaw myślenia tradycyjnie dogmatycznego (por. J. G. Fichte, *Teoria wiedzy*, s. 164). Realność świata dla Fichtego jest niepodważalna: tym, co ulega zniesieniu w jego filozofii, jest sam podział na radykalnie odseparowany podmiot (świadomość, sferę idealną) oraz przedmiot (świat jawiący się świadomości). Rzeczywistość i świadomość są dwoma członami stosunku praktycznego.

69 J. G. Fichte, *Powołanie człowieka*, tłum. A. Zieleńczyk, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1996, s. 92.

70 M. Żelazny, *Hegłowska filozofia ducha*, s. 31–32.



też rozumności, jako rezultatu współdziałania (współmyślenia) wielu ludzkich jaźni.

### c. Hegel – historia, duch i wiedza absolutna

Przekonanie o źródłowej jedności rozumu teoretycznego i praktycznego (jedności sfery przedmiotowej i podmiotowej), oraz przeświadczenie o istnieniu ponadjednostkowej, *quasi*-intencjonalnej płaszczyzny sprawczej, która rządzi się prawami niesprowadzalnymi i nieredukowalnymi do świadomości poszczególnych jednostek, Hegel uzupełnił w swojej filozofii o jeszcze jeden charakterystyczny rys, który, wyprzedzając nieco tok prezentacji historycznej, okazał się kluczowy dla STI (Standardowej Teorii Ideologii). Chodzi mianowicie o tezę, że tylko poprzez historię (w procesie dziejowym) osiągamy wiedzę absolutną, która jest tym samym co absolutna samowiedza. Proces dziejowy jest dla Hegla równocześnie aktem jego rozumienia, a rozumienie procesu dziejowego jest zarazem czynnikiem wpływającym na bieg wydarzeń historycznych.

Filozofia Hegla może być interpretowana jako zwieńczenie zapoczątkowanego przez Kanta procesu odrzucania tamtej strony (*Jenseits*) filozofii, czyli przekonania o istnieniu absolutnie niezależnej od człowieka i determinującej go rzeczywistości zewnętrznej. Rzeczywistość, określaną w tradycyjnej metafizyce mianem Bytu, cechujący dotychczasową filozofię rozsądek dzielił na dwa absolutnie przeciwstawne człony: podmiot i przedmiot, czyli przyrodę i świadomość. Hegel, podobnie jak Fichte, odrzucił przekonanie o obiektywnym istnieniu sfery przedmiotowej, czystej zewnętrżności zjawisk empirycznych postrzeganych, dzięki którym objawia się nam w niezapośredniczony sposób prawda przedmiotu (*resp.* obiektów przyrody). W czystym przedpojęciowym doświadczeniu jakości zmysłowych (najniższy etap rozwoju świadomości analizowany w *Fenomenologii ducha*) tkwi już załążek rozumności, pierwiastek inteligibilności, który umożliwia poznanie Bytu<sup>71</sup>. Stąd wielu komentatorów (m.in. Tay-

<sup>71</sup> W tym sensie można argumentować na rzecz tezy, że Hegel wyprowadza ostateczną logiczną konsekwencję ze stanowiska kantowskiego czy też z pewnego sposobu rozumienia kantowskiego transcendentalizmu. Jeśli warunkiem



lor) określa jego filozofię mianem panlogizmu: rozum jest jednością, rozbitą analitycznie na stronę „podmiotową” i „przedmiotową”.

Dla Hegla przedmiot istnieje wyłącznie jako przedmiot pomyślany przez podmiot, to znaczy jako zapośredniczony przez medium świadomości. Świadomość ujmuje jednak pojęciowo nie tylko przedmiot, ale również własny stosunek do myślanego przedmiotu (formę, w jakiej jaźniowo ujmuje „materię” wrażeń zmysłowych). W procesie poznawczym podmiot musi uwzględniać zatem świadomość własną jako konstytutywny składnik procesu poznawczego, czyli inaczej mówiąc, ujmuje on pojęciowo nie tylko jawiący się przedmiot poznania, lecz również stosunek własnej świadomości do percypowanego [całe słowo rozstrzelone] przez nią w poznawczym akcie przedmiotu. Myślenie jest ruchem nieustannego uprzedmiotowienia świadomości, która w proces poznawczy włącza oprócz przedmiotu również własną samowiedzę, czyli świadomość wiedzy o byciu<sup>72</sup>. Poznanie jest w tym sensie nieustannym procesem obiektywizacji świadomości, w którym myślenie o przedmiocie jest równocześnie myśleniem o samym myśleniu. Poznanie, podobnie jak u Fichtego, jest rozpoznawaniem przez świadomość własnych obiektywizacji, a postęp poznawczy jest równoznaczny ze wspinaniem się na coraz wyższe szczeble samoświadomości.

---

poznawalności Bytu jest rozpoznawanie przez rozum w zjawiskach własnych form inteligibilności, to oznacza to, że nawet pozornie absolutnie bezpośrednie dane świadomości (tzw. „czysta empiria”) muszą zawierać w sobie cząstkę rozumności. Tym samym radykalnie dotąd odseparowane od siebie w teorii poznania człony relacji poznawczej (podmiot i przedmiot) byłyby w całościowej perspektywie jednością przenikającego świat Logosu. Dla Hegla świat może zatem zostać ujęty pod postacią rozumnego (w znaczeniu uporządkowanego, logicznego i zrozumiałego) dyskursu objawiającego jego prawdę; nie jest to prawda sama w sobie (prawda sfery rzeczy samych w sobie, do których nie mamy dostępu), lecz zawsze prawda „dla siebie”, prawda o tyle, o ile jest to prawda zawierająca w sobie również świadomość tego, że wie.

72 Por. „[...] rozum, kiedy rozmyśla o stawianiu się absolutu, musi samą swoją czynność ująć jako składnik tego właśnie stawiania się, w przeciwnym bowiem wypadku rozwój ducha i nasze myślenie o rozwoju będą dwoma realnościami odrębnymi, których się do spójności nie doprowadzi, myśl nasza stanie się przypadkowa ze względu na rozwój ducha i odwrotnie [...] Nasze myślenie o świecie jest tedy świadome tego, że jest dalszym ciągiem tego właśnie, do czego się odnosi”, w: L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1, s. 76.





Wszystkie treści tak obiektywizowanej i obiektywizującej się świadomości ujęte w aspekcie historycznym (dziejowym) tworzą ducha. Duch jest nieskończony<sup>73</sup>: dąży do wchłonięcia wszelkich treści prezentujących się jaźni i tym samym ją ograniczających, do zniesienia ich zmysłowej bezpośredniości w uogólniającym medium świadomości. Wraz z uświadomieniem sobie, że dana w przedstawieniach zmysłowych i refleksji dotyczącej przedmiotów zewnętrznych wiedza o świecie jest wyrazem jego własnej nieskończonej mocy twórczej, duch osiągnie samowiedzę; zrozumie, że świat jest wytworem jego własnej aktywności<sup>74</sup>. Dla ducha nie istnieje prosta, niezapośredniczona przez ogólność formy świadomości rzeczywistość zewnętrzna. Wszelki jawiący się świadomości (substancji, czyli podmiotowi) „innobyt” zostaje przez nią uwewnętrzniony i staje się jej immanentną treścią. Hegel zarysowuje w *Fenomenologii ducha* drogę zmierzającą do zniesienia podziału na biegunowo dotychczas traktowane momenty jedności pojęcia: bezrefleksyjnie założony byt jest nieustannie podwajany (podlega procesowi obiektywizacji, uprzedmiotowienia), po czym w formie pojęciowej zostaje ponownie przyswojony przez jaźń. Taka jest też w dużym uproszczeniu istota Hegłowskiej logiki rozwoju metafizycznego i historycznego<sup>75</sup>. Dialektyka ta opisuje pro-

73 W planie metafizycznym duch definiowany jest przez Hegla jako nieskończoność, z kolei na płaszczyźnie antropologicznej istotą ducha jest wolność, czyli jako bycie u siebie w tym, co inne (por. G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landmann, PWN, Warszawa 1969, s. 47). Stąd bierze się pragnienie ducha do przezwyciężenia obcości sfery przedmiotowej. Wolność w filozofii praktycznej urzeczywistnia się w działaniu jako „zjednoczeniu tego, co wewnętrzne i zewnętrzne” (cytat za: Z. Stawrowski, *Państwo i prawo w filozofii Hegla*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1994, s. 32).

74 Por. „To, co zdaje się zachodzić poza substancją [którą Hegel definiuje jako podmiot – A. K.], co zdaje się aktywnością zwróconą przeciw niej, jest jej własnym działaniem i substancja okazuje się w istotny sposób podmiotem. [...] Byt jest absolutnie zapośredniczony; jest on substancjalną treścią, która tak samo jest bezpośrednio własnością [*Eigentum*] Ja, czymś jaźniowym, czyli pojęciem.” w: G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś-F. Nowicki, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2002, s. 34.

75 W *Encyklopedii* miano dialektyki jest zarezerwowane tylko dla jednej z form (stron) tego, co logiczne, bezpośrednio poprzedzającą moment spekulatywny, por. „To, co logiczne, ma ze względu na swą formę trzy strony:  $\alpha$ ) abstrakcyjną, czyli rozsądkową,  $\beta$ ) dialektyczną, czyli negatywnie-rozumową,  $\gamma$ ) spekulatywną, czyli pozytywnie-rozumową”.



ces przechodzenia od bezrefleksyjnej jedności pojęcia ze sobą (najniższy etap poznania, w którym byt dany jest w swojej bezpośredniości: jest to byt-sam-w-sobie) i dochodzenia w historii, poprzez serię mediacji i cząstkowych konkretyzacji („przejawianie” się pojęcia w jego historycznie zmiennych konfiguracjach) do samoświadomego przyswojenia sobie w pełni istoty pojęcia (rozwijając treść pojęcia, duch czyni go zarazem przedmiotem własnej samowiedzy: staje się bytem -dla-siebie) przez rozum. Dialektyka wyznacza parametry trajektorii ducha w jego drodze ku samowiedzy, jest ruchem wyłaniania się pojęciowych sprzeczności, przewyżczanych następnie przez wyższą formę świadomości, w której sprzeczności te ulegają zniesieniu<sup>76</sup>.

W filozofii Hegla przekroczeniu miała ulec jedna z najważniejszych dychotomii organizujących dyskurs klasycznej filozofii, a mianowicie polaryzacja podmiot–przedmiot. Manifestowała się w historii filozofii pod postacią sporu między filozofią materialistyczną, sensualistyczną (uprzywilejowującą sferę przedmiotową, sferę zjawisk) a idealistyczną (przyznającą prymat podmiotowi, świadomości).

Istota sporu między materializmem (światem zjawisk empirycznych) i idealizmem (światem czystych pojęć intelektu) oraz tradycyjnego rozróżnienia na rozum teoretyczny (porządkującego świat poprzez relację przyczynowości mechanicznej) i praktyczny (w którym obowiązuje relacja celowa) została przez Hegla przedstawiona pod postacią metafory Pana i Sługi. Relacja ta i możliwość jej zniesienia miała w sposób obrazowy unaocznic, w jaki sposób duch dochodzi do samowiedzy, czyli do uświadomienia sobie pierwotnej jedności sfery przedstawiającej i przedstawionej poprzez zniesienie (*Aufhebung*, słynną negującą asymilację) antynomicznej płaszczyzny, na której konflikt ten się narodził. Duch w planie pojęciowym (logicznym), świadomościowym (fenomenologicznym) i dziejowym (filozofia historii) ze stanu pierwotnego bezrefleksyjnego niezróżnicowania przybrał dwie przeciwstawne, choć dialektycznie się uzupełniające posta-

wą .”, w: G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś. F. Nowicki, PWN, Warszawa 1990, s. 140.

<sup>76</sup> Por. „[...] dialektyka jest tym i m a n e n t n y m wykracaniem, w którym jednostronność i ograniczoność określeń rozsądkowych prezentuje się jako to, czym on jest, tzn. jako ich negacja”, w: G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, s. 141.



cie – aktywną i bierną, ujętą przez Hegła figuratywnie pod postacią Pana i Sługi. Pan to część rozumu, która przebywa w żywiole myśli i redukuje byt do solipsystycznie zamkniętej przestrzeni własnych treści świadomości (najogólniej można ją określić mianem podmiotowego aspektu rozumu)<sup>77</sup>. Figura Pana ma u Hegła podkreślić niezdeterminowany okolicznościami zewnętrznymi aspekt jego autonomiczności. Zbytняя autonomizacja tej sfery rodzi jednak kwietyzm, podmiotową iluzję wszechmocy, przekonanie o całkowitej wystarczalności czystej formy świadomości. W konsekwencji przerost tej formy ducha prowadzi do utraty kontaktu z rzeczywistością istniejącą „na zewnątrz” podmiotu. Inaczej rzecz ujmując: Pan może w nieskończoność nasycać się przekonaniem o własnej wystarczalności, nie nawiązując w istocie relacji ze sferą przedmiotową. Zdaniem Hegła Pan przyswaja sobie jednak rzeczywistość zewnętrzną, ale robi to za pośrednictwem Sługi. Figura Sługi uosabia tę część rozumu, która jest przekonana o zasadniczej, całkowitej, egzystencjalnej zależności od rzeczywistości zewnętrznej (przyrodniczej). Konflikt między Panem i Sługą mógł zostać zniesiony wyłącznie wtedy, kiedy duch rozpozna zasadniczą jedność dotychczas odróżnianych od siebie (i zarazem przeciwstawianych) własnych postaci<sup>78</sup>. Historia i ludzkie dzieje nie są niczym innym jak tylko ruchem wyobcowywania z pierwotnego niezróżnicowania innobytu (sfery przedmiotowej, rzeczywistości absolutnie przeciwstawianej podmiotowi), którego obcość zostaje następnie zidentyfikowana jako pozorna<sup>79</sup>. Tym samym świat

77 Por. M. Żelazny, *ibidem*, s. 105: „[dla Pana – A. K.] Cały świat Ja jest jego światem wewnętrznym, jego wspomnieniem [*Erinnerung*, wspomnieniem, przypominaniem, uwewnętrznieniem – A. K.]”

78 Por. *ibidem*, s. 50: „Duch z jednej strony jest więc ‘panem’, bo to w jego wnętrzu i dzięki jego czynowi powstaje wszystko, co w ogóle istnieje jako rzeczy tak zwanego świata, z drugiej zaś ‘niewolnikiem’, bo dla najlepszych wytworów swej świadomości szuka oparcia w rzekomej ‘zewnętrzności’ świata oglądu zmysłowego”.

79 Jak pisze Z. Stawrowski (*Państwo i prawo w filozofii Hegła*, s. 26): „całe istnienie ducha polega właśnie na przyswajaniu tego, co inne, co go ogranicza i mu się przeciwstawia”. Sam Hegel ujął to następująco: „Wszystkie czynności ducha nie są niczym innym jak rozmaitymi sposobami sprowadzania tego, co zewnętrzne, z powrotem do wewnętrzności, którą jest sam duch i tylko poprzez tę idealizację albo asymilację tego, co wewnętrzne, staje się on i jest duchem”, cytat za: *ibidem*, s. 26.



zewewnętrzny jest w pewnym sensie sposobem, w jaki wyraża się nie-  
skończona wolność ducha. Duch osiągnie prawdziwą wolność, kie-  
dy przekroczy ograniczenia czystej wolności podmiotowej (można  
ją określić mianem wolności negatywnej; jest to wolność samowie-  
dzy jako „będącej u siebie”, nieskrępowanej zewnętrżnością, ale przez  
to abstrakcyjnej, zdolnej jedynie negocować zastany porządek z pozy-  
cji absolutnie subiektywnych – jest to wolność Pana), jak i świadomo-  
ści nieszczęśliwej (przekonanie Sługi o własnej znikomości wyraża  
ten moment pojęcia wolności, która jest w istocie przeświadczeniem  
o całkowitym zdeterminowaniu przez świat zewnętrzny).

Konflikt Pana i Sługi jest nie tylko obrazowym przykładem prze-  
zwycięzania obcości sfery przedmiotowej, jest równocześnie próbą  
unaocznienia, w jaki sposób dochodzi do konstytuowania się pod-  
miotowości i intersubiektywnej racjonalności. O ile w perspektywie  
czysto ontologicznej ruch dialektyczny jest opisywany jako historycz-  
ny „sposób bycia i zasada samoprzekształcania się czysto myślowych  
określeń samego ‘Pojęcia’”<sup>80</sup>, o tyle w wymiarze „empirycznym” dialek-  
tyka przejawia się w r e l a c j i p a n o w a n i a i s ł u ż e b n o ś c i jako  
relacji wytwarzającej „intersubiektywną więź właściwą ludzkiemu ży-  
ciu społecznemu”<sup>81</sup>. Konflikt Pana i Sługi jest w odniesieniu do świata  
społecznego teoretycznym modelem wyjaśniającym, jak konstytuuje  
się ludzka podmiotowość, transcendentalną genezę pola intersubiek-  
tywności i odpowiedzią na pytanie o warunki możliwości pojawienia  
się tego pola. Zakłada hipotetyczną sytuację spotkania dwóch samo-  
wiedź (jaźni), które domagają się uznania, czyli potwierdzenia swoje-  
go bytu w oczach innych (subiektywna samoświadomość jest w tym  
momencie niewystarczająca). Rezultatem tego spotkania jest „walka  
o uznanie”, która kończy się zanegowaniem subiektywnego poczucia  
samowystarczalności skonfliktowanych jednostek i ustanowieniem  
niesymetrycznej relacji panowania. Samowiedza Pana i Sługi jest źró-  
dłowo niesamoistna: Pan zadowala się uznaniem ze strony Sługi (jego  
samowiedza uzyskuje potwierdzenie, będąc zapośredniczona przez  
uznanie ze strony innego), natomiast Sługa, ten, który przegrał walkę  
na śmierć i życie, musi utwierdzać się poprzez pracę (Pan, odmawiając

<sup>80</sup> M. Siemek, *Hegel i filozofia*, s. 71.

<sup>81</sup> Ibidem, s. 75.



mu uznania, zmusza go do twórczego działania; Sługa jest zatem właściwym twórcą kultury, rzeczywistym podmiotem dziejotwórczym). Inaczej niż u Kanta, dla którego tożsamość Ja kształtuje się na gruncie jednostkowego aktu autorefleksji monadycznego podmiotu możliwe dzięki istnieniu transcendentального Ja jako syntetycznej jedności apercpcji, „czystej” jedności przedstawień Ja, Hegel wyraźnie podkreśla, że samoświadomość rodzi się na gruncie współoddziaływania podmiotów: wzajemnego zapośredniczenia poprzez działanie praktyczne, tj. walkę i pracę.

Wszystkie historyczne wcielenia ducha są nieabsolutne w tym sensie, w jakim pełnię prawdy wyraża dopiero jego postać ostateczna. Osiągając ją, duch nie tylko odkryje w nawet najbardziej zewnętrznych przejawach świata przyrody i kultury własną zeksterioryzowaną aktywność, ale również będzie bogatszy o świadomość tej wiedzy, czyli zdobędzie samowiedzę<sup>82</sup>. Teleologiczny charakter dziejowości objawia się na płaszczyźnie epistemologicznej żądaniem osiągnięcia wiedzy absolutnej: wiedza taka musi przekroczyć horyzont swoich częściowych wcieleń, być czymś więcej niż tylko pewną postacią wiedzy. Musi być pełnią Wiedzy, Nauką lub też tym, co zwykło się definiować jako Mądrość. Wątek Mądrości przeciwstawianej jedynie Filozofii (rozumianej jako niepełne wcielenie prawdy) pojawia się w interpretacji filozofii Hegla dokonanej w XX wieku przez Alexandre'a Kojève w jego *Wstępie do wykładów z „Fenomenologii ducha”*. Jego interpretacja filozofii Hegla, uchodząca za nieortodoksyjne autorskie odczytanie Hegla przez pryzmat marksowskiej teorii walki klasowej właśnie, spotyka się z zarzutem zbyt daleko idącej dowolności interpretacyjnej. Jego spostrzeżenia interesują nas tutaj jednak o tyle, o ile, inspirowane dziełem Marksa, uwydatniają tę cechę czy też wątek myślenia Hegłowskiego, który został przez Marksa podchwycony w jego teorii ideologii. Przypomnienie interpretacji Kojève uzmysłowi również istotę związku między praktyką, teorią rozwoju historycznego i teorią wiedzy a ideologią.

82 Por. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, s. 120.



Według Kojève filozofia Hegla miała być nauką (*Wissenschaft*), a nie tylko kolejną filozofią<sup>83</sup>, to jest jedynie pewnym punktem widzenia, ujmującym rzeczywistość z perspektywy siłą rzeczy niepełnej. Jako Wiedza absolutna musiała wyrażać w postaci dyskursywnej (racjonalnej, pojęciowej, z pozycji logosu) całość wiedzy, czyli wyjaśniać wszystkie zjawiska bez wyjątku w ich wzajemnym powiązaniu tak, żeby zawierać w sobie również wszystkie stanowiska filozoficzne analizowane na kartach *Fenomenologii ducha*, które w dziejach myśli się narodziły i wyjaśnić je w kontekście rozwoju, który prowadzi do wiedzy absolutnej oraz osoby Mędrca jako dysponenta tej wiedzy. Mędrzec przekracza ograniczoność świadomości nieszczęśliwej, którą Kojève obrazuje, wprowadzając dwie alegoryczne postacie (obrazujące abstrakcyjne kategorie Hegłowskie), poprzedzające Mędrca w porządku fenomenologicznego wykładu: Człowieka Religijnego, dla którego istnieje Wiedza absolutna, ale w formie transcendentnej, pozaświatowej, nierealizowalnej w czasie historycznym i absolutnie od rzeczywistości ludzkiej (czyli historycznej) odseparowanej, oraz niezdecydowanego Inteligenta, który odnosi siebie jako samotną jednostkę do „Prawdy, Piękna i Dobra ‘samego w sobie’, do ‘*Sache selbst*’”<sup>84</sup>, czyli traktuje te wartości jedynie jako ogólne drogowskazy wyznaczające jego etyczny stosunek do świata (wartości te traktuje zarówno immanentnie, czyli jako istniejące w świecie, gdyż w przeciwieństwie do Człowieka Religijnego są one dla Inteligenta etycznymi regulatorami jego poczynań oderwanymi od idei pozaświatowego Boga, jak i równocześnie transcendentnie, gdyż „nie istniejąc poza Światem, te wartości są jednak czymś innym niż sam ten Świat i nie ma żadnej potrzeby [...] aby je «realizować»”<sup>85</sup>). Wiedza absolutna Mędrca to całość wiedzy, jaką może przyswoić sobie świadomość (duch); obnaża niewystarczalność i niezupełność prawd sformułowanych w dotychczasowych naukach i systemach filozoficznych i rów-

83 Por. „Prawdziwą postacią, w jakiej istnieje [*existiert*] prawda, może być tylko jej naukowy system. Postawiłem sobie za cel włączenie się do pracy nad zbliżeniem filozofii do formy naukowej, tak by mogła ona odrzucić swoją nazwę m i ł o ś c i w i e d z y i być r z e c z y w i s t ą w i e d z ą”, w: *ibidem*, s. 15–16.

84 A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, tłum. Ś.-F.Nowicki, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1999, s. 315.

85 *Ibidem*, s. 316.



nocześnie zawiera w sobie konieczność ich przekroczenia. Samowiedza podmiotu, absorbująca całość dotychczas zaistniałych koncepcji filozoficznych w wyższej pojęciowo syntezie, staje się nieodróżnialna od biegu historii. Jak pisze Kojève:

W ten sposób wszelka cząstkowa teoria, z którą się solidaryzuje człowiek, jest z konieczności „ideologią”, mającą dla tego, kto się z nią solidaryzuje, walor teorii całościowej albo „obiektywnej”. I m o j a perspektywa [...] wytwarza z konieczności „ideologię”, o ile moja teoria Świata nie jest jedyną teorią (l a *théorie*) Świata, tzn. o ile nie zawiera w sobie w s z y s t - k i c h możliwych teorii w ogóle<sup>86</sup>.

Wiedza absolutna jest totalnością, zniesieniem obcości przedmiotu i jego treści w ogólności formy pojęciowej wychwytyjącej w zjawiskach i przedmiotach jednostkowych ogólność natury pojęciowej, czyli językowej, i zarazem zniesieniem dualizmu świat zewnętrzny – wiedza o świecie. Przewyciężenie obcości *Gegenstand* jest kresem świata historycznego, gdyż znika rozbieżność między myśleniem o bycie oraz działaniem w nim, czyli przekształcaniem go.

Tym, co charakteryzuje sytuację poprzedzającą pojawienie się Nauki, jest rozdział między *Bewußtsein* a *Selbstbewußtsein*. A kiedy posiada się już tę Naukę, widać, że rozdział ten jest niezawodną oznaką relatywności Wiedzy, jej niekompletnego, otwartego, tymczasowego charakteru [...] – jej charakteru filozoficznego. [...] fakt, że [Filozof] przeprowadza rozróżnienie między Człowiekiem a Światem [...] świadczy o tym, że jego Wiedza jest tylko jedną z możliwych perspektyw, że ta Wiedza odnosi c z ę ś c i o w o objawionego Człowieka do częściowego objawienia Świata. Otóż taką cząstkową, fragmentaryczną Wiedzę można i należy przekroczyć<sup>87</sup>.

Wiedza absolutna, czyli nauka w znaczeniu heglowskim, tworzy ostateczny horyzont poznawczy i kończy drogę osiągania samowiedzy. Stan ten musi zostać osiągnięty i zarazem jest warunkiem sensowności procesu poznawczego; jego nieosiągalność sprawiałaby, że ewolucja dziejowa jako proces osiągania mądrości byłaby daremna. Akt

<sup>86</sup> Ibidem, s. 331.

<sup>87</sup> Ibidem, s. 332.



osiągnięcia samowiedzy jest równocześnie aktem ingerencji w świat zewnętrzny: poznanie i działanie stają się w tym sensie nieodróżnialne.

Osiągnięcie przez ducha poziomu wiedzy absolutnej – pojawienie się Mędrca, który jest w stanie ją wyartykułować – zawierającej w sobie pełnię Bytu, to osiągnięcie jedności sfery podmiotowej oraz sfery czystego oglądu, jak i zarazem **z r o z u m i e n i e k o n i e c z n o -** **ś c i** odbycia drogi, jaką duch musiał przebyć, aby wiedzę tę osiągnąć, ostatecznie zakończy proces dziejotwórczy. Ruch eksterioryzacji świadomości i następnie ponownego przyswajania sobie wyzewnętrzniowanych treści znajduje swój kres w filozofii Hegla, która jest właśnie opisem drogi zdobywania Mądrości. Mądrość to wiedza wyjaśniająca uniwersum wszelkich możliwych zjawisk (w sensie logicznym, racjonalnym), która jest zarazem również wiedzą o tym, że się wie, wiedzą wyjaśniającą drogę jej osiągnięcia i wykazującą zarazem konieczność (nieuchronność) jej odbycia<sup>88</sup>. Mówiąc inaczej: całość Wiedzy uzyskuje status Prawdy, kiedy nie jest tej Wiedzy wcieleniem cząstkowym, lecz kiedy w dialektycznym rozwoju ewolucji ducha treść czysto pojęciowa zostanie urzeczywistniona. W momencie zjednoczenia rozwiniętej treści pojęcia i jego świadomościowej formy duch zniesie pozór ograniczającej go sfery przedmiotowej.

Istotnym dla STI motywem przejętym z filozofii Hegla jest wyrażone w *Wykładach z filozofii dziejów*<sup>89</sup> przekonanie, że w dziejach powszechnych, pozornie składających się z przypadkowych i niepowiązanych częstokroć ze sobą wydarzeń, za którymi kryją się irracjonalne ludzkie namiętności, materialne interesy, walka o przeżycie i władzę (walka, której rezultatów nie da się nigdy z góry przewidzieć), da się zauważyć pewną logikę, prawidłowość, upoważniającą do mówienia o określonej, ukierunkowanej ewolucji czy też postępie dziejowym<sup>90</sup>. Według Hegla dzieje są stałym postępowaniem **ś w i a d o m o ś c i w o l n o -**

88 Por. „Wiedza absolutna jest wiedzą tylko wtedy, gdy jest *Sich-selbst-Wissen*, Wiedzą o sobie”, w: ibidem, s. 314.

89 Dzieło to, jedno z najbardziej wpływowych i popularnych pism Hegla, nie zostało przez niego napisane, lecz powstało na podstawie notatek jego studentów. Z tego powodu niektórzy komentatorzy nie traktują tego tekstu za w pełni reprezentatywny.

90 Por. G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, tłum. A. Landmann i J. Grabowski, PWN, Warszawa 1958, s. 49–50.





ś c i, wydarzającym się niejako wbrew intencjom („za plecami”) ludzi. Aby osiągnąć swój cel, duch posługuje się ludźmi jako historycznym narzędziem. Nieświadomość ludzi jako aktorów, służących mimowolnie transcendentnemu celowi, nazwał Hegel przejawianiem się „chytrości Rozumu”. W tekście Hegla można wyróżnić dwa odcienie znaczeniowe tej metafory: „chytrość Rozumu” oznacza, że ludzie albo są nieświadomi głębszego historycznego znaczenia inicjowanych przez siebie działań (ujęcie pokrewne providencjalizmowi), albo że kierujące nimi motywy i żywione przez nich przekonania wraz z ich uzasadnieniami oraz implikowanymi odpowiednimi trybami postępowania i ich aksjologicznych waloryzacji są wyłącznie ich własnymi, wyimaginowanymi (urojonymi, ideologicznymi) przedstawieniami rzeczywistych celów i motywów<sup>91</sup>. W tym sensie można powiedzieć, że ludzie są skazani na zadowalanie się jedynie pozorami wiedzy dotyczącej postępu dziejowego.

Ostatecznym celem dziejów jest triumf rozumu, w którym dziejowa konieczność i wolność podmiotu zbiegają się w ostatecznym pojednaniu na gruncie uniwersalnego, rozumnego państwa. Znika też wtedy możliwość fałszywego rozpoznania rzeczywistości, dylematy „świadomości nieszczęśliwej” oraz „pięknej duszy”. W wyższej pojęciowej i instytucjonalnej syntezie zostaje zniesiony społeczny antagonizm charakterystyczny dla nowożytnego społeczeństwa: autonomiczny podmiot jednostkowy *versus* instytucje życia zbiorowego, czyli unieważnione rozszczepienie na wolną jednostkę (wolną w znaczeniu „negatywnym”) i ład społeczno-polityczny<sup>92</sup>. Racjonal-

91 Por. „Środkiem realizacji celu dziejów, a więc środkiem, którym posługuje się duch, by urzeczywistnić swą ideę, są działania ludzkie, których sprężyną są potrzeby człowieka, jego popędy, skłonności i namiętności [...] Racjonalność działań ludzi ogranicza się tylko do tych konkretnych i jednostkowych celów, do których osiągnięcia dążą oni świadomie w procesie swej aktywności. Nie rozciąga się ona na ogólny cel historii [...] Ludzie więc [...] nie mają pełnej wiedzy swych ról, nie znają zamysłu reżysera tego wielkiego dramatu [...] Świadomość ludzi nie może zatem przerastać tego poziomu, który wyznaczony jest danym etapem rozwoju ducha”, w: M. Jakubowski, *Historiozofia jako filozofii apraktyczna*, WSP, Bydgoszcz 1991, s. 35–36. Por. Ch. Pines, *Ideology...*, s. 74.

92 Por. „Państwo samo w sobie i dla siebie jest etyczną całością, jest urzeczywistnieniem wolności, absolutnym zaś celem jest to, żeby wolność była rzeczywista. [...] podstawą państwa jest potęga rozumu, urzeczywistniająca się jako wola”, w: G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, s. 413. Por. „Człowiek, który uswia-



ność na niwie społeczno-politycznej rodzi się właśnie w państwie, jedności *Sittlichkeit* (obyczajowości, etyczności) oraz przekonania (*Gesinnung*), syntezy ogólności i jednostkowości.

Schematycznie rzecz ujmując, wpływ idealizmu na kształtowanie się teorii ideologii można podsumować następująco:

Po pierwsze, idealizm pozwolił przejść od rozpatrywania przedstawień świadomości jednostki do badania przedstawień zbiorowych, czyli przekonań; ideologia odtąd mogła być rozpatrywana nie jako psychologiczny błąd poznawczy, lecz jako reprezentacja myślowa określonej fazy rozwoju historycznego; w porządku ekspanacyjnym i sprawczym świadomość społeczna – w tym ideologia jako jej szczególna postać – poprzedza świadomość działających jednostek.

Po drugie, idealizm odrzucił epistemiczną płaszczyznę rozważań i zastąpił ją płaszczyzną epistemologiczną (zgodnie z terminologią Marka Siemka). Filozofia pokrytyczna nie tyle zajmowała się psychologicznymi procesami tworzenia reprezentacji świata przedmiotowego, ile badaniem wiedzy rozumianej jako spójny system powiązanych ze sobą sądów, co wiązało się z postawieniem pytania o warunki możliwości samego tego systemu i ich prawomocność. Badanie transcendentálnych warunków możliwości samego poznania opierało się na założeniu, że wiedza i doświadczenie są możliwe na mocy apriorycznych warunków, które nie uobecniają się bezpośrednio w badaniu empirycznym. Badanie przedmiotów danych w doświadczeniu zastąpiono zatem badaniem warunków prawdziwości (apodyktyczności) dyskursu teoretycznego.

Pod trzecie, idealizm Hegłowski jako specyficzna forma epistemologii uhistorycznił i uspołecznił kwestię poznania. U Hegła rozum w akcie autorefleksji nie odkrywa pozahistorycznych form racjonalności, lecz stwarza samego siebie poprzez eksterioryzację własnego jestestwa w czasie, tworząc tym samym kulturę, świat społeczny i przyrodę; badając własne wytwory, Hegłowski duch (poprzez ludzi, istoty skończone) odkrywa wymiar dziejowości bytu.

---

damia sobie, że należy do etycznej wspólnoty państwa, odkrywa tym samym nowy wymiar wolności, nie tracąc wcale pozostałych”, w: Z. Stawrowski, op. cit., s. 110.



Po czwarte, wprowadzenie do rozważań filozoficznych pojęcia kultury – wytworów ludzkiego ducha – jako żywiołu ludzkiej aktywności było zwieńczeniem procesu nobilitacji sfery praktycznej i praktyczności jako takiej: odniesienie do wartości musi poprzedzać w porządku eksplanacyjnym analizę pojęć w dotychczas uprawianej teorii poznania; istotą kultury i działania praktycznego jest z kolei działanie ze względu na pewien cel (wartość).

Po piąte, metafora chytrności Rozumu pozwalała myślowo ująć zjawisko występowania ponadjednostkowych, spontanicznie rodzących się i kierujących się określonymi prawidłowościami procesów całych formacji cywilizacyjnych, społecznych, ekonomicznych i kulturowych (można ją określić mianem „intencjonalności systemowej” czy też „przyczynowości systemowej”). Metafora ta była jedną z pierwszych pojęciowych prób zdefiniowania i zrekonstruowania ponadjednostkowego wymiaru konstytuowania się sensu. Hegłowska filozofia dziejów osadzała tworzenie się wyobrażeń społecznych w konkretnych konfiguracjach ducha obiektywnego, tym samym pozwalając filozofii na każdorazowo osiągniętym szczeblu rozwoju historycznego potencjalnie zidentyfikować ich genezę i zasugerować możliwość ich przekroczenia bądź zniesienia.

Po szóste, ujęcie przez Hegła całości rzeczywistości w aspekcie teleologicznym ukazywało, że historia ma własny immanentny cel, który nadaje sens poszczególnym fazom ewolucji historycznej. Końcowy rezultat biegu historii jest zniesieniem dialektyki Pana i Sługi, w której niesymetryczna relacja panowania zostaje unieważniona w państwie jako wcieleniu rozumności: wzajemne odnoszenie się do siebie podmiotów będzie zapośredniczone przez medium ogólności, jakim jest prawo, w ramach państwa, którego „optymalną” formą ustrojową była dla Hegła monarchia konstytucyjna.



### 3. Lewica młodoheglowska i Feuerbach. Ideologia jako mistyfikacja

#### a. Pojęcie praxis u Cieszkowskiego

Filozofia Hegla, przedstawiona tutaj z konieczności bardzo skrótowo, daleka od jednoznaczności i pozwalająca na radykalnie różne odczytania, stała się punktem wyjścia i inspiracją dla filozofii niemieckiej pierwszej połowy XIX wieku, a abstrakcyjne Hegłowskie kategorie posłużyły jako szkielet konceptualny dla wielu prądów filozoficznych. Jedną z najważniejszych postaci w poheglowskiej myśli, której dzieła dały asumpt do późniejszej krytyki idealizmu w wykonaniu Marksa, jest Cieszkowski, którego *Prolegomena do historiozofii* ukazały się w 1838 roku. W zamyśle Cieszkowskiego jego pisma miały być uzupełnieniem i dopełnieniem filozofii dziejów Hegla: tym samym miały wskazać drogę wyjścia z impasu, w jaki popadły wszystkie nawiązujące do Hegla szkoły filozoficzne. Istotą przekształcenia heglowskiego systemu w wykonaniu Cieszkowskiego jest dodanie doń nieistniejącej w wykładach Hegla dotyczących filozofii dziejów nadchodzącej ery czynu, czyli przejścia do etapu jedności teorii i praktyki, w którym dojdzie do ostatecznego zjednoczenia sfery przedmiotowej i podmiotowej, a refleksja teoretyczna byłaby nieodróżnialna od wartościotwórczej i sensotwórczej praktyki.

„Rzeczywista teleologia”, jak Cieszkowski określa własny projekt w *Prolegomenach*, musi ująć ewolucję form rzeczywistości jako proces nieprzypadkowy, przebiegający podług immanentnych prawideł rozwoju dziejowego. Dzięki nim możliwe staje się ujęcie poszczególnych faz dziejowych w planie logiczno-pojęciowym. Badanie dziejów powszechnych z perspektywy tak pojętej teleologii niezbitnie dowodzi, że ludzki duch „przechodząc przez fakt dziejowy”<sup>93</sup> i uzyskując świadomość historiozoficzną<sup>94</sup>, dojrzeje do rzeczywistego czynu”<sup>95</sup>.

93 Epoka określana przez Cieszkowskiego mianem greckiej, epoka czystej przedmiotowości i naturalności, realizmu i adoracji piękna jako wartości najwyższej.

94 Epoka chrześcijańsko-germańska, charakteryzująca się dominacją idealizmu, fascynacją potęgą myśli; prawda pojmowana jako wartość najwyższa i nadrzędna jest równocześnie samoświadomością (uwaga autora).

95 A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, PWN, Warszawa 1972, s. 61.



Cieszkowski rekonstruuje i uzupełnia filozofię dziejów Hegla o wymiar przyszłościowy, opierając się głównie na Hegłowskich wykładach z historii dziejów i estetyki. Pierwszą epokę charakteryzuje ideał zmysłowego piękna. Dominuje w nim nastawienie estetyczne, obowiązuje wzorzec piękna charakterystyczny dla starożytności greckiej; dla Cieszkowskiego to epoka arcyzmu, „faza kobieca”. Celem tej epoki i zarazem celem ludzkości, zdaniem Herdera, Humboldta czy Schillera, jest indywidualizm i dążenie najszerszej rozumianego humanizmu, czyli rozwijania twórczych potencji jednostki. Cel ten, przyświecający sztuce oraz moralności, zostaje wywiedziony z fizycznej i zmysłowej organizacji człowieka, gdyż dla Greków „doskonałość zawarta jest [...] w dziele zmysłowym”<sup>96</sup>. Stan duchowego rozkoszowania się pięknem jest stanem naturalnym, stanem spontanicznej bezpośredniości, którego najdoskonalszym artystycznym wyrazem są dzieła Dantego, Shakespeare’a, Ajschylosa, Praksytelesa, Dürera, Boscha. Nawiązując do fenomenologii Hegla, Cieszkowski stwierdza jednakowoż, że jest to stan czysto przedmiotowy, pozbawiony refleksyjności, momentu samowiedzy. Ostatnim przedstawicielem klasycznego humanizmu jest Schiller, dla którego droga do wolności prowadzi przez piękno i nieskrępowaną grę estetyczną. Według Cieszkowskiego pogląd Schillera z punktu widzenia teleologii procesu historycznego domaga się przekroczenia i zniesienia w fazie następnej; projekt estetycznego kształcenia ludzkości prowadzi do naiwnego pojmowania wolności jako niezdeterminowanego swobodnego aktu twórczego jednostki, do czystego aktu woli negatywnej (negującej), która realizuje osobowy i zmysłowy ideał piękna, zwalczając w imię absolutnej autonomii zewnętrzny przymus.

Przejsie w stan refleksyjności zwiastuje koniec epoki estetycznej, a najznamienitszym wyrazicielem tego przejścia w filozofii jest Hegel. W epoce najwyższego idealizmu myśli, którą Cieszkowski określa mianem fazy męskiej, pojawia się kult nauki oraz czystej abstrakcyjnej myśli. Najwyrazistszą, duchową – świadomościową – manifestacją epoki jest duch chrześcijaństwa, prowadzący do wytworzenia nadzmysłowej wewnętrzności, „czegoś w sobie zreflektowanego”<sup>97</sup>. Naj-

<sup>96</sup> Ibidem, s. 57.

<sup>97</sup> Ibidem, s. 61.



lepszy wyraz obiektywnej tendencji tej fazy rozwoju ducha dał Hegel w swoich *Wykładach o estetyce*, gdzie napisał, że

formą wyższą niż przedstawianie za pomocą elementów zmysłowo-konkretnych jest myślenie, które, aby być prawdziwe i rozumowe, musi wprawdzie w relatywnym sensie być myśleniem abstrakcyjnym, ale nie jednostronnym, lecz konkretnym<sup>98</sup>.

W tej epoce piękno zamienia aksjologiczną postać prawdy: celem samym w sobie staje się wolność jako „ostateczny cel świata” (wolność pojęta jako zrozumienie konieczności), najbardziej zaś ceni się rozwój intelektualno-duchowy. W filozofii faza najwyższego idealizmu myśli zajmuje się przedstawieniami świadomości podlegającymi nieubłagany prawom rozumu.

Cieszkowski uznał, że konieczne jest uzupełnienie schematu historiozoficznego poprzez dodanie doń trzeciego etapu historycznej ewolucji ducha, którą jest wspomniana wcześniej faza przejścia w czyn.

klasyczna starożytność, a szczególnie Grecja, była światem sztuki i bezpośredniego piękna, [...] chrześcijańska epoka nowożytna jest światem myśli, świadomości i filozofii. Świat ten, który Arystoteles myślał o myśli otworzył, zamknął konkretniej Hegel myślał o identyczności myśli z bytem [...]. Świat ten wszakże, sam będąc abstrakcją oraz zupełnym przeciwieństwem poprzedniego, musi sam się rozwinąć i znaleźć formalne dla siebie przejście w postulat trzeciego świata [podkreślenie A. K.]<sup>99</sup>.

Przyznanie pierwszeństwa pierwiastkowi idealnemu jest z perspektywy teleologicznej niewystarczające. Filozofia musi wyjść poza samo myślenie o bycie, poza sprzeczność między zmysłowością i pojęciem, poza sztywne rozróżnienie między refleksją teoretyczną a *poiesis*. Stopień się w jedno poznania i pracy będzie syntezą absolutną, w której da się rozróżnić moment tezy, antytezy oraz syntezy. Sztuka pozostaje na szczeblu tezy, gdyż tkwi w żywiole bezrefleksyjnej (zmysłowej)

<sup>98</sup> Ibidem, s. 62 (cytat niezidentyfikowany w tekście wykładów Hegla).

<sup>99</sup> Ibidem, s. 67.



identyczności z samą sobą. Filozofia w ramach heglowskiego schematu pozostaje na szczeblu antytezy; uwolniła się od bezpośredniości sztuki, jest żywiołem czystej abstrakcyjności, idealnego pierwiastka ogólności. Filozofia i sztuka są już w stadium syntezy absolutnej, lecz jako zantagonizowane i nawzajem sobie przeciwstawione absolutnie różne momenty: „filozofia jest obciążona jednostronną abstrakcyjnością wskutek przewagi [...] myślenia i idealizmu, [...] sztuka jest jednostronna w odwrotny sposób, skoro co do żywiołu swego jest abstrakcyjnie zmysłowa i bezpośrednio naturalna [...]”<sup>100</sup>. Nowy postulat ideowy, znoszący przedmiotowo-świadomościową sprzeczność w planie dziejowym, brzmi w ujęciu Cieszkowskiego następująco:

[...] usunąć sprzeczność między sztuką a filozofią, znieść przewagę bytu i myśli w identyczności, [...] nareszcie zsyntetyzować samą najwyższą syntezę, podnosząc ją naprawdę do trzeciej potęgi [...] W sztuce chodzi o przedstawienie treści wewnętrznej, czyli o uprzedmiotowienie znaczenia. W filozofii chodzi zaś, na odwrót, o znaczenie przedmiotowości. [Rozwiązanie tej sprzeczności to – A. K.] [...] zadanie najwyższego, praktycznego, społecznego życia<sup>101</sup>.

Rozwiązaniem proponowanym przez Cieszkowskiego jest tzw. „absolutna praktyka”<sup>102</sup>, dzięki której byt i myśl zostaną zniesione pod postacią czynu, a sztuka i filozofia wnikną w tkankę życia społecznego. Duch musi wyjść z bezpośredniej jedności i nierefleksyjnej identyczności z samym sobą, podwoić się poprzez akt samoświadomości i następnie „potroić się, [...] odtworzyć praktycznie, z siebie, świadomość i przetłumaczyć myśl na byt”<sup>103</sup>. U Hegla teoria jeszcze pochłania praktykę; to teorii i myśli spekulatywnej przysługuje atrybut doskonałości, gdyż jest najwyższym etapem rozwoju ducha, a wszelka

<sup>100</sup> Ibidem, s. 73.

<sup>101</sup> Ibidem, s. 73–75. Cieszkowski ujął tę myśl również w ten sposób: „Główne formy ducha to przeto: a/. być sobą (samo-byt), b/. myśleć siebie (samo-myśl), c/. działać samoczynnie (samo-czyn)”, s. 79.

<sup>102</sup> Pojęcie *praxis* należałoby rozumieć zgodnie z rozróżnieniem Arystotelesa: w *poiseis* cel działania leży poza podmiotem, w *praxis* – w nim. „*Praxis* to działanie, które zmienia i doskonali sam podmiot. Stąd spełnia się w państwie, w *politei*, w: M. Jakubowski, *Historiozofia...*, s. 14.

<sup>103</sup> Ibidem, s. 80.



czynność ducha zmierza do uświadomienia sobie jedności strony podmiotowej z przedmiotową. Otóż zdaniem Cieszkowskiego należałoby powiedzieć, że „[...] jedynym celem wszelkiej świadomości duchowej jest czynne urzeczywistnienie z niej samej tego pojednania [...] *Nihil est in voluntate et actu, quod prius non fuerit in intellectu* (Nie ma niczego w woli ani w czynie, czego nie byłoby najpierw w umyśle)”<sup>104</sup>.

Cieszkowski ujmował ten etap rozwoju ducha jako ostatnie ogniwo dialektycznego łańcucha prowadzącego ostatecznie do zbawienia ludzkości (zwanej przez niego spełnią ludów). Jak komentuje Marek Jakubowski:

okres syntetyczny (przyszłość) jako trzecie ogniwo triady dialektycznej ma być okresem powszechnej reintegracji, zniesienia antynomii dwu epok poprzednich. O ile więc w tamtych okresach dominowały dwie przeciwstawne zasady: byt i myśl, o tyle w przyszłości zasadą ma być życie praktyczne, które zawiera zarówno element materialności, jak i idealności. Duch przekroczywszy pierwotne stadium piękna, a następnie przeciwstawne mu prawdy ma się wznieść na najwyższe stadium dobroci, które będzie ostatecznym, dokonanym w praktyce zapośredniczeniem bytu i myśli<sup>105</sup>.

Intencją filozofii praktyki Cieszkowskiego, ukierunkowującej jego wysiłek pisarski i stanowiącą sens jego działalności teoretycznej, było przekroczenie czysto intelektualnego wymiaru uprawiania filozofii czy w ogóle wszelkiej pracy umysłowej (w tym oczywiście pracy krytyka religii, krytyka filozofii, polityki, prawa, politycznie zaangażowanego dziennikarza itd.). Tok jego rozumowania można zinterpretować następująco.

Filozofia ograniczała się w toku swej historii do rozwijania jedynie strony idealnej, to jest analizowała świat w żywiole myśli. Tym samym potwierdzała radykalne odseparowanie rzeczywistości zewnętrznej od badającego ją podmiotu, potwierdza nieprzekraczalność fundamentalnej różnicy fundującej klasyczną filozofię, czyli rozbieżności między rzeczywistością – bytem – a „substancją myślącą”

<sup>104</sup> Ibidem, s. 82.

<sup>105</sup> M. Jakubowski, *Czyn, przyszłość, naród. Poglądy filozoficzne Augusta Cieszkowskiego*, PWN, Warszawa–Poznań 1989, s. 20.





czyli podmiotem, świadomością. W tym sensie każdy system filozoficzny epoki nowożytnej jest tylko *filozofią* właśnie, czyli w praktyce spełnia się w artykulacji pewnego niezaangażowanego punktu widzenia, zewnętrznego względem rzeczywistości i poddającego ją krytyce z arbitralnej perspektywy. Zasób pojęciowy każdej bez wyjątku filozofii, relewancja jej treści względem procesów rzeczywistych, zwłaszcza w odniesieniu do rzeczywistości ludzkiej, społecznej, politycznej, najogólniej mówiąc – duchowej, jest kwestią przypadkową. Pozostając tylko opisem, nie zawiera w sobie elementu konieczności, czyli może abstrahować od uwarunkowań względem niej zewnętrznych, nie partycypuje w rzeczywistym ruchu historii, nie jest w stanie „przyoblec się w ciało” i urzeczywistnić siebie samej. Cieszkowski utożsamiał zadanie „prawdziwej filozofii” z zmiany społecznej i ingerowaniem w rzeczywistość, a filozofię wolności z projektem emancypacyjnym. Pojawia się tutaj po raz pierwszy wątek charakterystyczny dla filozofii młodohegłowskiej, a mianowicie postulat wyjścia poza czysty, abstrakcyjny i bezosobowy opis przedmiotu i zwrócenie uwagi na *funkcję* tej wiedzy czy też jej *przeznaczenie* praktyczne. Tym samym wbrew Heglowi Cieszkowski „wprowadził [...] przyszłość do zainteresowań filozofii [...] poznanie jej kształtu nie stanowi celu samego w sobie, lecz jest tylko wstępnym, acz niezbędnym, elementem tego, co stanowi istotę człowieka – twórczej *praxis*”<sup>106</sup>. Jak pisze Cieszkowski

filozofia z wyżyn teorii musi zstąpić na równiny praktyki. Praktyczna filozofia lub raczej filozofia praktyki, jej najkonkretniejszy wpływ na życie i stosunki społeczne, rozwój prawdy w konkretnym działaniu – oto przyszłe przeznaczenie filozofii w ogóle<sup>107</sup>.

Zniesienie dualizmu teorii i praktyki doprowadziło Cieszkowskiego do idei bliskiego ustanowienia Królestwa Bożego na ziemi, która nie jest utopijną eschatologią, lecz kwestią działania procesów dziejowych przybliżających stopniowo ludzkość do absolutu. O przyszłym spełnieniu dziejów informuje nas nie tylko dialektyka, ale również

<sup>106</sup> Ibidem, s. 35.

<sup>107</sup> A. Cieszkowski, *Prolegomena*, s. 87.



modlitwa Ojcie Nasz, której treść „antycypuje kształt przyszłego stanu społecznego, który to jest celem rozwoju ludzkości”<sup>108</sup>. Cieszkowski tym samym dokonał niejako „sakralizacji historii, jak i terrestrializacji eschatologii, wprowadzając cele ostateczne w obręb historii”<sup>109</sup>. Jednak zniesienie rozdarcia na byt i myśl poprzez czyn nie oznacza ery „spoczynku” i kwietystycznego bezwładu, lecz erę twórczego „spokoju”, do którego dochodzi się (ewolucyjnie) poprzez pracę i zasługę<sup>110</sup>.

## b. Lewica heglowska

Z punktu widzenia teorii ideologii najważniejszym wkładem lewicy młodoheglowskiej<sup>111</sup> jest wyodrębnienie z systemu heglowskiego jednego wątku i przypisanie mu szczególnej rangi. Chodzi o zasadę *n e g a t y w n o ś c i*, która była najważniejszą pojęciową osnową ich refleksji. Pojęcie to odnajdywali w pismach Hegła, nadali mu jednak własny, specyficzny sens.

W historiozofii Hegła negatywność objawiała się na każdym etapie ewolucji ducha. Na każdym jej szczeblu dziejów powszechnych uwidaczniały się tkwiące w nich immanentnie sprzeczności, wyrażające niejako „nieprawdę” danej epoki. Pojęcie „nieprawdy” należy rozumieć w tym sensie, że istniejące instytucje społeczne nie były ostatecznym wyrazem rozumności, nie wyrażały czy też nie przedstawiały pełnej treści swego pojęcia. Pełne urzeczywistnienie treści pojęcia zostanie osiągnięte u kresu dziejów, gdy sfera jego rozumnej idealności i zmysłowego rozłożenia jej treści w oglądzie zostaną scalone, a samo

<sup>108</sup> M. Jakubowski, *Czyn...*, s. 31.

<sup>109</sup> Ibidem, s. 29.

<sup>110</sup> Por. A. Cieszkowski, *Ojcie Nasz*, t. 1, w: idem, *O drogach ducha*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2017, s. 101–115.

<sup>111</sup> Lewica heglowska to zbiorcze określenie na grupę dziennikarzy, pisarzy i teologów, którzy stanowili intelektualny pomost łączący idealistyczną filozofię Hegła z filozofią Marksa. Do przedstawicieli lewicy heglowskiej zaliczyć można: teologów Dawida Straussa i Bruno Bauera, publicystów (takich jak Arnold Ruge, Edgar Bauer, Karl Friedrich Köppen, Eduard Meyen, Karl Nauwerck, Ludwik Buhł czy Karl Riedel), socjalistę Mosesa Hessa oraz poetów Georga Herwegha, Roberta Prutza i Heinricha Heinego.



pojęcie przejdzie w ideę<sup>112</sup>. Fakt zaistnienia sprzeczności był dowodem na to, że dana faza rozwoju ducha, ucieleśniona w duchu praw, w instytucjach społecznych oraz ustroju politycznym danego narodu nie osiągnęła jeszcze fazy istotowej rozumności (do której mocą konieczności zmierza) i jako taka zmuszona jest zostać zniesiona (*aufgehoben*) w fazie następnej. Zniesienie istniejącego konfliktu między dwoma antagonistycznymi siłami zachowuje moment prawdy obu zantagonizowanych członów i zarazem w większym stopniu realizuje prawdę rozumu jako absolutnej wolności. Motorem napędowym rozwoju ducha oraz postępu wolności jest zatem negatywność, czyli źródłowa nieadekwatność kształtu rzeczywistości do prawdy pojęcia, inkongruencja pojęciowej konkretyzacji historycznej z właściwą treścią pojęcia, z jego esencją<sup>113</sup>. Negatywność zostanie zniesiona, gdy zniknie napięcie między realizującą się w historii treścią pojęcia (rzeczywistymi przemianami historycznymi) a pojęciową treścią idealną; wraz z wchłonięciem przez ducha szeregu własnych historycznych eksterioryzacji, gdy zatrze się różnica między przedmiotem wiedzy – nieświadomą eksterioryzacją ducha a wiedzą samą, czyli aktem autorefleksji ducha, odkrywaniem przezeń w rzeczywistości własnej aktywności. Pogrzebany zostanie również sam czas, a historia osiągnie swój kres i spełnienie.

<sup>112</sup> Dla Hegla była to epoka Ducha Absolutnego, w której – w sensie logicznym – ruch świadomości osiąga samowiedzę, uświadamiając sobie fundamentalną jedność substancji myślenia (rozumność) z innobytem (sferą przedmiotową, dotąd ujmowaną jako niezależną od świadomości i statycznie jej przeciwstawioną). Duch Absolutny nie jest jednak jedynie końcowym momentem prawdy, gotowym „produktem” poznania, lecz należy go rozpatrywać jako rezultat procesu następującej po sobie eksterioryzacji świadomości i rozpoznawania przez Ducha momentów własnej aktywności. Duch Absolutny osiągnie prawdę, gdy zrozumie „totalność swoich momentów” (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia...*, s. 500), czyli zrozumie, że efekt końcowy, końcowa postać wiedzy, wynika z samego procesu kształtowania się historii, i odnajdzie w dziejach ciągłość własnych metamorfoz. To oznacza zdanie Hegla, że to „prawda jest całością”.

<sup>113</sup> „Historiozofia młodoheglistów [...] ukazuje dramatyczny *hiatus*, rozwarcie między *sein* i *isollen*, między tym, to jest, a tym, co – jako ideał – być powinno. [...] postulat opisu procesu historycznego przebiegającego obiektywnie zostaje zastąpiony postuletem wartościowania, krytyki rzeczywistości zastanej”, w: R. Panasiuk, *Filozofia i państwo*, KiW, Warszawa 1967, s. 113–114.



Młodohegliści podkreślili moment negatywności jako swoistej „falszywości” danego momentu historycznego, odrzucali jednak zarazem możliwość wystąpienia soteriologicznego w swej wymowie momentu uzyskania przez rzeczywistość w pełni rozumnej postaci. Młodohegliści „fichteanizowali Hegla”, czyli rozpatrywali racjonalność danych urządzeń społecznych z punktu widzenia „powinności”<sup>114</sup>, tego, czy i w jakim stopniu dominujące wyobrażenia, formy świadomości społecznej, kształt instytucji społecznych i politycznych, prawo, moralność itd., czyli krótko mówiąc, wszystkie realności społeczne, można określić jako racjonalne. Odpowiedź na pytanie o rozumność rzeczywistości, odnajdywana zarówno w artykułach, jak i bardziej systematycznych działach młodoheglistów, była właściwie, mimo wszystkich dzielących ich różnic, podobna: rzeczywistość można uznać za racjonalną, gdy przejdzie pomyślnie test przed trybunałem Rozumu. Każdą fazę rozwoju ducha czy wcieleń rozumności można skonfrontować z filozoficznym imperatywem, który sprowadza się do krytyki zastanej rzeczywistości społeczno-politycznej i istniejących instytucji z punktu widzenia racjonalności wiecznej, nieobjawionej, choć przejawiającej się historycznie<sup>115</sup>.

Pierwiastek czynny, duchowy, ucieleśniający rozumność, ściera się nieustannie z własnymi przestarzałymi formami, i próbuje je przewyciężyć w dążeniu do uzyskania samowiedzy. Tym samym naczelną wartość młodoheglizm nadał pojęciu „krytyki”, przede wszystkim „krytyce poglądów: poglądów teologicznych, filozoficznych, wreszcie politycznych”<sup>116</sup>. Program filozoficzny i polityczny młodoheglistów

<sup>114</sup> L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1, s. 103.

<sup>115</sup> Młodoheglitom obce były koncyliatorskie intencje filozofii Helga. „Hegłowska filozofia prawa, która ukazała się równocześnie z pierwszymi wykładami z filozofii religii, jest wyrazem głównej intencji Hegla, która zmierzała do pogodzenia [*Versöhnung*] filozofii z rzeczywistością w ogóle: filozofii państwa z polityką, filozofii religii z chrześcijaństwem”, w: K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, s. 59. Jeśli rzeczywistość jest ostatecznie momentem ruchu idei, jej eksterioryzacją przed ostatecznym powrotem do samej siebie, to zadaniem filozofii jest rozpoznanie rozumu w jego manifestacjach i w ten sposób poznanie tego, co wieczne. Młodohegliści „powielają błąd, który wytknął Hegel – rozerwali jedność rzeczywistości i rozumu, poszukując w dziejach niedostatków rozumu i projektując ostateczne urzeczywistnienie czy też ostateczne ukształtowanie świata ludzkiego”, w: M. Jakubowski, *Historiozofia...*, s. 62.

<sup>116</sup> R. Panasiuk, *Filozofia i państwo*, s. 117.



opierał się na dwóch zasadniczych filarach: kategorii *n e g a c j i* (zaczepniętej od Hegla, ale zmodyfikowanej i bardziej wyeksponowanej<sup>117</sup>) oraz idei *praxis*, czyli wcielenia filozofii w czyn, którą to myśl po raz pierwszy sformułował Cieszkowski, ale wcześniej do podobnych wniosków doszedł już Ludwig Feuerbach.

Zdaniem młodoheglistów największym wyzwaniem dla ducha jest obecnie przewyżczenie inercji tradycyjnej teologii i religii; stanowią one główną przeszkodę w historycznej ewolucji człowieczeństwa ku samowiedzy<sup>118</sup>. Według Straussa dogmat wcielenia należy rozumieć a-teistycznie: jako „nieskończony proces manifestacji boskiego absolutu w rozwijającej się historycznie ludzkości”<sup>119</sup>. Młodoheglisci za cel ataku obrali sobie również monarchię pruską, która, miast być wcieleniem rozumnego absolutu, jednoczącego osobę króla i obywateli w monarchii konstytucyjnej jako wspólnocie wolnych obywateli, była w istocie zhierarchizowaną monarchią stanową o profilu biurokratycznym. Polemizowali również z modelem „oświeconego katolickiego despotyzmu” realizowanym w Prusach, publikując na łamach różnych czasopism (najważniejszym organem młodoheglizmu było *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*)

<sup>117</sup> Składała się ona jednak, w przeciwieństwie do Hegla, z aktu zniesienia (*Aufhebung*) ograniczonego do prostego unicestwienia (*Vernichtung*). Jeśli z dialektyki Hegłowskiej zostanie wyeliminowany moment równoczesnego zapośredniczenia, czyli równoczesnego przewyżczenia i zachowania (*Aufbewahrung*) tego, co negowane, z jego przeciwieństwem, to projekt filozoficzny ogranicza się do czystej destrukcji. Owo wyeliminowanie członu mediatyzującego (*Vermittlung*) odróżnia dialektykę Hegłowską od dialektyki młodoheglowskiej.

<sup>118</sup> Podział uczniów Hegla na lewicę (Bauer, Strauss, Feuerbach, Hess) oraz prawicę (Gabler, Göschel) wykrystalizował się po opublikowaniu książki Davida Straussa *Życie Jezusa*. Strauss, nawiązując do biblijnych badań tzw. mitologów, dowodził, że Chrystus znany z Ewangelii jest „konstruktem mitotwórczej świadomości pierwotnej gminy chrześcijańskiej” (R. Panasiuk, *Lewica heglowska*, s. 24). Lewica heglowska redukowała Ewangelię i osobę Jezusa do mitologii, negowała również istnienie przedmiotu teologii, prawica natomiast wykazywała, że Jezus oraz jego działalność (w tym dokonywane przezeń cuda) mają charakter historyczny, a w samej religii chrześcijańskiej tkwi racjonalne jądro. Por. D. McLellan, *Marx Before Marxism*, Penguin Books, Harmondsworth 1972, s. 37.

<sup>119</sup> R. Panasiuk, *Lewica heglowska*, s. 35. Por. D. Strauss, *Życie Jezusa. Rozprawa końcowa*: „Ludzkość [...] jest ucieleśnionym Bogiem, nieskończonym duchem eksterioryzowanym w skończoność i duchem skończonym przypominającym sobie swą nieskończoność”, w: R. Panasiuk, *Lewica heglowska*, s. 221.



artykuły krytyczne: najaktywniejsi na tym polu byli Arnold Ruge, Karl Friedrich Köppen oraz Theodor Echtermeyer<sup>120</sup>.

Radykalna krytyka polityki i filozofii została zapoczątkowana krytyką teologii i religii. Należy zgodzić się z Panasiukiem, gdy podkreśla, że przejście od krytyki zaświatów (religii) w wykonaniu Straussa i Bruno Bauera do krytyki pruskiej biurokracji i ustroju politycznego jest w istocie

procesem o wewnętrznej konsekwencji i dokonuje się z zachowaniem ciągłości problematyki dotyczącej idei wyzwolenia człowieka [podkreślenie – A. K.]. W trakcie tego przejścia problematyka ta nie znika, ale ulega tylko transformacji i odmistyfikowaniu. [...] młodszy uczniowie Hegla przechodzą od racjonalistycznej religii immanencji do negacji wszelkiej religii i afirmacji człowieka jako wartości najwyższej, od poszukiwań racjonalnych momentów w pruskich instytucjach politycznych do negacji monarchii biurokratyczno-stanowej, a w końcu do socjalizmu. W sferze życia społecznego poszukują możliwości do realizacji wartości, które dotychczas iluzorycznie urzeczywistniała religia<sup>121</sup>.

David Strauss uznał, że świadomość religijna jest w istocie przejawem metafizycznego absolutu dążącego do samopoznania. Bruno Bauer zastąpił Straussowski absolut „samowiedzą”<sup>122</sup>, która rozwijając się w planie dziejowym, przekracza własne historyczne (przestarzałe) formy. Za najistotniejszą z punktu widzenia teorii ideologii propozycję teoretyczną, analizującą religię jako w pewnym sensie konieczną iluzję autoalienującej się świadomości, należy uznać filozofię Feuerbacha, który zamierzał zredukować chrześcijaństwo do antropologii.

<sup>120</sup> Szczegółowo na ten temat w: R. Panasiuk, *Filozofia i państwo*, rozdział 2 i 3, s. 40–237; idem, *Lewica heglowska*, s. 76–93; K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Meiner, Hamburg 1978, s. 65–158.

<sup>121</sup> R. Panasiuk, *Filozofia i państwo*, s. 37–38.

<sup>122</sup> „Religia jest dla Bauera określoną historycznie postacią (formą) samowiedzy ludzkości, to znaczy w treści i w formie religijnych wyobrażeń wyraża się osiągnięty przez człowieka w danym momencie dziejowym szczybel wiedzy o samym sobie”, w: R. Panasiuk, *Lewica...*, s. 37.



### c. Feuerbach. Religia i teologia jako antropologia

Antropologia Feuerbacha w pewnym sensie wyprowadza ostateczne konsekwencje z młodohegłowskiej reinterpretacji niemieckiego idealizmu. Punktem wyjścia było dlań zakwestionowanie roszczeń teologii chrześcijańskiej, która, wbrew racjonalistycznym teologom<sup>123</sup>, nie jest przejawem uniwersalnej rozumności. Wiara i dogmatyka chrześcijańska, o ile posługuje się pojęciem rozumu, robi to w sposób nieuprawniony: rozum jest z definicji instancją ogólną, r o z u m e m p o w s z e c h n y m . To, co w wierze jest wyjątkowe, szczególne, to dziedzina partykularności. R o z u m s z c z e g ó l n y (czyli religia) to immanentna dla danego światopoglądu czy też wiary logika, zakorzeniona w praktyce pewnej wspólnoty, zrelatywizowana historycznie oraz geograficznie. Partykularność religii skazuje ją na bycie jedynie powierzchownym przejawem rozumności, a nie rozumem samym: treść religii zawsze jest związana „zewnętrznie związana z jakimś określonym, tzn. historycznym czasem, określonym miejscem, określonym imieniem”<sup>124</sup>.

Religia objawia się w przeciwieństwie do filozofii nie w formie pojęciowej, lecz obrazowej: domaga się ucieleśnienia, konkretyzacji (choćby estetycznej), eksterioryzacji, inkorporacji, wyjścia poza ruch samych pojęć teologicznych. Religia rozumu, jaką próbowali wprowadzić oświeceniowi reformatorzy<sup>125</sup> – jeśli nie jest związana z pewną wspólnotą wiary, z pewnymi praktykami, rytuałami, z pewnym konkretnym językiem liturgicznym – pozostaje namiastką religii, surrogatem pozbawionym mocy ewokowania uczuć religijnych i wiązania wspólnoty w gminie.

<sup>123</sup> W Niemczech wyodrębniły się z grubsza dwie szkoły teologiczne: racjonalistyczna twierdziła, że źródłem wszystkich religii jest „zgodna z niezmiennymi prawdami rozumu religia naturalna” (R. Panasiuk, *Lewica heglowska*, s. 16); druga szkoła, supranaturalistyczna, kładła nacisk na nadnaturalne pochodzenie religii i wagę objawienia religijnego, której sens wymyka się skończonemu intelektowi człowieka.

<sup>124</sup> L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landmann, PWN, Warszawa 1959, s. 6. Por. tamże: „Rozum – to reguła, wiara – wyjątek od reguły”.

<sup>125</sup> Przykładem może być kult Najwyższej Istoty, wprowadzony przez Konwent Narodowy za namową Robespierre’a.



Ponadnaturalna prawda religii staje się zrozumiała, kiedy za dogmaty czy irracjonalną mistykę podstawimy znane nauce prawdy naturalne; jak deklaruje sam Feuerbach, zamierza rozpatrywać teologię jako „psychologiczną patologię”<sup>126</sup>, rozwijać „duchowe wodolecznictwo”; jego książka ma cel terapeutyczny, czyli praktyczny. Wiąże się to ze zmianą metody uprawiania filozofii. Feuerbach, odkrywając prawdę chrześcijaństwa, porzuca metodę spekulatywną, która jego zdaniem czerpie treść wyłącznie z pojęć idealnych, nie nawiązując kontaktu z empirią. Feuerbach wedle własnych słów jest „fichteanistą” jedynie w tym sensie, że nieskończona jest dla niego filozofia praktyczna. Chce uniknąć podstawowego błędu idealizmu, czyli utożsamienia myśli o przedmiocie z przedmiotem samym (spekulacja redukuje wtedy rzeczywistość do wymiaru „papierowego”).

Feuerbach pojmuje zadania filozofii praktycznej i jej sens na wzór Fichtego; ideę rozwoju ludzkiej rzeczywistości sensów i wartości (kultury) poprzez pracę eksterioryzacji przejmując z kolei od Hegła, ale pozbawia oba te wątki zabarwienia idealistycznego, podtrzymując twierdzenie (pokrewne dominującym trendom francuskiego oświecenia) o niezależnym od ludzkiego umysłu istnieniu rzeczy materialnych, które nie dają się zredukować do stanów psychicznych (refleksji, świadomości, przedstawień, aktów woli) podmiotu czy też ducha<sup>127</sup>. Istotę swojej filozofii upatruje w negacji filozofii, to znaczy jako prawdziwą filozofię ogłasza tylko tę „*in succum et sanguinem*, w ciało i krew przetworzoną, uczłowieczoną filozofię”. Punktem wyjścia swojej filozofii Feuerbach uczynił nie Ducha Absolutnego Hegła, Ja Kanta czy Fichtego lub też Substancję Spinozy, lecz człowieka, „jedyne *ens realissimum*, który wytwarza myśl z przeciwieństwa myśli, to jest ze zmysłów”<sup>128</sup>.

Teza Feuerbacha brzmi, że tajemnicę teologii stanowi antropologia<sup>129</sup>. Zinstytucjonalizowana religia jest końcowym stadium autoa-

<sup>126</sup> Ibidem, s. 7.

<sup>127</sup> Tym samym Feuerbach powraca na stanowisko przedkantowskiego oświeceniowego materializmu, z którym czuł się duchowo spowinowacony.

<sup>128</sup> Ibidem, s. 22.

<sup>129</sup> Ibidem, s. 9. Por. również: „W istocie religii i w jej świadomości nie jest zawarte nic, co nie byłoby w ogóle zawarte w istocie człowieka i jego świadomości siebie i świata. Religia nie posiada własnej, odrębnej treści”, ibidem, s. 71.





lienujących skłonności ludzkiego umysłu, kulminującą się w deifikacji człowieka. Tajemnicą chrześcijaństwa jest i zawsze był człowiek, a zasadą – antropologia, w której człowiek jawi się jako absolutny punkt odniesienia i źródło senso- i wartościotwórczej aktywności ducha. Ateizm nie jest prostym przeciwstawieniem religii, lecz jej istotą i racjonalnym jądrem, pozbawionym zbędnej otoczki mistycyzmu. Prawdą religii jest *identyczność orzeczników boskiej i ludzkiej istoty*. Feuerbach, ukazując mistyfikujący charakter ludzkiej świadomości, uzmysławia jedynie, że „złudne wyobrażenia teologii [...] są misteriami ludzkiej natury”<sup>130</sup>.

Religia wyraża ludzką samowiedzę, a jaźń, wewnętrzna nieskończona istota człowieka, manifestuje się pod postacią kultu i religii. W ten sposób autor *Wykładów o istocie religii* adoptuje Hegłowską dialektykę uzewnętrznienia, rozpoznania i zniesienia wytworów własnej aktywności. Religia jest esencją człowieczeństwa, ruchem eksteryoryzacji ludzkiej istoty oraz jej atrybutów; w przyszłości ma dojść do zniesienia jej pozornej obcości. To, co człowiekowi wydawało się absolutnie przekraczającą go i transcendującą rzeczywistością zewnętrzną religii, jest w istocie emanacją nieskończoności ludzkiego ducha; religię stworzył i ożywia sam człowiek<sup>131</sup>. Specyficzne dla każdej religii jest roszczenie sobie prawa do bycia jedyną reprezentacją Boga, co jest zrozumiałe o tyle, o ile przymioty boskie są orzecznikami antropomorficznymi<sup>132</sup>. Człowiek obiektywizuje siebie i deifikuje własną eksteryoryzowaną istotę. Religia jest nieświadomie uprzedmiotawiającą ekspresją, obiektywizacją ludzkiej istoty gatunkowej, wyrazem autoalienacji, która tworzy Boga jako obiekt kultu. Człowiek, dążąc do

<sup>130</sup> Ibidem, s. 26.

<sup>131</sup> „Człowiek transponuje swą istotę najpierw poza siebie, zanim ją odnajdzie w sobie. Własną istotę uprzedmiotawia sobie najpierw w postaci innej istoty. Religia jest dziecięcą chorobą ludzkości”, w: *ibidem*, s. 57.

<sup>132</sup> Por. „O identyczności podmiotu i orzeczników o podmiocie można najlepiej przekonać się z historii rozwoju religii, która jest identyczna z historią rozwoju kultury ludzkiej. Dopóki człowiek jest tylko człowiekiem natury, dopóty jego Bóg jest Bogiem natury. Kiedy człowiek zaczyna mieszkać w budynkach, umieszcza swoich bogów w świątyniach. Świątynie wznoszone ku uczczeniu są w rzeczywistości świątyniami k u c z c i s z t u k i b u d o w l a n e j”, *ibidem*, s. 68.



zjednoczenia w zaświatach z Bogiem jako ucieleśnieniem największej mądrości, dobroci, miłosierdzia itd., w istocie ubóstwa siebie samego.

Religia rodzi się z antropologicznego punktu widzenia w wyniku rozszczepienia człowieka na niedoskonały byt doczesny i doskonały byt transcendentny. Bóg ucieleśnienia cechy pozytywne człowieka w stopniu doskonałym i odzwierciedla jego duchową nieskończoność, człowiek jako konkretna jednostka natomiast jest obdarzony znamionami niedoskonałości i skończoności (z których najbardziej oczywistą jest śmiertelność). W *Fenomenologii ducha* faza bolesnego rozdzielenia świadomości została nazwana świadomością nieszczęśliwą. Rozdarcie zniknie wtedy, gdy wygaszony zostanie konflikt Pana i Niewolnika. U Feuerbacha udręka rozszczepienia skończy się, gdy człowiek dostrzeże jedność dwojako wyrażającej się jego własnej istoty: nieskończoności esencji oraz skończoności własnej egzystencji.

Feuerbachowska antropologia ukazuje religię jako ekspresję mityzującego pierwiastka świadomości i stanowi właściwie pierwszą analizę świadomości fałszywej, którą można nazwać protokrytyką ideologii *per se*. Proces alienacji własnej istoty, w wyniku której człowiek tworzy religię, wykracza poza proste oświeceniowe wyobrażenia o spisku duchowieństwa i absolutystycznego dworu. Religia przestaje być narzucanym ludziom irracjonalnym wyobrażeniem, stając się projekcją istotowych własności człowieka, wyrazem źródłowego „uczucia religijnego”. Tym samym można było ją ująć jako produkt nieznanymi i nieświadomymi procesów myślowych związanych z istotą gatunkową człowieka. Wraz z uświadomieniem sobie mechanizmu powstania religii zarysuje się zarazem dla autora *Wykładów o istocie chrześcijaństwa* możliwość wyzwolenia. Jak komentuje Hans Barth:

Po zniesieniu „prawdy” teologii, po tym, jak zostaje zredukowana do swego rzeczywistego przedmiotu, do „prawdy” antropologii, zdaniem człowieka pozostanie ustanowić prawdę człowieka w nieskończonym strumieniu życia. Krytyka religii stanie się praktycznym impulsem do zmiany świata<sup>133</sup>.

---

<sup>133</sup> H. Barth, op. cit., s. 87.



Feuerbachowska krytyka religii, zwieńczenie młodoheglowskiej krytyki nieracjonalnej postaci rzeczywistości, jest ostatnim etapem rozwoju krytyki świadomości przed Marksem. Jej zadaniem jest konfrontowanie wszelkich przejawów życia społecznego (czy też szerzej: kultury) z „powszechnymi wartościami rozumu”<sup>134</sup>, odsłanianie ukrytej „prawdy” zjawisk. „Demaskowanie iluzji” religii (chrześcijaństwa), teologii czy instytucji politycznych miało być etapem wstępnym prowadzącym automatycznie do ich racjonalnej transformacji. Krytyka była nie tylko aktem intelektualnego rozpoznania strukturalnych warunków powstania, np. przekonań religijnych, lecz również, zgodnie z nowym rozumieniem praktyki, aktem emocjonalnego zaangażowania, zmierzającym do „ureczywistnienia filozofii”, przejścia do „epoki czynu”, jakby napisał Cieszkowski. Przedstawiona tutaj krytyka ideologii-jako-religii w swoim stadium embrionalnym jako przede wszystkim krytyka religijnej iluzji dokonywana była w imię uniwersalnego Rozumu i Prawdy, sprzęgniętej z postulatem praktycznego przekształcenia rzeczywistości, ideałem emancypacji. Wszystkie te wątki w mniej lub bardziej zmienionej postaci będą kontynuowane przez Marksa.

---

<sup>134</sup> R. Panasiuk, *Lewica...*, s. 66.

Uniwersytet Nikolaia



---

## Rozdział 2

# Markowskie pojęcie ideologii

### 1. Uwagi wstępne

Pojęcie ideologii stanowi trzon systemu myślowego Marksa, który zajmował się, najogólniej rzecz ujmując, „teorią samej historii czy, mówiąc dokładniej, teorią dynamiki wielkich przemian historycznych”<sup>1</sup>. Marks nie był klasycznym filozofem i nie pretendował do tego miana, choć odebrał uniwersyteckie wykształcenie w tej dziedzinie, gdyż dyskwalifikował pretensje nauk humanistycznych, w tym filozofii (zwłaszcza w jej dotychczasowym akademickim wydaniu) do naukowości – poddanej racjonalnym rygorom – wyjaśnienia rzeczywistości społecznej. Filozofia była „idealistycznym złudzeniem”, które nie rozpoznaje rzeczywistych determinant procesów myślowych, ani też nie jest w stanie zidentyfikować sił rządzących procesami społeczno-historycznymi, czyli albo robi to błędnie, albo daje wyjaśnienia co najwyżej połowiczne i niezadowolające. Zarazem jednak obcy był mu rozpowszechniony w niektórych kręgach intelektualnych XIX wieku romantyczny antyintelektualizm<sup>2</sup>, przekonanie, że jedyną odtrutką na

---

<sup>1</sup> T. Eagleton, *Marks i wolność*, tłum. J. Nowotniak, Amber, Warszawa 1998, s. 53.

<sup>2</sup> W wydaniu umiarkowanym postawę tę reprezentował Bakunin: podział pracy na fizyczną i umysłową wyłonił kastę ludzi uprzywilejowanych ze względu na wiedzę, jaką przyswoili sobie zatrudnieni głównie za uniwersytetach i w aparacie administracyjnym naukowcy i urzędnicy. Podział pracy wytwarza nową formę dominacji i zniewolenia, zastępując dawną plutokrację arystokracją intelektualną, która krępuje naturalną spontaniczność i żywiołowość irracjonalnego biegu życia i która sprawuje władzę przy pomocy abstrakcyjnej wiedzy naukowej, por. Bakunin. W wydaniu skrajnym postawę taką reprezentował Jan Wa-



filozoficzno-teologiczne spekulacje oraz przerost absolutystycznych i uniwersalistycznych pretensji jest pragmatyzm, programowe zdyskwalifikowanie jakiegokolwiek próby ujęcia rzeczywistości w usystematyzowanej i ogólnej formie myślowej. Dla Marksa kwestia trafnego skonceptualizowania uwarunkowań ludzkiej samowiedzy oraz wskazania ukrytego dotąd motoru przemian historycznych była kwestią najwyższej wagi. Prawidłowe zidentyfikowanie mechanizmów zmiany społecznej, prześledzenie genezy przekonań członków określonej zbiorowości miało być wstępnym i niezbędnym etapem na drodze ku rozumnemu przekształceniu niesprawiedliwych stosunków społecznych. Marksa zatem należałoby nazwać zdaniem Eagletona nie tyle nie-filozofem, co a n t y f i l o z o f e m, jednym z tych, dla których „całe filozoficzne przedsięwzięcie [...] jest zasadniczo chybione. Sprawą głęboko problematyczną stała się bowiem dla nich sama filozofia, a nie to czy inne zagadnienie w jej obrębie”<sup>3</sup>.

Uwaga Eagletona pozwala uchwycić paradoksalny charakter Marksowskiego zamysłu. Z jednej strony Marks porzuca dotychczasową filozofię, dyskredytując ją jako „jałowe” ćwiczenie intelektualne. Jedenasta teza z *Tez o Feuerbachu* stwierdza jednoznacznie, że filozofia jedynie medytowała, interpretowała świat, podczas gdy powinna dostarczyć wiedzy mogącej posłużyć rewolucyjnemu przekształceniu zastanej rzeczywistości, dostarczać wiedzy praktycznej<sup>4</sup>. Z drugiej jednak strony Marks kontynuuje najbardziej typową dla filozofii tradycję: aspiruje do tego, by dostarczyć adekwatnego opisu rzeczywistości. Aby osiągnąć ten cel, trzeba uchwycić to, co najpierwotniejsze, sięgnąć tego, co, warunkując istnienie innych bytów, s a m o n i e j e s t u w a r u n k o w a n e i bytowo samoistne. Zdaniem Balibara Marks jest w istocie filozofem spekulatywnym, który – mimo pozorów dy-

claw Machajski, por. J. W. Machajski, *Pracownik umysłowy i inne pisma*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2016.

3 T. Eagleton, op. cit., s. 10. Eagleton porównuje teoretyczny dorobek Marksa do dorobku Kierkegaarda, Nietzschego, Heideggera, Benjamina, Adorna, Derridy czy Rorty'ego, którzy „dezawuuują metafizyczne aspiracje filozofii, przeciwstawiając im coś zdecydowanie bardziej fundamentalnego: „bycie”, „moc”, „praktyczne formy życia”, „różnicę” czy – jak w przypadku Marksa – „warunki historyczne” (s. 11).

4 MED, t. 3, s. 8. Teza ta jest właściwie zwięzłą rekapitulacją podstawowej idei Cieszkowskiego.



stansowania się od filozofii – w jedenastej tezie sformułował doniosłą filozoficznie myśl dotyczącą

kwestii stosunków między teorią i praktyką, świadomością i życiem.[...] Marks jest zainstalowany nie tylko w sercu filozofii, ale pośród jej najbardziej spekulatywnego nurtu – tego, który stara się myśleć o swoich własnych granicach, czy po to, żeby je usunąć, czy też po to, aby po ich rozpoznaniu ona sama mogła się w nich usadowić<sup>5</sup>.

Warto zasygnalizować, że, jak już zostało wspomniane, u Marksa nie znajdziemy żadnej spójnej „teorii ideologii”<sup>6</sup>. Pojęcie to jest uwikłane w różne i nieprzekładalne często na siebie gry językowe, rodzące sieć niepokrywających się ze sobą znaczeń i niekiedy bardzo różnych sensów. „Ideologia” uzyskuje przez to każdorazowo w każdej dokonywanej interpretacyjnej konkretyzacji różny wydźwięk, uwarunkowany kontekstem historyczno-kulturowym i zarazem kształtujący konkretny słownik czy dyskurs badacza. Nie ulega jednak wątpliwości, że pojęcie „ideologia” ma u autora *Kapitału* przede wszystkim wydźwięk pejoratywny i używane jest przez niego w pierwszym rzędzie do skompromitowania idealistycznych systemów myślowych (czy też w ogóle filozofii) oraz pewnych form nadbudowy państw kapitalistycznych (burżuazyjnych). Ideologia istnieje o tyle, o ile można jej przeciwstawić wiedzę czy też filozofię, która i d e o l o g i ą n i e j e s t, która jest wolna od ideologicznej skazy (filozofię nieideologiczną, „prawdziwą” czy też filozofię praktyki, która służy rewolucji). Zdemaskowanie filozofii czy niektórych postaci wiedzy jako ideologicznych miało przypieczętować triumf prawdy, jaką w najdoskonalszym stopniu ucieleśnia marksowska filozofia materialistyczna. Pojęcie ideologii umieścił w nowej konstelacji sensów, jaką stanowiła jego materialistyczna filozofia praktyki. Równocześnie z drugiej strony pojęcie ideologii nawiązywało do innej gry językowej filozofów-reformatorów, którzy odrzucali zastany kształt refleksji filozoficznej w imię filozofii innej, bardziej trafnej czy po prostu prawdziwej. Z tego też powodu pojęcia ideo-

5 É. Balibar, *Filozofia Marksa*, tłum. F. Ostojski, Z. M. Kowalewski i A. Staroń, Książka i Wiedza, Warszawa 2004, s. 31.

6 Por. D. Bell, *The Misreading of Ideology: The Social Determination of Ideas in Marx's Work*, „Berkeley Journal of Sociology”, 1990, t. 35, s. 1–54.



logii nie da się wyczerpująco przedstawić, nie dokonując pobieżnej chociażby rekapitulacji marksowskiej wersji materializmu, która miała stanowić przeciwwagę dla idealistycznej, czyli ideologicznej filozofii tradycyjnej.

Najważniejsze dzieło dotyczące ideologii to polemiczny tekst za tytułowany *Ideologia niemiecka*, napisany wspólnie przez Marksa i Engelsa w 1845, a opublikowany dopiero w 1932 roku. *Ideologia niemiecka* jest docelowo krytyką poglądów młodoheglistów oraz filozofii skrajnego egoizmu Maxa Stirnera (któremu poświęcone jest zdecydowanie najwięcej miejsca), ale kluczowy dla zrozumienia marksowskiego poglądu na ideologię jest wstęp do tej pracy, w którym Marks i Engels zarysowują po raz pierwszy własne rozumienie materializmu i materialistycznego poglądu na dynamikę rozwoju historycznego.

Pojęcie ideologii zostało sformułowane w dopuszczających rozmaite interpretacje sformułowaniach, od interpretacji historyzoficznych i antropologicznych po ściśle ekonomiczne<sup>7</sup>. W twórczości Marksa i Engelsa pojęcie ideologii po napisaniu *Ideologii niemieckiej* niemal zupełnie znika. Przekształconą i zmodyfikowaną wersję problematyki ideologii odnajdujemy w analizie fetyszizmu towarowego w pierwszej księdze *Kapitału*. Skłania to niektórych komentatorów Marksa do postawienia tezy, że między wczesnymi pismami Marksa (zwłaszcza *Rękopisami*) a dziełami dojrzałego Marksa (szczególnie porównawszy od *Zarysu krytyki ekonomii politycznej*) doszło do znaczącej teoretycznej zmiany, epistemologicznego cięcia, oddzielającego Marksa „humanistę” od Marksa pozytywisty, „ekonomisty” i „naukowca”. Komentatorzy ci uważają teoretyczne ustalenia zawarte na kartach

7 Michéle Barrett (*Politics of Truth. From Marx to Foucault*, Stanford University Press, Stanford 1991, s. 2–17) nie stara się zrekapitulować w postaci jednej syntetycznej formuły marksowskiej wykładni pojęcia ideologii, podaje za to jej sześć różnych artykulacji. Choć wybór cytatów z Marksa nie do końca wydaje się zdaniem autora niniejszej pracy trafny (zabrakło m.in. ważnego fragmentu z *Kapitału* czy *Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej*), to sam pomysł wydaje się sensowny. W samej *Ideologii niemieckiej* zawarte są tezy nieuzupełniające się wzajemnie, często nazywające różne aspekty zjawiska nazwanego ‘zideologizowaną świadomością’, ujmujące je z różnej perspektywy, naświetlające różne, często powiązane, lecz niekoniecznie wynikające z siebie własności myślenia ‘ideologicznego’. Podobną strategię odnośnie do pojęcia ideologii obrali również T. Eagleton, Ch. Pines oraz J. Larrain.



*Ideologii niemieckiej* za niedojrzałą jeszcze postać marksizmu. Wielu badaczy odrzuca jednak taką interpretację i argumentuje, że Marks postanowił w języku ekonomii wyrazić filozoficzne i antropologiczne intuicje, do których doszedł już w latach 40. XIX wieku. Doszło jedynie do przesunięcia akcentów. Marks początkowo utożsamiał ideologię z filozoficzną myślą niemieckiego idealizmu czy też młodoheglowską filozofią krytyczną, z systemami myślowymi przekonanymi o własnej mocy sprawczej, w sposób nieświadomy apologetycznymi względem istniejącego porządku politycznego. Począwszy od *Zarysu krytyki ekonomii politycznej*, opublikowanego w 1857 roku, Marks za najbardziej ewidentny przykład myślenia ideologicznego uważa nie systemy myślowe, religię, filozofię czy programy polityczne, lecz przede wszystkim klasyczną ekonomię polityczną (reprezentowaną w swojej najbardziej dojrzałej postaci przez Ricarda), którą uznał za postać samowiedzy kapitalistycznej gospodarki towarowej.

Marks filozoficzną inspirację czerpał z tradycji oświeceniowej, ale wykorzystywane przez niego pojęcia i kategorie miały rodowód idealistyczny. Podzielał typowe dla oświecenia przekonanie o możliwości zrealizowania pewnego filozoficzno-cywilizacyjnego przedsięwzięcia, mającego podporządkować człowiekowi świat zewnętrzny oraz, opierając się na naukowych (racjonalnych) przesłankach, znaleźć sposób na lepszą organizację życia społecznego. Od idealizmu natomiast zaczerpnął ideę aktywnego podmiotu – podmiotu, który nie tyle kontempluje rzeczywistość, co ją przeżywa i twórczo przekształca poprzez pracę i walkę. Dla niemieckiego idealizmu podobnie jak dla autora *Kapitału* rzeczywistość była dla jednostki terenem ekspansji. Ducha rozumianego jako zbiorowy podmiot dziejów, który rozpoznaje siebie w procesie przyswajania sobie coraz to nowszych własnych eksterioryzacji. Marks jest zatem ideowo zadłużony w obydwu nurtach filozoficznych – we francuskim oświeceniu oraz niemieckim idealizmie, zarazem jednak oba poddaje krytyce. Hegłowi i radykalnemu skrzydłu młodoheglizmu zarzuca popadanie w idealistyczne złudzenie, wedle którego przemiany dziejowe ściśle odwzorowują drogę ducha (u Hegła) czy też abstrakcyjnie pojętej ludzkości (młodoheglizm) we wspinaniu się na kolejne szczeble filozoficznej samowiedzy. Odziedziczonej po oświeceniu koncepcji materializmu zarzu-





ca z kolei, że była ona wytworem „społeczeństwa mieszczańskiego”<sup>8</sup>, czyli że była w istocie koncepcją „ideologicznie” spaczoną, skazującą człowieka na bierne podporządkowanie się zastanej rzeczywistości, wykluczającą możliwości zmiany kapitalistycznego systemu ekonomicznego czy nawet pomyślenia o jakiegokolwiek alternatywie społeczno-politycznej wobec wolnorynkowego kapitalizmu bądź opresyjnych instytucji politycznych.

## 2. Odwrót od idealizmu i tradycyjnie pojętego materializmu

Dla niemieckiego idealizmu, który znalazł swój najpełniejszy wyraz w systemie Hegla, teza sprowadzająca świat do aktywności poznawczej ducha stanowiła naturalny punkt wyjścia. Równocześnie jednak idealizm wprowadził nowy trop myślowy, podchwycony przez Marksa, który uzyskał u niego miejsce centralne. Chodzi o wyłożone powyżej nowe ujęcie powiązania między teorią i praktyką. W dotychczasowej historii filozofii sfery *poiesis* (produkcja, praca) *praxis* (działalność polityczna wolnych obywateli) oraz *teoria* (wolna od materialnego przymusu i życiowych konieczności kontemplacja rzeczywistości, właściwa dla mędrca bądź filozofa) były ściśle rozgraniczone. „Praktyczność” jako taka leżała poza dziedziną właściwej filozofii, oznaczając coś, co *ex definitione* nie wchodzi w obręb jej zainteresowania. Zmianę takiego stanu rzeczy przyniosła po raz pierwszy filozofia Kanta wraz ze wspomnianym już nowym sposobem pojmowania stosunku między sferą poznawczą (rozumem teoretycznym) i praktyczną (rozumem praktycznym, obszarem ludzkiego działania). Hegel projektował na przyszłość zniesienia polaryzacji podmiotowo-przedmiotowej oraz jednostronności tradycyjnego idealizmu i realizmu, ucieleśnionych alegorycznie w figurach Pana i Sługi.

Antynomia ta u Marksa również znajduje rozwiązanie poprzez wprowadzenie pojęcia praktyki, „utożsamianej ze społeczną i historyczną aktywnością kulturową człowieka”<sup>9</sup>. Marks za Fichtem i He-

<sup>8</sup> Por. teza 10 z *Tez o Feuerbachu*, w: MED, t. 3, s. 8.

<sup>9</sup> M. Siemek, *Hegel i filozofia*, s. 21.



głem odrzucił przeciwstawienie rozumu teoretycznego i praktycznego i podkreślał, że kształt rzeczywistości jest skorelowany z ludzką aktywnością poznawczą. Wychodząc z tej przesłanki, krytykował m.in. Feuerbacha, który w materialnej rzeczywistości widział tylko „formę przedmiotowości bądź obiekt kontemplacji, ale nie zmysłową ludzką aktywność, praktykę”<sup>10</sup>. Z drugiej jednak strony uznał, że filozofia Hegła, deklarując zniesienie Kantowskiej antynomii podmiotu i przedmiotu, tak naprawdę dokonuje owego zniesienia jedynie w myśli<sup>11</sup>. Przekonanie, jakoby rzeczywistość posuwała się śladami ewolucji ducha, Marks zwalczał właśnie jako intelektualny przesąd.

Autor *Ideologii niemieckiej* stanął zatem przed dylematem: w jaki sposób w miejsce mechanistycznego materializmu oświeceniowego wprowadzić taką jego postać, która uwzględniałaby twórczą aktywność podmiotu zmysłowego (przekształcającego, poprzez pracę, rzeczywistość przyrodniczą i reprodukującego własne warunki życiowe) i równocześnie uniknąć idealizmu, który rzeczywistość sprowadza do stanów świadomości podmiotu. Hegel rozwiązał tę sprzeczność, wprowadzając pojęcie Ducha Absolutnego, który ostatecznie rozumie fundamentalną jedność wymiaru zewnętrznego i wewnętrznego (aktów świadomości). Powrót jednak do siebie samego w filozofii Hegła był według Marksa realizowany wyłącznie w sferze abstrakcyjnych pojęć. Fundamentalna jedność ducha objawiała się w zbiorowej mądrości ludzkości, osiągającej u kresu dziejów pełnię filozoficznej samowiedzy.

Marks uznał rozwiązanie Hegła za błędne o tyle, o ile definiowało ono rzeczywistość społeczną w kategoriach idealnych (tj. tylko my-

<sup>10</sup> MED, t. 3, s. 27.

<sup>11</sup> Charakterystyczne jest, że według Hegła najwyższa faza rozwoju ludzkiego ducha przejawia się w dziedzinie sztuki, religii i filozofii. W arcydziełach sztuki, wierzeniach religijnych i ostatecznie w systemach filozoficznych stopniowo zanika jakikolwiek odniesienie do zewnętrznego przedmiotu oglądu i duch „staje się w pełni samoświadomym, absolutnym twórcą własnego świata” (M. Żelazny, *Hegłowska filozofia ducha*, s. 50). Dla Marksa przekonanie, że absolutny szczybel samowiedzy ludzkiego ducha zostanie osiągnięty w sferze teoretycznej, idealnej, jest nieświadomym absolutyzowaniem sensu zawodowej działalności filozofa, który można zdefiniować jako próbę niezaangażowanego, kontemplatywnego rozumienia rzeczywistości w jej totalności oraz wypowiedzenie się na ten temat formie usystematyzowanej (w postaci spójnego zestawu twierdzeń).



ślowych). W podobnym duchu miał skrytykować Bruno Bauera i Ludwiga Feuerbacha. Krytyka idei religijnych i politycznych jest „walką filozoficzną z cieniami rzeczywistości”<sup>12</sup>. Obóz młodoheglowski obrał błędny kierunek i „zastąpił rewolucję rzeczywistą frazesami, hasłami odbudowy moralnej oraz wezwaniem do krytycznego myślenia”<sup>13</sup>. Krytyka uprawiana z pozycji filozofa, intelektualisty czy dziennikarza prowadzi do niezrozumienia „rzeczywistych” mechanizmów kształtowania się przekonań, wartości i postaw kulturowych. Marks zwraca się przy tym w stronę swoiście rozumianego *m a t e r i a l i z m u*, czyli dokonuje „odwrócenia” filozofii Hegla.

Przez materializm w XVIII wieku rozumiano zazwyczaj przekonanie o pierwotności natury czy też przyrody względem ducha; w epistemologii zwolennik materializmu najczęściej akceptował sensualistyczną teorię odbicia jako źródła reprezentacji mentalnych (np. Helwecjusz), nie problematyzował kwestii istnienia przedmiotów empirycznych (jako źródła wrażeń) i skłaniał się ku nominalizmowi. Materializmowi zazwyczaj przeciwstawiany jest spirytualizm bądź idealizm, czyli mówiąc najogólniej przekonanie, że rzeczywistość ma przede wszystkim charakter duchowy albo że to przeżycia psychiczne (świadomość) są pierwotniejsze względem rzeczywistości (*resp.* materii); zwolennik idealizmu skłaniał się z kolei zazwyczaj ku teoriopoznawczemu racjonalizmowi i realizmowi pojęciowemu. Marks jednak rozumiał materializm inaczej niż przed nim Helwecjusz, Holbach, Cabanis, La Mettrie czy d’Alambert, a po nim np. Engels, Plechanow czy Lenin.

Materializm oświeceniowy wywodził świadomość z mechanicznych poruszeń materii, sam ruch myśli utożsamiał zaś z fizjologicznymi oddziaływaniami poszczególnych partii mózgu na siebie oraz ciała na mózg i narządy zmysłów. Materia jawi się w tym ujęciu jako nieprzezroczysta forma, nieprzenikniona zewnętrżność, która stanowi granicę ludzkiego poznania, a której ścisłym mechanicznym prawom człowiek podlega. Pojęciową pozostałością tego ujęcia materialności jest u Kanta wspomniana wcześniej koncepcja *noumēnu*, o którym nic nie możemy bliżej powiedzieć. Marks uważał tego typu materializm

<sup>12</sup> MED, t. 3, s. 13.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 20.



za pogląd błędny, za błędny uznał również idealizm, tworzący ze sfery ludzkiej aktywności (w tym przypadku ze sfery przedmiotowej, przyrody) trudną do utrzymania abstrakcję. W tak rozumianym materializmie Heglowskemu „Duchowi” i „samowiedzy” został przeciwstawiony nie człowiek jako część przyrody ściśle podlegająca jej prawom, lecz „konkretna cielesność człowieka i jego materialno-życiowe potrzeby”<sup>14</sup>. W tym miejscu właśnie zamiast pojęcia „samowiedzy” Marks wprowadza nie oświeceniowe pojęcie materii, lecz rozwijane w idealizmie niemieckim pojęcie *praktyki*, przez którą rozumie

produkcję i reprodukcję materialno-ekonomicznych warunków życia społecznego, w którym zarazem wytwarzane są podstawowe dla danej formacji społeczne stosunki między ludźmi; po drugie zaś, społeczną dialektykę panowania i walki, tj. proces uświadamiania i praktycznego rozgrywania konfliktów, które wyrastają w antagonistycznej formie dotychczasowego uspołecznienia i prowadzą do rewolucyjnych przemian w rozwoju społecznym<sup>15</sup>.

Pojęcie *praxis* uwzględnia zarówno materialną stronę życia, którą podmioty przekształcają poprzez pracę (materialistyczny wymiar praktyki), jak i nie pozwala zredukować ludzkiej rzeczywistości czy też życia społecznego do mechanicznych procesów, regulowanych przez czynnik niezależny od społecznego świata życia. Tym samym uwzględniona zostaje waga przekonań kulturowo-politycznych, świadomość interesów grupowych czy też łączących członków danej zbiorowości sieci symbolicznych, których z kolei nie uwzględniał tradycyjny materializm. Natura, centralne pojęcie klasycznego materializmu, jest w ujęciu Marksowskim środkiem do materialnej reprodukcji gatunku i kontakt z nią jest zapośredniczony przez historycznie zmienną technologiczną praktykę ludzką, *prace*, zbiór podporządkowanych

<sup>14</sup> M. Siemek, *Hegel i filozofia*, s. 23.

<sup>15</sup> Ibidem. Por. „W produkcji ludzie oddziałują nie tylko na przyrodę, lecz i wzajemnie na siebie. Produkują oni wyłącznie współdziałając ze sobą w określony sposób i wymieniając między sobą swoje wytworzone dobra. Żeby produkować, wchodzi w określone związki i stosunki wzajemne i tylko w granicach tych społecznych związków i stosunków odbywa się ich oddziaływanie na przyrodę, odbywa się produkcja”, w: K. Marks, *Praca najemna i kapitał*, KiW, Warszawa 1949, s. 21.



instrumentalnym celom działań oddziałujących na środowisko. Świadomość ludzi została ściśle powiązana relacją determinacji z całością praktyk społecznych.

### 3. Teoria ideologii

Marks o „ideologii” pisał kilkakrotnie na różnych etapach jego drogi intelektualnej, co w konsekwencji doprowadziło do sporów interpretacyjnych o jej sens „właściwy” czy też „pierwotny”. W obliczu wielości definicji, często ze sobą sprzecznych, wydaje się, że najwłaściwsze będzie staranne przeanalizowanie kilku najbardziej wymownych fragmentów i rozłożenie treści zawartych tam „komponentów semantycznych”.

#### a. Geneza ideologii. Ideologia jako idealizm

W *Ideologii niemieckiej* napotykamy następujący fragment:

To, czym ludzie są, zbiega się z ich produkcją z tym, co wytwarzają, jak i z tym, jak wytwarzają. [...] Wytwarzanie idei, wyobrażeń, świadomości splota się bezpośrednio z materialną działalnością ludzi i ich materialnymi stosunkami wzajemnymi, stanowi język rzeczywistego życia. Wyobrażenia, myślenie, duchowe obcowanie ludzi wypływają tu jeszcze bezpośrednio z ich stosunków materialnych. Tak samo ma się rzecz z ich produkcją duchową, wyrażającą się w języku polityki, praw, moralności, religii, metafizyki itd. jakiegoś narodu. Ludzie są wytwórcami swoich wyobrażeń, idei itd., ale ludzie rzeczywisci, ludzie działający, uwarunkowani przez określony rozwój ich sił wytwórczych i odpowiadających im siłom stosunków aż do najwyższych ich form włącznie. Świadomość nie może być nigdy niczym innym jak świadomym bytem, a byt ludzi to ich rzeczywisty proces życiowy<sup>16</sup>.

W ustępie tym mamy do czynienia z nową propozycją ujmowania relacji epistemologicznej. Świadomość nie jest autonomiczna względem form życia społecznego ludzi; treści świa-

<sup>16</sup> MED, t. 3, s. 27.



domości, sfera duchowa człowieka (nauka, religia, prawo, moralność) jest określona relacją determinacji, która wiąże świadomą działalność człowieka (poznawczą, polityczną, wartościotwórczą, artystyczną itd.) z całością bytu społecznego. Posługując się rozróżnieniem Stanisława Rainki, Marks odkrywa obok tradycyjnej relacji epistemologicznej drugą, niemniej ważną relację determinującą, która ma bardziej podstawowy charakter niż relacja epistemologiczna<sup>17</sup>.

Relacja determinująca umieszcza świadomość, doświadczenie oraz samą epistemologię – jako systematyczną refleksję dotyczącą wiedzy, prawdy i czynności poznawczych – w kontekście kulturowo

17 Klasyczny, podmiotowo-przedmiotowy model relacji poznawczej, punkt wyjścia tradycyjnej teorii poznania, nie jest układem autonomicznym, samookreślającym się i zamkniętym na oddziaływanie z zewnątrz. Już u Hegła można znaleźć fragmenty mówiące o „prawdzie” wyłącznie jako rezultacie pewnego typu procesu, jako efekcie końcowym, zrozumieliśmy tylko w kontekście całości (Por. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, s. 15). Uwagę tę można interpretować jako pierwszą próbę teoretycznego sformułowania pojęcia świadomości społecznej oraz holistycznej teorii prawdy, w której prawdę, rozumianą jako zgodność poszczególnego sądu propozycjonalnego z określonym (wyodrębnionym) stanem rzeczy, da się rozumieć wyłącznie odnosząc ją do całego pola *implicite* zakładanych przekonań i twierdzeń, podzielanych przez daną wspólnotę (sam Hegel pojęciami świadomości społecznej i holizmu się nie posługiwał). U Marksa relację przedmiotowo-podmiotową należy rozpatrywać nie tylko w ramach konkretnej fazy ewolucji ducha, zmierzającego teleologicznie ku swojej formie absolutnej, w której prawda uobecnia się jako jedność wszystkich momentów ruchu pojęcia wraz z jego końcówą, ostateczną postacią – ideą (por. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia...*, s. 502), czyli diachronicznie, lecz również synchronicznie, jako relację, która zawsze funkcjonuje w szerszym kontekście społeczno-ekonomicznych uwarunkowań i pozamyślowych wpływów, na przecięciu grupowych interesów oraz politycznych nacisków i tylko w tej ramie odniesienia daje się w pełni pojąć i wytłumaczyć. Wraz z odkryciem i wyartykułowaniem przez Marksa relacji determinującej można datować narodziny nowej gałęzi nauki: s o c j o l o g i i w i e d z y, por. S. Rainko, *Poznanie i determinacja*, w: idem, *Świadomość i krytyka*, Czytelnik, Warszawa 1989, s. 9–39. Tradycyjne pytania epistemologiczne (czym jest przedmiot, jakie są jego właściwości, jak prawidłowo rozwijać „obiektywną” wiedzę, jaki jest stosunek między psychiką a światem) Marks dezawuował jako absurdalne, gdyż, stawiane w oderwaniu od jego powiązań z ludzkimi interesami praktycznymi, były „ćwiczeniem scholastycznym” (por. *Tezy o Feuerbachu*, MED, t. 3, s. 8). Nie oznacza to, że wszelka wiedza mogła być dla Marksa zredukowana do leżących u jej podstaw klasowych interesów: bezowocne było zdaniem Marksa poszukiwanie odpowiedzi na klasyczne problemy teoriopoznawcze czy filozoficzne, nie treść nauk samych, zwłaszcza nauk przyrodniczych.



-społecznym. Poznanie jest pochodną warunków społecznych, nierozzerwalnie splecionych z całością praktyk społecznych, wyrosłych na gruncie pewnych nieoczywistych (arbitralnych) przesądzeń i rozstrzygnięć, niedających się uzasadnić logicznie czy epistemologicznie. Istnieje jednak praktyka podstawowa, nadrzędna: „materialna działalność ludzi”. Ludzka świadomość, sfera intencjonalna, sfera sensów i wartości jest podporządkowana materialnym warunkom ludzkiej produkcji. Wiedza formuje się w wysiłku ujarzmięcia przyrody, a myśl rodzi się jako odpowiedź na praktyczne wyzwania życia i temu przede wszystkim służy: „obraz świata w ludzkim umyśle jest uporządkowany wedle artykulacji narzuconej przez praktyczne zadanie, nie zaś przez jakości bytu samego w sobie”<sup>18</sup>. Konsekwencją przyjęcia takiej przesłanki jest odrzucenie przekonania o samoistności takich zjawisk, jak moralność, religia, prawo, metafizyka, teologia. Ich roszczenia do prawdy, odwołujące się do pojęć „dobra”, „rozumu”, „Boga” itd. są wyrazem samoułudy, formą „świadomości fałszywej”<sup>19</sup>: pojęcia i kategorie rodzą się na styku kontaktu naszego ciała, mózgu, nerwów z „materią”, w zmaganiach z przyrodą. Energia ludzkich mięśni i ludzkiej woli jest wydatkowana przede wszystkim w pracy, która jest dla Marksa nie tylko środkiem do reprodukcji biologiczno-społecznej, lecz również twórczą ekspresją, sposobem realizowania i wyrażania siebie. Wiedza teoretyczna jest instrumentem porządkowania i schematyzowania doświadczeń związanych z pracą, nie zaś efektem biernej kontemplacji.

Przez ideologię Marks rozumie tutaj przekonanie, według którego motorem działań człowieka oraz ostateczną zasadą kształtującą świat są idee, abstrakcyjna – w znaczeniu programowo odrzucająca potencjalny wpływ zależności natury materialno-życiowej – aktywność duchowa. Ideologiczne formy,

<sup>18</sup> L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1, s. 213. Oznacza to, że nauka nie rekonstruuje obrazu przyrody jako takiej; jej uzyskiwany w przyrodoznawstwie obraz łączy się z reprodukcją materialnych warunków życia ludzi. Obiektywność przyrodoznawstwa jest zagwarantowana nie przez zidentyfikowanie rzeczywistych uniwersalnych praw natury, lecz przez poznawczą (materialną) aktywność całego rodzaju ludzkiego.

<sup>19</sup> Samo pojęcie „świadomości fałszywej” nie było używane przez Marksa. Użył go dopiero Engels w liście do Mehringa z 1892 roku



jakie przybiera świadomość człowieka, są „urojonymi stworami ludzkiego mózgu [...] nieodzownymi sublimatami materialnego, dającego się empirycznie ustalić i z materialnymi przesłankami powiązanego procesu życiowego [ludzi]”<sup>20</sup>. Myślenie w kategoriach ideologicznych doszukuje się sprawstwa dziejowego w samych ideach. Ideologia to zatem specyficzna forma i d e a l i z m u . Jak komentuje Kołakowski:

Ideologia [...] to całość idei (w sensie: poglądów, opinii, haseł – nade wszystko odnoszących się do życia społecznego, a więc opinii filozoficznych, religijnych, ekonomicznych, historycznych, prawnych, a także utopii, programów politycznych i gospodarczych), które żyją życiem pozornie niezależnym w umysłach swoich wyznawców, rządzone własnymi prawami, pozbawione samowiedzy swoich źródeł w społecznych warunkach i swojej funkcji w utrzymywaniu lub odmienianiu tychże warunków. [...] Ideolog jest to przeto myślowy reprezentant pewnej konfliktowej sytuacji społecznej, nie zdający sobie sprawy ze związku genetycznego i funkcjonalnego między własną myślą i tą sytuacją<sup>21</sup>.

Pojęcie ideologii jest uwikłane w znacznie starsze pytanie teoriopoznawcze i ontologiczne, dotyczące stosunku między umysłem poznającym a materią (rzeczywistością zewnętrzną). Jak zostało już wspomniane, tradycyjny idealizm pojęciowo pierwszeństwo przypisuje myśli. Dla autora *Rękopisów filozoficznych* idealizm to przekonanie, że sfera ludzkiej aktywności duchowej jest odrębną dziedziną rzeczywistości, rządzącą się własnymi prawami, autonomiczną względem rzeczywistości zewnętrznej, którą można badać w oderwaniu od historycznego kontekstu i reprodukcji życiowej społecznie usytuowanych podmiotów. Dla zwolenników idealizmu

idee, teorie, przekonania, ludzkie zachowanie i inne ‘wytwory’ świadomości mogą być analizowane i rozumiane bez odniesienia do kontekstu społecznego i przyrodniczego, w którym żyją posługujący się tymi pojęciami ludzie<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> MED, t. 3, s. 28.

<sup>21</sup> L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1, s. 183–184.

<sup>22</sup> B. Parekh, *Marx's Theory of Ideology*, s. 3.





Myslenie ideologiczne charakteryzowało tradycyjną filozofię oraz nauki społeczne i historyczne. Za idealistyczne – czyli „ideologiczne” – należy uznać te przejawy „produkcji” naukowej i intelektualnej, które abstrahują w badaniu od materialnej praktyki danego społeczeństwa i analizują wyłącznie formy świadomości bądź też posługują się ahistorycznym pojęciem ludzkiej istoty<sup>23</sup>.

Autor *Kapitału* odróżnia kilka podstawowych typów społeczeństw, wyodrębnionych na podstawie kryterium dominującej formy stosunków społecznych, wyznaczonych dostępem do środków produkcji (relacjami własnościowymi): komunistyczne społeczeństwo pierwotne oparte na wspólnej własności gminnej; azjatyckie – z dominującym centralistycznym zarządzeniem aparatu państwowego; antyczne, gdzie kluczowy w reprodukcji materialnych warunków życiowych jest podział na ludzi wolnych i niewolników; feudalne, które charakteryzuje się istnieniem złożonych struktur zależności senioralnej i przywilejów stanowych; oraz ostatecznie współczesne mu społeczeństwo burżuazyjne. Podział ten znajdował odzworowanie na płaszczyźnie ideologicznej (czy też duchowej): wszelkie formy ludzkiej samowiedzy były skorelowane z określonym typem społeczeństwa. Badanie naukowe winno się skoncentrować zatem na warunkach umożliwiających powstanie takich, a nie innych pojęć, tworzących symboliczny (intelektualny) horyzont samorozumienia danej wspólnoty (społeczeństwa), a nie na pojęciach samych. W błąd ideologiczny popada ten, kto czyni odwrotnie, czyli badając

przebieg dziejów oddziela myśli klasy panującej od samej tej klasy, gdy się myśli te usamodzielnia, gdy, nie biorąc pod uwagę warunków tej produkcji i producentów tych myśli, ob staje się przy tym, że w pewnej epoce te i owe myśli panowały, gdy się więc pomija podstawę tych myśli – jednostki i daną sytuację historyczną – to można np. powiedzieć, że w okresie panowania arystokracji panowały pojęcia honoru, wierności itd., a podczas panowania burżuazji – pojęcia wolności, równości<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Marks zaliczał do grona „ideologów” nie tylko młodoheglistów, ale też materialistów czy utylitarystów, takich jak Condillac, Hobbes czy Bentham.

<sup>24</sup> MED, t. 3, s. 51–52.



Charakterystyczny dla idealizmu sposób filozofowania polegał na wnikaniu w treść pojęć, uważając je za jedyny uzasadniony obiekt badania: były to pojęcia typu „człowiek”, „prawo”, „sprawiedliwość”, „etyka”, „państwo”, „własność”. Rozłożenie treści tych pojęć gwarantowało dojście do ich wewnętrznej istoty, która w spekulacji filozoficznej objawia swoją idealną prawdę. Tworzenie pojęć ogólnych jako potencjalnych schematów wyjaśniających jest jednak wtórnym conceptualizowaniem treści już zawartych w istniejących relacjach społecznych, tworzących materialne podglebie idei, nie gwarantuje tym samym poznania, lecz co najwyżej proponuje ogólny mechanizm autolegitymizacji i sankcjonowania *status quo*. Najprostszy przykład analizowany przez Marksa dotyczy własności prywatnej. Z dominacji specyficznej postaci własności, jaką jest powstała w nowożytnym systemie kapitalistycznym własność prywatna, czyli przypisana konkretnej osobie wyłączność na zgodne z własną wolą rozporządzanie dowolną rzeczą czy też majątkiem nieruchomym, ideolog wyprowadza jako logiczną przesłankę przekonanie, że jest to naturalna i jedyna właściwa historyczna forma własności.

Z tego powodu próby dążące do ustalenia doskonałego modelu ustrojowego i uzasadnienia go poprzez odwołanie się do porządku natury w wykonaniu chociażby francuskiego oświecenia (Mably, Morelly) czy utopijnych socjalistów (Fouriera, Owena, Proudhona, Cabeta) były skazane na niepowodzenie. Marksowi nieobcy duchowo był krytycyzm oświecenia, jego nastawienie antyklerykalne i materialistyczne<sup>25</sup>, ale konkretne rozwiązania ustrojowe i szczegółowe diagnozy wysuwane przez reprezentantów tej epoki uznał za ideologiczny wytwór epoki i danych stosunków klasowych. Sens zarzutu skierowanego pod adresem filozofii oświeceniowej staje się zrozumia-

<sup>25</sup> W *Świętej Rodzinie* Marks przyznał się do ideowych filiacji z dwoma antymetafizycznie zorientowanymi kierunkami filozofii. Pierwsza z tych tradycji rozpoczyna się wraz z mechanistyczną fizyką Kartezjusza i zapoczątkowuje nowożytne przyrodoznawstwo. Drugi kierunek narodził się wraz z Baconem, Hobbesem i Lockiem, ale jest „przede wszystkim składnikiem kultury francuskiej” i najbardziej wpływowych i najgorliwszych orędowników znajduje w osobach francuskich materialistów i utylitarystów: Bayle’a, Holbacha, Helwecjusza, La Mettrie’ego, Condillaca, Diderota, Mandeville’a, Volneya czy Dupuisa. Por. MED, t. 2, s. 155–156.



ły, jeśli porównamy postulowany obiektywizm wspomnianego wcześniej de Tracy'ego i jego teorii ideologii jako „naukowego badania idei” z konkretnymi wynikami oraz praktycznymi zaleceniami dotyczącymi rozwiązań ekonomicznych i ustrojowych, jakie dzięki swojemu badaniu uzyskał i sformułował na kartach swoich dzieł. Studiowanie genezy ludzkich idei doprowadziło go do wniosku, że najbardziej właściwym ustrojem politycznym jest demokracja konstytucjonalna (demokracja niebezpośrednia, sprawująca władzę poprzez wybieranych na określoną kadencję reprezentantów), w której wiążące decyzje polityczno-prawne są legitymizowane przez suwerenny w swych wyborczych decyzjach lud. Większą władzę powinni sprawować lepiej wykształceni obywatele<sup>26</sup>, gdyż dzięki edukacji nie są podatni na uleganie przesądom i zabobonom, co z kolei cechuje ludzi ubogich i niższych statusem: (formalna edukacja osłabia wpływ rodziny i najbliższego otoczenia społecznego, uznawanego za siedlisko przesądów i religijnego obskurantyzmu). De Tracy był całkowicie świadomy istnienia dwóch spolaryzowanych i skonfliktowanych klas w społeczeństwie francuskim, mimo to uważał, że „prawdziwy interes mas pracujących” jest zgodny z rozumem i „interesem powszechnym”, czyli, według Marksa, z interesem mieszczaństwa. Pojęcie „interesu powszechnego” jako płaszczyzny negocjacji konfliktów i uzgadniania rozbieżnych dążeń skonfliktowanych grup odnosiło się wyłącznie do klasy pracującej i klasy kapitalistycznej, klas „produktywnych”, nie dotyczyło natomiast zanikającej arystokracji, która była klasą „nieproduktywną”<sup>27</sup>. De Tracy doszedł też do wniosku, że naturalnym prawem człowieka jest prawo do własności. Prawo to wywodził z introspektywnego doświadczenia jaźni jako ośrodka ogniskującego emocje i pragnienia, co z kolei u każdej świadomej i dorosłej istoty ludzkiej prowadzi do wytworzenia i uświadomienia sobie podstawowej różnicy między tym, co „moje” (czyli przeżywane przeze mnie jako jednostkę obdarzoną samoświadomością) oraz między tym, co „czyjeś” (przeżycia innych, o których mogą jedynie wnioskować na podstawie określonych reak-

<sup>26</sup> Utrzymanie władzy w rękach „odpowiednich ludzi” miał gwarantować cenzus majątkowy.

<sup>27</sup> Por. B. Head, op. cit., s. 149–160.



cji behawioralnych)<sup>28</sup>. W ten sposób mechanizm porządkowania wrażeń w umyśle jednostki prowadzi do wykształcenia się źródłowej zasady życia zbiorowego, regulującej stosunki prawne i ekonomiczne, jaką jest własność prywatna, czyli istnienie przedmiotów, którymi mogą swobodnie i zgodnie z własną wolą rozporządzać oraz takich, które do swojej dyspozycji mają inni<sup>29</sup>. Takie ujęcie własności prywatnej jest pochodną przyjęcia przez de Tracy'ego za pewnik faktu, że społeczeństwo to agregat egoistycznych i ego-centricznych jednostek: wolność oznacza przede wszystkim brak przeszkód w osiągnięciu satysfakcji. Skoro jednostka z natury jest samolubna i dąży do zaspokojenia własnych indywidualnych pragnień, to jedynym prawem i obowiązkiem człowieka jest dążenie do szczęścia na własny sposób<sup>30</sup>.

Liberalizm de Tracy'ego w świetle markowskiej transcendentalnej krytyki poznania pozwolił autorowi *Świętej rodziny*, w jednej z nielicznych uwag poświęconych osobie de Tracy'ego, uznać teorię „ideologii” za typowy wyraz światopoglądu wczesnokapitalistycznego, powszechnego wśród zwolenników „burżuazyjnej” fazy rewolucji francuskiej<sup>31</sup>. Doktryna de Tracy'ego to przykład nieświadomego własnych źródeł poznawczego skrzywienia, naturalizującego i legitymizującego społeczno-ekonomiczne warunki sprzyjające określonej klasie społecznej – tej, z którą sympatyzował de Tracy – skrzywienia, które w nieuprawniony sposób ekstrapoluje rezultaty badań na wszystkie epoki historyczne.

Hegłowska filozofia państwa i prawa, rozwijana w *Zasadach filozofii prawa*, oraz traktaty i dzieła antyteologiczne lewicy młodohegłowskiej, w intencjach swych głęboko krytyczne, powtarzają błąd *les philosophes*: zatrzymują się jedynie na poziomie politycznym, na poziomie samych idei. Traktują państwo jako wcielenie moralności (idei

<sup>28</sup> Por. „Idea własności może zostać oparta wyłącznie na idei osoby. Gdyby bowiem jednostka nie była świadoma swojego własnego jestestwa, wyraźnie odseparowanego od innych, nie mogłaby niczego posiadać, nie mogłaby mieć niczego szczególnego wyłącznie dla siebie.” w: D. de Tracy, *Elements of Ideology*, s. 36.

<sup>29</sup> Por. B. Head, op. cit., s. 76: „[...] poszanowanie własności prywatnej jest [dla Tracy'ego – A. K.] fundamentem społeczeństwa i środkiem zapobiegającym przemocy”. Por. także ibidem, s. 158.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 78.

<sup>31</sup> Marks nazywa go „chłodnym doktrynerem burżuazyjnym”, por. K. Marks, *Kapitał*, t. 1, s. 699.



moralnej) oraz rozumności („prawdziwie racjonalne” państwo musi być „rzeczywistością idei moralnej”, musi być rozumne w sobie i dla siebie, musi być obiektywną treścią, innobytem pojęcia etyczności) i porównując absolutną treść rozumnych pojęć z rzeczywistością krytykują państwo za odbieganie od normatywnego wzorca<sup>32</sup>. Dla autora *Kapitału* takie wyjaśnienie jest postawieniem sprawy na głowie: ruch przemian historycznych nie odzwierciedlał ruchu świadomości absolutnej, lecz partykularną formę świadomości, typową dla spekulatywnego uczonego, reprezentanta określonej grupy społecznej i zawodowej<sup>33</sup>. Ewolucja samowiedzy gatunku ludzkiego, której kierunek wyznacza coraz większy stopień uetycznienia, abstrakcji oraz oderwania od sfery oglądu empirycznego, zabsolutyzowana przez Hegla, powinna zostać wyjaśniona przez odwołanie się do determinujących ją prawidłowości, wyjaśniających sam fakt jej zaistnienia. Żeby obrazowo przedstawić stosunek poziomu ideologicznego do poziomu materialnego (determinującego, ale przedstawianego przez ideologów mylnie jako poziom nieistotny i pośledni), zostaje przywołana metafora *camera obscura*:

Jeżeli w całej ideologii ludzie i ich stosunki zdają się stać na głowie jak w ciemni optycznej, to zjawisko to w takiż sposób wynika z ich historycznego procesu życiowego, jak odwrócenie przedmiotów na siatkówce z ich bezpośredniego procesu życiowego<sup>34</sup>.

Młodoheglistów zajmowała problematyka historycznych zmian form świadomości historycznej (historycznych postaci ducha, przejawów samowiedzy) i ich metamorfoz, byli zaangażowani w sprawie zmia-

32 Por. *Święta rodzina*, MED, t. 2, s. 147. „I d e e nie mogą nigdy prowadzić do przekroczenia granic starego ustroju świata; mogą one prowadzić tylko do przekroczenia granic idei starego ustroju świata. Idee w ogóle nie mogą n i c z e g o u r z e c z y w i s t n i ć. Do urzeczywistnienia idei potrzebni są ludzie, którzy zastosują praktyczną siłę.”

33 Pod adresem Bauera pada m.in. znamieny zarzut: „Filozoficzny w y r a z [Phrase] realnego zagadnienia jest dla niego samym realnym zagadnieniem. [...] zamiast rzeczywistej przyrody i rzeczywiście istniejących stosunków społecznych ma filozoficzną syntezę wszystkich kategorii filozoficznych [...] w postaci frazesu: s u b s t a n c j a”, w: *Ideologia niemiecka*, MED, t. 3, s. 93.

34 MED, t. 3, s. 27.



ny rzeczywistości społeczno-politycznej podług ideałów powszechnego Rozumu. Ich duchowe zadłużenie w filozofii Hegla czy w ogóle w niemieckim idealizmie objawiło się w podejmowanej przez nich tematyce: teoria państwa, prawa oraz teologii. Nawet jeśli młodohegliści zamierzali oprócz zakwestionowania spekulatywnego schematu heglowskiej dialektyki jako schematu uniwersalnego pojednania przeciwieństw i rozwiązania wszelkich sprzeczności odrzucić również tradycyjną religię, teologię i, w ostatecznym rozrachunku, panujące stosunki społeczno-polityczne jako despotyczne i urągające rozumowi, to w gruncie rzeczy uciekali się do tej samej taktyki, którą w zamysle chcieli zdemaskować: odhistorycznili pojęcie rozumu i zabsolutyzowali określoną postać świadomości, a walkę z wyalienowanymi tworamizmitologizowanej świadomości, z inercją narzucających się martwych form jak np. religia, prowadzili wyłącznie w sferze pojęć.

Różnicę między filozofią krytyczną młodoheglistów i Feuerbacha a marksowską najłatwiej uchwycić porównując konceptualizację fenomenu religii. Dla Feuerbacha jest ona wyrazem uprzedmiotowienia, wyalienowania<sup>35</sup>, za które sam człowiek ponosi odpowiedzialność. Poczucie skończoności i niedoskonałości jednostki przy równoczesnym zdawaniu sobie sprawy z doskonałości i niekończącej się mocy własnej istoty gatunkowej skłania człowieka do tworzenia świata idealnego, do projektowania w zaświatach Boga jako antropomorficznego fetysza, który jest w istocie lustrzanym odbiciem duchowej omnipotencji człowieka. Na samym wyzwalającym akcie samooswiecenia u Feuerbacha jednak się kończy. Religia jest naturalną skłonnością do obiektywizowania wrodzonego nieuświadomianego pędu fantazmatycznego, zaspokajającego metafizyczne poczucie braku i niemocy, co ostatecznie prowadzi do podwojenia świata o wymiar transcendentny. Religia jest objawem ludzkiej niedojrzałości duchowej i intelektualnej, w rezultacie zubażającej człowieka. Traktowanie religii jako psychopatologicznej skłonności wypływającej ze specyficznych właściwości ludzkiego umysłu zbliża go<sup>36</sup> do oświeceniowych *les philoso-*

35 Ideologia w tym ujęciu wpisuje się w ogólną teorię ludzkiej alienacji, sięgającej wstecz rozważań Rousseau o pochodzeniu nierówności.

36 Widoczne staje się to w późniejszych dziełach Feuerbacha, zwłaszcza *W wykładach o istocie religii*.



*phes*, którzy traktowali religię jako patologię, aberrację, plód ignorancji i infantylnego strachu przed nieznanymi siłami natury.

Marks nie tyle odrzucił *in toto* rozumowanie młodoheglistów, ile je zmodyfikował i zradykalizował. We *Wstępie do Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, napisał, iż „człowiek, który w fantastycznej rzeczywistości nieba, gdzie szukał nadczłowieka, znalazł tylko odbicie samego siebie”<sup>37</sup> oraz że „krytyka religii stanowi przesłankę wszelkiej krytyki”<sup>38</sup>. Uwagę tę należałoby rozumieć tak, iż ideologia powstaje na mocy tego samego mechanizmu, jaki zrodził religię, a mianowicie na zasadzie *absolutyzacji czystej świadomości*. Dla religii świadomość jest pierwotniejsza od świata materialnego i stąd jest ideologią, gdyż abstrahuje od materialnego podłoża konkretnych praktyk społecznych i w sposób urojony (w sensie: nieuświadomiany, nieświadomy, wyobrażony, pozorny) transcenduje własne społeczne usytuowanie. Dla autora *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych* krytyka religii w duchu antropologicznego materializmu Feuerbacha czy filozofii samowiedzy Bruno Bauera i rozważania na temat religii i teologii stanowiły wyłącznie wstępne ćwiczenie, prowadzące do filozofii prawdziwie krytycznej. Krytyka religii, traktowana jako pierwszy etap walki z wyalienowanymi postaciami ludzkiej świadomości, dostarcza konceptualnej matrycy, umożliwiającej analizowanie wszelkich postaci „fałszywej świadomości” jako wytworu procesu spontanicznej autonomizacji myśli. Etyka, filozofia czy prawo dzielą z religijnym spirytualizmem tę samą cechę. Etyka staje się ideologią, kiedy odrywa jednostkę od konstytuującego ją społecznego kontekstu. Konstruuje fikcyjny pusty podmiot, odarty z wszelkich istotnych społecznych i życiowych charakterystyk, zastępuje studium uwarunkowań jego zachowań, etyką charakteru i silnej woli, a podejmowane przezeń moralne wybory i życiowe decyzje ujmuje z wąsko pojętej perspektywy *stricte* woluntarystycznej. Filozofia jest skazana na bycie ideologią, kiedy jej głównym i podstawowym przedmiotem badania staje się świadomość jako taka i jej *quasi*-transcendentalne korelaty, a tradycyjnie roztrząsane przez filozofię problemy analizowane są z pominięciem wymiaru historycznego; prawo staje się ideolo-

<sup>37</sup> *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, MED, t. 1, s. 457.

<sup>38</sup> *Ibidem*.



gią, kiedy postrzega siebie jako gwaranta uniwersalnych atrybutów ludzkiej istoty bądź objaw historycznie najdoskonalszej postaci prawa (przypisujący wartość autoteliczną takim pojęciom jak wolność, własność prywatna itd.), a nie jako maskowaną językiem kodeksów legitymizację przewagi jednej klasy nad drugą.

Jak już zostało wspomniane, Marks jest przekonany o istnieniu głębszego wymiaru społeczno-politycznego. Główną przesłankę swojego rozumowania przedstawił w *Ideologii niemieckiej* i stosował ją konsekwentnie również w późniejszych dziełach. Pojawiła się jeszcze nienazwana już w jego wczesnych tekstach i artykułach, kiedy jako socjaldemokrata i zaangażowany dziennikarz piętnował pruski aparat biurokratyczny<sup>39</sup>. Nazwał ją *r z e c z y w i s t ą p r z e s ł a n k ą m a t e r i a l n ą*<sup>40</sup>. Sens owej rzeczywistej przesłanki materialnej streszcza się w postulatcie, aby w badaniu historycznych przemian praktyk ludzkich i wynikających z nich formacji ideowych wychodzić nie od będących w powszechnym użyciu pojęć (idei)<sup>41</sup>, lecz od analizy praktyki materialnej, stosunków produkcji, czyli stosunków własności oraz dostępu do środków produkcji. Osobniki ludzkie są osadzone w konkretnych warunkach życiowych. Przekształcając je w materialnym procesie produkcji dóbr, wymiany i międzyosobniczej komunikacji<sup>42</sup> (używane w tym kontekście słowo *Verkehr* oznacza, jak wiadomo, zarówno „obieg, cyrkulacja”, jak i „stosunki, kontakty”), formują równocześnie określoną formę relacji społecznych, która z kolei kształtuje określony horyzont myślowy, przejawiający się w sferze ekonomicz-

39 Por. artykuły młodego Marksa w *Gazecie reńskiej*, MED, t. 1, s. 3–93, 131–183, zwłaszcza artykuł *Obrady szóstego Landtagu reńskiego. Artykuł trzeci: Debaty nad ustawą o kradzieży drewna*.

40 Por. MED, t. 3, s. 21.

41 Por. MED, t. 3, s. 41. Postulat ten sprowadza się w uproszczeniu do odrzucenia dominującego (zalegitymizowanego) sposobu mówienia o rzeczywistości, zdystansowaniu się od obowiązującego słownika. Analizując na przykład społeczeństwo kapitalistyczne, należy odrzucić posługiwanie się pojęciami klasycznej ekonomii typu: „wolny rynek”, „swoboda inicjatywy gospodarczej”, „wolność wyboru”, „równość względem prawa”, „harmonia interesów” itd. i przeanalizować rzeczywiste (empiryczne) warunki zachodzenia zjawisk czy też stanów rzeczy, które są denotowane przez te pojęcia.

42 Por. „Istotą bytu ludzkiego jest to, co społeczne, a istotą tego, co społeczne, jest *praxis*: czyn, działanie, interakcja”, w: H. Lefebvre, *Sociologie de Marx*, Presses Universitaires de France, Paris 1966, s. 27.





nej, jurydycznej, aksjologicznej, religijnej itd., czyli w formach myślowych, dzięki którym ludzie uświadamiają sobie w sposób sens własnych działań oraz wytwarzają idealny (wyobrażony) obraz siebie samych.

Przekonanie, że świadomość ludzka jest niezależna od praktyki społecznej, jest historycznie uwarunkowanym rezultatem narastającej w dziejach złożoności struktury społecznej, postępującej specjalizacji i organizacji pracy oraz procesu produkcji. W prymitywnych społecznościach plemiennych świadomość ludzi jest przede wszystkim związana z biologiczną reprodukcją życia: działania ludzi są ściśle splecione z czysto fizyczną walką o przetrwanie. Wraz z rozwojem społecznym i rosnącym stopniem ludzkiego władztwa nad przyrodą<sup>43</sup> dochodzi do kluczowego dla Marksa podziału pracy na m a t e r i a l n ą i d u c h o w ą (intelektualną). Wykształcenie się warstwy ludzi nie związanych bezpośrednio z różnych przyczyn z fizycznym procesem produkcji sprzyja procesowi autonomizacji myśli.

Świadomość rzeczywiście m o ż e sobie wyobrazić, że jest czymś innym niż świadomością istniejącej praktyki, może sobie rzeczywiście coś wyobrazić nie wyobrażając sobie nic rzeczywistego – od tej chwili świadomość może wyemancypować się od świata i przejść do tworzenia ‘czystej’ teorii, teologii, filozofii, moralności itd.<sup>44</sup>

Podział ten w kategoriach ekonomicznych osiąga apogeum w społeczeństwie kapitalistycznym, którego następstwem jest powstanie dwóch klas: klasy ludzi pracujących i klasy ludzi zajętych panowaniem. Rozwarstwienie to pokrywa się z najważniejszą z marksowskiego punktu widzenia f r a g m e n t a c j ą s p ó ł e c z n ą : podziałem na jednostki dysponujące określoną formą własności (ludzie posiadający ziemię, maszyny, surowce i infrastrukturę) oraz na tych, którzy są im podporządkowani, gdyż mogą jedynie dla nich pracować (pracownicy najemni)<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> W nomenklaturze Marksa: po osiągnięciu określonego poziomu rozwoju sił wytwórczych.

<sup>44</sup> MED, t. 3, s. 33.

<sup>45</sup> Por. „Rozdział między robotnikami a własnością warunków urzeczywistnienia pracy jest przesłanką stosunku kapitalistycznego”, w: K. Marks, *Kapitał*, t. 1, s. 772.



Młodoheglisci i Feuerbach nie dochodzą zatem w krytyce religii do właściwego korzenia rzeczywistości. Religijna forma świadomości nie jest przyczyną ludzkiej niedoli, tylko końcowym rezultatem procesu zachodzącego na poziomie współczesnej formacji ekonomiczno-politycznej, tj. przechodzenia od feudalizmu do kapitalizmu. Religia jest „westchnieniem uciśnionego stworzenia, sercem nieczułego świata, jest duszą bezdusznych stosunków”<sup>46</sup>: wyrasta jednak z „padołu płaczu”, z nieludzkich warunków życia. Nie jest pochodną autoalienacyjnej skłonności ludzkiego umysłu, lecz alienacją niejako drugiego rzędu, powstałą na gruncie alienacji pracy. Nie religia sama zatem winna być przedmiotem krytyki. Krytyka a-religijna czy też antyreligijna, demaskując iluzję *sacrum*, pozorność religijnej formy świadomości oraz „reakcyjność” ideału „zaświatów”, może siać tylko zwątpienie i rozpacz. Ceną za czysto intelektualne oświecenie jest odebranie wszelkiej nadziei. Celem krytyki jest w pierwszym rzędzie uświadomienie ludziom, że to oni kształtują rzeczywistość i że mogą ją zmienić<sup>47</sup>.

Drogą wiodącą do przekształcenia społeczeństwa kapitalistycznego jest rewolucja, którą może przeprowadzić proletariats jako klasa zdegradowana czy właściwie jako nie-klasa, niemająca w istocie „żadnego osobliwego interesu do obrony”<sup>48</sup>, odarta z człowieczeństwa, wyzyskiwana, w której kumulują się dehumanizacyjne i alienacyjne procesy charakterystyczne dla gospodarki opartej na własności prywatnej<sup>49</sup>. Do rzeczywistej emancypacji, wyzwolenia od „sztucznych

<sup>46</sup> MED, t. 1, s. 458.

<sup>47</sup> Por. znany fragment z *Rękopisów filozoficznych*: „Krytyka zniszczyła urojone kwiaty, upiększające kajdany, nie po to, by człowiek dźwigał kajdany bez utrud i bez pociechy, ale po to, by zrzucił kajdany i rwał kwiaty żywe. Krytyka religii uwalnia człowieka od złudzeń po to, by myślał, działał i kształtował własną rzeczywistość jako człowiek, który wyzbył się złudzeń i doszedł do rozumu”, w: MED, t. 1, s. 458.

<sup>48</sup> Por. É. Balibar, op. cit., s. 53.

<sup>49</sup> Przekonanie o dziejowej roli, jaką proletariats ma do spełnienia, zostało wyrażone najdobitniej we *Wstępie do Krytyki heglowskiej filozofii prawa, Świętej Rodziny* i w *Maniście komunistycznym*. Por. „[...] w warunkach bytu proletariats skupiły się wszystkie najbardziej nieludzkie warunki bytu współczesnego społeczeństwa, ponieważ w proletariacie człowiek zatracił sam siebie, ale zarazem nie tylko nabył teoretyczną świadomość tej zraty, lecz nadto bezpośrednio zmuszony jest do buntu przeciw temu odczłowieczeniu [...] właśnie dlatego proletariats może i musi sam siebie wyzwolić. Nie może się jednak wyzwolić nie



rajów” religii czy alienujących struktur biurokratycznych państwa może dojść tylko po zniesieniu stosunków klasowych oraz własności prywatnej, prawdziwych źródeł alienacji. W tym sensie jedynym remedium na ideologię jako idealistyczne złudzenie oraz fałszywie produkowaną uniwersalność jest rewolucja, znosząca własność prywatną, klasowe przywileje oraz metafizyczno-duchowe substytuty nierozwiązywalnych na gruncie kapitalistycznym antagonizmów.

Ideologia w pierwszym ujęciu wyłożonym w *Ideologii niemieckiej* jest przede wszystkim i d e a l i z m e m, co w ujęciu Marksa jest równoznaczne z nieuświadomianym podstawianiem skutku za przyczynę. W doktrynach idealistycznych ludzie są podmiotami czystej świadomości, którymi kierują określone i jasno wyartykułowane przekonania, zamiary i charakter (w religii i teologii odpowiednio należy mówić także o woli i łasce Bożej). Idealizm abstrahuje od społecznego zakorzenienia jednostek, ich warunków egzystencji oraz od konstytutywnych dla zrozumienia ludzkich działań międzyludzkich wzajemnych powiązań i stosunków międzyludzkich, z których decydujące znaczenie mają te, które zadzierzgamą się i kształtują w procesie materialnej reprodukcji społeczeństwa.

Reasumując:

- I. Ideologia jest formą autoiluzji cechującą każdą doktrynę polityczną, system filozoficzny, program gospodarczy, religię itd., żywiącą się przekonaniem o własnej autonomiczności i niezależności względem materialnego podłoża, z którego wytryskuje.
- II. Powstanie ideologii jest zależne od osiągnięcia przez dane społeczeństwo określonego stopnia rozwoju. Przekonanie o sprawczej mocy czystej myśli rodzi się w społeczeństwach zaawansowanych technicznie, charakteryzujących się wysokim stopniem uspołecznienia, w których wykształcił się podział pracy (*Arbeitteilung*) na intelektualną i fizyczną.

---

znosząc zarazem własnych warunków bytowania. Własnych zaś warunków nie może znieść nie znosząc zarazem w s z y s t k i c h nieludzkich warunków bytowania współczesnego społeczeństwa, które skupiają się w jego własnej sytuacji”, w: *Święta Rodzina*, MED, t. 2, s. 43.



- III. Formy świadomości ideologicznej są częścią całościowej struktury życia społecznego (Lukács później nazwie fenomen strukturalnej jedności przenikającej wszelkie sfery rzeczywistości społecznej *t o t a l n o ś c i ą*), którego najważniejszymi praktykami utrzymującymi społeczeństwo w stanie funkcjonalnej równowagi są produkcja i wymiana<sup>50</sup>. Formy ideologiczne są nieświadome stopnia własnego uwikłania w proces materialnej reprodukcji społeczeństwa, są wybiórczą, politycznie umotywowaną, samouwieczniającą zastane relacje dominacji reprezentacją symboliczną świata ujmowaną ze *s t r o n n i c z e j p e r s p e k t y w y*.
- IV. Problemy i konflikty ideologiczne są jałowe, gdyż rodzą się i dają się rozwiązać w żywiole myśli; świadomość ideologiczna rodzi i rozwiązuje pseudoproblemy, które mają swoją „ziemską podstawę” w materialnych konfliktach społecznych (głównie klasowych)<sup>51</sup>. Źródłem pojęciowych dualizmów czy teoretycznych sprzeczności myślowych są „rzeczywiste działania, stosunki i konflikty, które są nieuświadomianą przesłanką takich właśnie form świadomości”<sup>52</sup>.
- V. Za ideologiczne należy uznać te formy naukowej działalności poznawczej realizowanej w instytucjach kultury wiedzy, przede wszystkim w placówkach uniwersyteckich, które w swoim badaniu nie dochodzą do poziomu praktyki materialnej, to znaczy nie umieszczają ludzkiej wiedzy, zachowań

<sup>50</sup> Por. J. Kmita, *Szkice z teorii poznania naukowego*, s. 82–83.

<sup>51</sup> To źródło naiwności oraz utopijności deklaracji polityczno-społecznych młodoheglistów czy pierwszych socjalistów. „Falszywych” czy też „niewłaściwych” idei nie da się, zdaniem Marksa, zwalczyć, proponując idee właściwe. Jak pisze Terry Eagleton, komentując Marksa: „[...] społeczne iluzje są zakotwiczone w realnych sprzecznościach, więc tylko poprzez rzeczywistą praktyczną aktywność da się je obalić”, w: T. Eagleton, *Ideology*, s. 72.

<sup>52</sup> M. Siemek, *Materializm historyczny jako filozofia marksizmu*, s. 110. Schematycznie rzecz ujmując: sprzeczność między tradycyjnym idealizmem a materializmem może być wyjaśniona jako odbicie wspomnianego wcześniej podziału pracy na umysłową i fizyczną; ontologiczne rozróżnienie między przypadkowością i koniecznością byłoby myślowym następstwem sprzeczności między sytuacją zmuszonych do sprzedawania własnej siły roboczej proletariatu a swobodą gospodarczą burżuazji, stykającą się z nieustannym ruchem kapitału i cyrkulacją towarów.



jednostek, grup społecznych, klas czy ogólnego kierunku przemian historycznych w kontekście szerszych uwarunkowań społecznych, politycznych i ekonomicznych; pomijają relację determinującą, wiążącą owe wzmiankowane powyżej procesy z reprodukcją materialną i traktują je jako zmienne niezależne. W systemie kapitalistycznym zmienną niezależną warunkującą inne zmienne jest kapitalistyczny *modus* produkcji.

## b. Ideologia jako apologia: funkcja ideologii

Ideologia w pierwszym znaczeniu była ekspresją nieświadomej własnej genezy myślowej mistyfikacji, pochodną podziału pracy, który z kolei jest następstwem przeskoczenia na wyższy stopień rozwoju sił wytwórczych, rozwoju technologicznego i bardziej efektywnych sposobów produkcji; to z kolei warunkuje pojawienie się nowych form współpracy, wytworzenia nowych schematów poznawczych, wartościujących itd. Ideologia pełni określoną funkcję.

Myśli klasy panującej są w każdej epoce myślami panującymi, tzn. że ta klasa, która jest w społeczeństwie panującą siłą materialną, stanowi zarazem jej panującą siłę duchową. Klasa mająca w swym rozporządzeniu środki produkcji materialnej dysponuje też przez to jednocześnie środkami produkcji duchowej, tak iż na ogół klasie tej podlegają dzięki temu również i myśli tych, którym do duchowej produkcji brak środków. Myśli panujące są niczym innym jak tylko idealnym wyrazem panujących stosunków materialnych, są wyrażonymi w formie myśli panującymi stosunkami materialnymi; są wyrazem tych właśnie stosunków, które czynią jedną klasę panującą, a więc są to myśli jej panowania [...]»<sup>53</sup>

Każda bowiem nowa klasa, która zajmuje miejsce klasy przed nią panującej, bywa zmuszona – już choćby dlatego, żeby swój cel osiągnąć – do przedstawienia swojego interesu jako interesu wspólnego wszystkim członkom społeczeństwa, czyli, wyrażając się w sposób abstrakcyjny: do

53 MED, t. 3, s. 50–51.



nadawania myślom swoim formy powszechności, do przedstawiania ich jako jedynie rozumnych i ogólnie obowiązujących<sup>54</sup>.

Ideologiczny wyraz stosunków panowania objawia się poprzez wytworzenie poglądu że istniejący system przekonań (dotyczący funkcjonowania gospodarki, kształtu ustroju politycznego, ważności obowiązujących oficjalnie poglądów na kwestie religijne i świeckie itd.) jest właściwy, słuszny i uprawomocniony. Tym samym autor *Kapitału* proponuje odmienne ujęcie problemu ideologii, inny eksplanans: ujęcie nie genetyczne, lecz funkcjonalne.

Wyjaśnienie funkcjonalne opiera się na założeniu, że dla danej struktury  $S$  posiadanie określonej cechy  $C$  jest warunkiem niezbędnym do tego, aby owa struktura typu  $S$  znajdowała się w pewnym wyróżnionym stanie  $S_1$ <sup>55</sup>. Funkcjonalność ideologii wyglądałaby następująco: społeczeństwo kapitalistyczne jest przede wszystkim formą produkcji materialnej, wymiany i konsumpcji dóbr; „formę” tego społeczeństwa wyznaczają stosunki produkcji ugruntowane w zdefiniowanych przez obowiązujące prawo relacjach własności, które są ściśle związane z siatką pozaprodukcyjnych relacji społecznych i politycznych. Stosunki produkcyjne (własnościowe) i pozaprodukcyjne składają się na daną strukturę  $S$  społeczeństwa klasowego, która jawi się ludziom jako zalegitymizowana dzięki istnieniu cechy  $C$ , czyli ideologii, która wyznacza pojęciowy zasób uprawomocnionych definicji sytuacji, interpretacyjnych schematów, wyjaśnień oraz uzasadnień dostępnych członkom tego społeczeństwa. Są one obiektywne z godne z interesem klasy panującej i dotyczą w równym stopniu zarówno posiadaczy środków produkcji jak i robotników najemnych. Tym samym ideologia pozwala znajdować się społeczeństwu kapitalistycznemu w wyróżnionym stanie  $S_1$ , czyli utrzymywać i reprodukować klasową dominację gospodarczo-polityczną burżuazji poprzez mechanizm usprawiedliwiający jej uprzywilejowany dostęp do kapita-

<sup>54</sup> Ibidem, s. 52.

<sup>55</sup> W tej części tekstu bazuję na terminologii Jerzego Kmity. Por. J. Kmita, *Wykłady z logiki i metodologii nauk*, s. 186 oraz: idem, *O kulturze symbolicznej*, s. 25 i dalej.



łu oraz przyznający jej prawo do czerpania z tego tytułu zysku. Geuss kwestię funkcjonalności ideologii ujmuje prościej.

Pewna forma świadomości staje się ideologią z racji swojej funkcji czy też roli, jaką pełni w podtrzymywaniu, umacnianiu bądź legitymizowaniu pewnych rodzajów instytucji społecznych lub praktyk<sup>56</sup>.

Specyfiką ujęcia marksowskiego jest to, że zapotrzebowanie danej struktury  $S$  na określony typ ideologii w celu utrzymania tej struktury w preferowanym (strukturalnie) stanie globalnym  $S_r$  zawsze wynika z potrzeby reprodukcji materialnych środków produkcji. Jest to, jak już zostało wspomniane, centralna teza Marksowskiego materializmu. Do klasy posiadającej oprócz kontrolowania produkcji materialnej należy zatem również kontrola *produkcji umysłowej*. Wyjaśnienie funkcjonalne unaocznia, że ideologia nie funkcjonuje li tylko jako wariant społecznej teorii poznania, lecz również jako fragment teorii politycznej. Myślenie ideologiczne jest formą złudzenia dotyczącego ponadklasowego konsensusu społecznego. Ideologia staje się medium reprodukcji relacji panowania, mechanizmów przemocy (jeśli nie przymusu bezpośredniego pod postacią aparatów represji – policji, sądów czy wojska – to w formie przemocy strukturalnej). Jeśli świadomość ludzi w danym społeczeństwie jest zdeterminowana przez uprzywilejowujący jedną klasę kosztem drugiej podział pracy, który prawnie i administracyjnie legitymizuje istnienie antagonistycznych stosunków własności, a ludzie są uwikłani w nieustanne konflikty i walki polityczne, to ideologia ma za zadanie racjonalizować tę supremację, a realne antagonizmy tłumaczyć na sposób zmistyfikowany. Wszystkie urządzenia społeczne i polityczne, przepisy prawne i kodeksy (od kodeksu karnego po konstytucyjne reguły wyłaniania reprezentacji parlamentarnej), zasady zarządzania gospodarką, ogólne ustalenia dotyczące dostępu do korzystania z wszelkiego rodzaju dóbr itd. są (i muszą być) skonstruowane tak, by reprodukować przewagę klasy będącej w posiadaniu materialnych środków produkcji. Funkcjonalność ideologii pozostaje zjawiskiem produkowanym najczęściej nieświadomie, co odróżnia ją od „spisko-

<sup>56</sup> R. Geuss, *The Idea Of A Critical Theory*, s. 15.



wych” teorii oświeceniowych Holbacha czy Helwecjusza. Ludzie, bez względu na indywidualne psychologiczne pobudki i motywacje, dążą w globalnej perspektywie w społeczeństwie kapitalistycznym siłą bezwładną do celów zgodnych z zajmowaną przez nich pozycją społeczną. Tym samym funkcjonalność ideologii manifestowałaby się nie na poziomie jednostkowej motywacji, lecz *s y s t e m o w o*, jako statystycznie obserwowalna skłonność do intuicyjnego angażowania się przez członków klasy uprzywilejowanej w walkę w obronie własnego obiektywnego interesu (w modelu uproszczonym: w celu utrzymania własnych przywilejów), natomiast w przypadku klas podporządkowanych jako niemożność nadania spójnego myślowego wyrazu własnym klasowym interesom.

Niewątpliwie zatem jedną z funkcji ideologii jest wzmiankowane powyżej wytwarzanie ułudy *k o n s e n s u s u*, czyli dobrowolnej zgody, społecznego przyzwolenia na istnienie określonych realności polityczno-społecznych: interes jednej klasy jest przedstawiany jako interes wszystkich klas bez wyjątku. Konsensus czy też raczej rozpowszechnione złudzenie konsensusu jest warunkiem uzyskania przez zamieszkującą określone terytorium wspólnotę instytucjonalnej spójności (integralności). W ten sposób system pozornie kompromisowych, neutralnych i ustanowionych w trosce o dobro ogółu zasad administracyjno-prawnych, organizujących i koordynujących funkcjonowanie społeczeństwa, zyskuje swoją legitymację. Najważniejszą instytucjonalną konkretyzacją tej uniwersalności nastawionej na konsensus byłoby *p a ń s t w o*<sup>57</sup>. Z perspektywy materializmu historycznego państwo służy przede wszystkim interesom klasy posiadającej. Chroni jej przywileje, uświęcając np. prawo własności prywatnej, prawo do pobierania renty dzierżawnej czy prawo spadkowe, pena-

57 Por. „Ponieważ państwo jest formą, w której jednostki należące do klasy panującej realizują swoje wspólne interesy i w której znajduje swój syntetyczny wyraz całe społeczeństwo obywatelskie danej epoki, wynika stąd, że państwo zapośrednicza wszystkie wspólne instytucje, że otrzymują one formę polityczną”, w: *Ideologia niemiecka*, MED, t. 3, s. 69–70. Por. „Państwo stanowi pierwszą ideologiczną władzę nad człowiekiem. [...] Natychmiast po swym powstaniu organ ten usamodzielnia się wobec społeczeństwa i to tym bardziej im bardziej staje się organem określonej klasy, który bezpośrednio urzeczywistnia jej panowanie”, w: F. Engels, *Ludwig Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, s. 77.





lizując próby zmiany istniejącego systemu przywilejów klasy panującej, czyli spychając problemy polityczno-społeczne do sfery zjawisk kryminalnych<sup>58</sup>. Państwo nie rezygnuje z usprawiedliwiania represyjnych działań jako koniecznych i wynikających z przyjęcia perspektywy troski o interes społeczeństwa jako organicznej całości. „Ideologiczność” państwa i jego organów w ujęciu funkcjonalnym polegałaby na abstrakcyjnym uogólnianiu interesu klasy dominującej i nadawaniu mu rangi powszechnika: neutralizuje i uniwersalizuje ideologiczną funkcję państwa, które jawi się jako ponadklasowy arbiter. Państwo, będące urządzeniem służącym do uwieczniania nierówności, zostanie zniesione wraz z rewolucyjnym przewrotem, po którym niezbędne zadania administracyjno-kierownicze będą realizowane bez ideologicznego naddatku. Ideologia jako zinstytucjonalizowany aparat przymusu (armia, wojsko, biurokracja) obumrze po tym przewrocie; zniesienie antagonizmu klasowego pociągnie za sobą rozpad zniekształcających reprezentacji parlamentarnych<sup>59</sup>.

Ideologia zyskuje zatem drugi odcień znaczeniowy, powiązany z pierwszym, ale z niego koniecznie niewynikającym. Ideologia staje się a p o l o g i ą istniejących instytucji społecznych. Zdaniem Bikhu Parekha można mówić o tym, że zarówno klasy dominujące, jak i podporządkowane dysponują ideologią, Marksa jednakowoż interesują głównie ideologie klasy czy też grupy społecznej, które służą interesom klasy dominującej. Ideologia zatem to „zbiór idei systemowo

58 W ten sposób problem polityczny (konflikt między grupami społecznymi dotyczący zasad redystrybucji wszelkiego rodzaju dóbr, od symbolicznych po materialne) zostaje zamieniony w kwestię etyczną. Przedstawiciele grup zdominowanych w najgorszym przypadku oskarża się o „naruszenie porządku publicznego”, „wichrzycielstwo” czy też po prostu o „łamanie prawa”, sugerując, że zjawiska te należy wiązać raczej ze sferą moralnego skandalu niż politycznej walki wynikającej z rozbieżności interesów.

59 Jak wieszczył Engels: „Klasy zginą tak samo nieuchronnie, jak poprzednio powstały. Wraz z nimi nieuchronnie zginie państwo. Społeczeństwo, które zreorganizuje produkcję na podstawie wolnego i równego zrzeszenia producentów, przeniesie całą maszynę państwową tam, gdzie odtąd będzie jej miejsce: do muzeum starożytności, obok kołowrotka i topora brązowego”, w: F. Engels, *Pochodzenie, rodziny, własności prywatnej i państwa*, Książka i Wiedza, Warszawa 1949, s. 178-178.



faworyzujący określoną grupę społeczną”<sup>60</sup>, idei ucieleśnionych w instytucjach społecznych, lecz do nich nieredukowalnych, które faworyzują czyli popierają interesy określonej grupy społecznej. Niekoniecznie musi to być klasa w znaczeniu ekonomicznym, Marks w *Ideologii niemieckiej* pisał o ideologii „filozofów, prawników czy klechów”, których trudno powiązać z jedną klasą, definiowaną jako zbiór ludzi zajmujących podobną pozycję w stosunku do środków produkcji. Dlatego też choć np. Bikhu Parekh nie bez słuszności argumentuje, że pojęcie grupy społecznej lepiej oddaje kierunek skrzywienia poznawczego wywołanego przez ideologię niż pojęcie klasy, to stawiam jednak tezę, że hipoteza Parekha jest słuszna w odniesieniu do pism z lat 40. XIX wieku. Od czasu przedmowy do *Grundrisse* i *Kapitału* klasowo umotywowany sposób widzenia świata faworyzujący interesy określonej grupy społecznej staje się podstawowym wyróżnikiem tego, czym jest ideologia. Zbiór klasowo uwarunkowanych idei to wynik systemowego uprzedzenia, to znaczy wynika z konkretnego usytuowania podmiotu – ideologia nie jest fałszerstwem przekupionego przez daną partię pamfletarza, nie jest też pochodną indywidualnej biografii. Systemowo uwarunkowane skrzywienie poznawcze jest wynikiem specyficznej sytuacji życiowej przedstawiciela klasy społecznej, nie wynikiem indywidualnego błędu bądź konstrukcji psychicznej jednostki, jej temperamentu czy idiosynkrazji.

### c. Ideologia jako nadbudowa: metafora „przestrzenna”

W tekście szczególnie ważnym dla późniejszego rozwoju marksizmu jako ogólnej teorii społecznej opisana jest relacja między strukturą społeczną a formami świadomości, które zdaniem wielu krytyków i komentatorów zostają zrównane zakresowo z używanym wcześniej przez Marksa pojęciem ideologii. Chodzi o *Przedmowę do Przyczyniku do krytyki ekonomii politycznej*.

Tekst ten nie przynosi zasadniczej zmiany w rozumieniu zarysowanych powyżej dwóch wymiarów ideologicznego skrzywienia. Wyjaśnienie relacji między praktyką materialną (określoną tutaj jako

<sup>60</sup> B. Parekh, *Marx's theory of ideology*, John Hopkins University Press, Baltimore 1982, s. 30.



baza) a sposobami jej myślowego opracowania (określanymi jako nadbudowa) jest w tym fragmencie sformułowane jednak w sposób o wiele bardziej dobitny, a zarazem, zdaniem wielu autorów, symplifyczny, głównie za sprawą perswazyjnej i wyrazistej, ale rodzącej poważne wątpliwości natury merytorycznej „architektonicznej” metafory baza/nadbudowa<sup>61</sup>. Można go potraktować jako podręcznikowe streszczenie zasadniczych twierdzeń marksistowskiego materializmu; funkcjonował on wspólnie z pismami Engelsa (*Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, *Anty-Dühring*) aż do czasu publikacji przełomowych prac Lukácsa i Gramsciego oraz nieopublikowanych wcześniej tekstów Marksa (*Rękopisów ekonomicznych* oraz *Ideologii niemieckiej*) jako ostateczna wykładnia jego teorii relacji między społecznym usytuowaniem człowieka a jego świadomością. Autor *Kapitału* w kilkunastu zdaniach wyjaśnia dynamikę makrohistorycznych przemian kulturowych czy też ogólnie cywilizacyjnych. Jego historiozofia czy też historyczny schemat eksplanacyjny obejmuje ewolucję sfery technologiczno-użytkowej, a nie tylko myślowej czy też światopoglądowej, identyfikuje źródłowy mechanizm tej zmiany oraz objaśnia kiedy i w jakich okolicznościach można ją sobie przedstawiać właściwie bądź też fałszywie.

Wychodzi od tych samych przesłanek, które przedstawił wcześniej w *Ideologii niemieckiej*. Ludzie, walcząc z naturą o przetrwanie, posługują się narzędziami, które nieustannie modyfikują i doskonalą; dzięki temu uniezależniają się od kaprysów środowiska naturalnego. Poprzez pracę są w stanie okiełznać przyrodę i wykorzystać dla własnych potrzeb. Kontakt z przyrodą jest zapośredniczony przez narzędzia, technikę produkcji i organizacji pracy, co pozwala wytwarzać towary, wymieniać się nimi i konsumować. Z perspektywy materializmu historycznego najistotniejsza jest okoliczność, że w procesie reprodukcji materialnej ludzie wchodzą ze sobą „w określone, konieczne, niezależne od ich woli stosunki – w stosunki produkcji, które odpowiadają określonemu szczeblowi rozwoju ich materialnych sił wytwórczych”<sup>62</sup>. Tworzy to fundament społeczeństwa, jego podstawową „bazę”, która ma decydujący wpływ na kształt pozostałych stosunków

61 Por. L. t 2001, T. Eagleton 1992, J. Larrain 1980, Ch. Pines 1992.

62 MED, t. 13, s. 8.



społecznych. Na stosunki produkcji składają się stosunki własnościowe, czyli zagwarantowany prawnie sposób użytkowania majątku oraz społeczny podział pracy, czyli podział na pracę bezpośrednio związaną z produkcją oraz intelektualną organizacyjną, kierowniczą czy też czysto administracyjną). Wskutek podziału pracy na umysłową oraz fizyczną w społeczeństwie pojawiła się grupa ludzi wyłączonych z procesu produkcyjnego, dysponująca czasem wolnym, „który mógł być zużyty na pracę intelektualną: cała kultura duchowa ludzi, twórczość artystyczna, filozoficzna, naukowa, miała tedy za warunek nierówność społeczną”<sup>63</sup>. Praca intelektualna, realizowana na wszystkich tych polach, jest określona mianem „nadbudowy”.

Pojęcie nadbudowy nie odnosi się bezpośrednio do procesu produkcyjnego. Do nadbudowy można zaliczyć doktryny i instytucje polityczno-prawne, zorganizowaną religię, moralność, obyczaje danej zbiorowości, światopoglądy świeckie, działalność artystyczną i naukową itd. Określone formy nadbudowy są zjawiskami pochodnymi względem formy społecznego bytowania ludzi. Marks utrzymuje, że właśnie poprzez owe formy ideologiczne ludzie budują sobie obraz rzeczywistości, w tym również wyjaśniają i racjonalizują sprzeczności oraz konflikty wstrząsające społeczeństwem, które zwiastują jego zdaniem rychły przewrót socjalny i zniesienie kapitalistycznego systemu produkcji. Źródłem konfliktów jest antagonizm między zmobilizowanym w kapitalizmie potencjałem sił wytwórczych a panującymi stosunkami społecznymi, czyli między rozwojem technologicznym, umożliwiającym egzystencję na względnie wysokiej stopie życiowej, pozwalającej im (przynajmniej teoretycznie) na rozwijanie potencjału twórczego i nieustanną autoafirmację własnego jestestwa i osobowości poprzez pracę<sup>64</sup>, a kapitalistycznymi więziami społecznymi,

<sup>63</sup> L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1, s. 406.

<sup>64</sup> Marks posługiwał się n o r m a t y w n o - e k s p r e s y w n y m pojęciem natury ludzkiej. Doświadczenie przez jednostkę własnej istoty gatunkowej (co do istnienia której Marks nie miał wątpliwości) następuje dzięki intencjonalnemu przetwarzaniu świata przedmiotowego; człowiek w wytworach własnej pracy rozpoznaje samego siebie i tym samym samoutwierdza się jego istota. Pogląd ten, zaczerpnięty od Hegla, wywodzi się z niemieckiej tradycji romantycznej (przede wszystkim Herdera i Humboldta), wedle której język jest nie tyle środkiem do wyrażania obiektywnych cech i zjawisk świata zewnętrznego poprzez znaki, ile ekspresją, myślowym „wybuchaniem ku” zjawisku, nie szatą dla uprzednio wy-



które przyczyniają się do bezprecedensowej akumulacji bogactwa połączonego z wyzyskiem, alienacją pracy, nierównościami i niesprawiedliwością społeczną<sup>65</sup>. Ludzie, uświadamiając sobie konflikty społeczne poprzez ideologiczne formy świadomości, czynią to w sposób błędny i iluzoryczny. Próba zrozumienia konfliktów danej epoki, które zawsze są w jakimś sensie objawem walki klasowej<sup>66</sup>, za pomocą pojęć mających swą genezę w procesach przebiegających w „nadbudowie” jest z góry skazane na porażkę i mija się z prawdą. Warto zacytować nieco dłuższy fragment:

Na określonym szczeblu swego rozwoju materialne siły wytwórcze społeczeństwa popadają w sprzeczność z istniejącymi stosunkami produkcji, albo – co jest tylko prawnym tego wyrazem – ze stosunkami własności, w których łonie one się dotąd rozwijały. Z form rozwoju sił wytwórczych stosunki te zamieniają się w ich kajdany. Wówczas następuje epoka rewolucji socjalnej. Wraz ze zmianą podłoża ekonomicznego odbywa się mniej lub bardziej szybko przewrót w całej olbrzymiej nadbudowie. Przy rozpatrywaniu takich przewrótów, trzeba zawsze odróżniać przewrót materialny w warunkach ekonomicznych produkcji,

---

pracowanej myśli, lecz integralnym środkiem artykulacji wewnętrznej prawdy. W tym duchu pojmuje Marks istotę człowieka. Jest nią twórcza praca, czyli nieustanne obiektywizowanie energii, siły mięśni i zdolności intelektualnych; praca nie jest zbędnym i uciążliwym obowiązkiem, lecz jedynym sposobem manifestowania się ludzkiej istoty gatunkowej; dzięki niej powstaje świat rzeczywiste ludzki, czyli świat kultury. Por. „Produkcja ta jest jego czynnym życiem gatunkowym. Dzięki niej przyroda staje się jego dziełem i jego rzeczywistością. Przedmiot pracy jest więc u p r z e d m i o t o w i e n i e m   z y c i a   g a t u n k o w e g o   c z   ł o w i e k a :   c z ł o w i e k   p o d w a j a   s ię   n i e   t y l k o   i n t e l e k t u a l n i e ,   j a k   w   s w i a d o m o ś c i ,   l e c z   c z y n n i e ,   r z e c z y w i ś c i e ,   i   o g l ą d a   s i e b i e   w   s t w o r z o n y m   p r z e z   s i e b i e   ś w i e c i e ” ,   w :   K .   M a r k s ,   *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844*, MED, t. 1, s. 554. Przekonujące wydaje się twierdzenie podtrzymywane przez niektórych komentatorów, m.in. Kolakowskiego i McLellana, że koncepcja istoty gatunkowej człowieka oraz walka z bezwładem wyalienowanych sił społecznych (przede wszystkim z alienującym charakterem pracy w kapitalizmie) tworzą rdzeń Marksowskiej antropologii. Należy się również zgodzić z sugestią obu wymienionych wyżej autorów, że od czasu publikacji *Rękopisów*... Marks nigdy nie wyrzekł się teorii alienacji; stała się ona dlań drogowskazem, określającym normatywny sens jego działalności teoretycznej.

65 Por. K. Marks, *Kapitał*, t. 1, s. 697.

66 Por. K. Marks i F. Engels, *Manifest komunistyczny*: „Historia wszelkiego społeczeństwa dotychczasowego jest historią walk klasowych”, s. 11.



dający się stwierdzić ze ścisłością nauk przyrodniczych, – od form prawnych, politycznych, religijnych, artystycznych lub filozoficznych, krócej: od form ideologicznych, w jakich ludzie uświadamiają sobie ten konflikt i zwalczają go. Podobnie jak nie można sądzić o poszczególnym człowieku na podstawie tego, co on sam o sobie myśli, tak też nie można sądzić o takiej epoce przewrotu na podstawie jej świadomości. Odwrotnie, świadomość tę należy wytłumaczyć jako wynikającą ze sprzeczności życia materialnego, z istniejącego konfliktu pomiędzy społecznymi siłami wytwórczymi a stosunkami produkcji<sup>67</sup>.

Każdy element nadbudowy jest funkcjonalnie zależny od danego rozwoju sił wytwórczych i albo służy legitymacji zastanej porządku, albo też rewolucyjnemu „przeskoczeniu” z zastanej postaci stosunków społecznych do innej jej formy<sup>68</sup> i jest tym samym politycznym wyrazem dążenia do emancypacji człowieka i uwolnienia go od przypadkowej gry sił i czynników pozaludzkich (przede wszystkim kapitalistycznej ekonomii). Metaforę nadbudowy można odczytać jako synonim ideologii (choć w tekście nie pada nigdy wprost sformułowanie „nadbudowa ideologiczna”<sup>69</sup>). Nadbudowa byłaby w myśl tej interpretacji po prostu inną nazwą na ideologię: ideologiczny (czyli pozorny, iluzoryczny) jest sposób, w jaki ludzie w żywiole życia codziennego uświadamiają sobie istniejące konflikty w obliczu potęgujących się sprzeczności społecznych, a za ideologiczne (czyli: nieautonomiczne, bytowo zależne) należy uznać wszystkie schematy myślowe, które abstrahują w wyjaśnianiu owych sprzeczności od zjawisk związanych ze społecznie i politycznie procesem produkcji (bazą).

<sup>67</sup> K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, w: K. Marks i F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 1, s. 339.

<sup>68</sup> Idee rodzące się w nadbudowie antycypują rozwój społeczny: feudalne stosunki społeczne krępowały rosnące w siłę mieszczaństwo i hamowały rozwój nowoczesnej gospodarki towarowej, następujący po feudalizmie kapitalizm uwalnia moce produkcyjno-twórcze, które nie mogą zostać w pełni wykorzystane w panujących formach prawno-politycznych, jakie zakreśla kapitalizm i państwo (bez względu na konkretną formę ustroju politycznego).

<sup>69</sup> Marks rozróżniał nadbudowę polityczno-prawną (aparatus polityczno-administracyjny) oraz właściwą nadbudowę ideologiczną (formy świadomości społecznej).



Różnica pomiędzy tym ujęciem materializmu historycznego a jego wykładnią wcześniejszą, scharakteryzowaną w *Ideologii niemieckiej*, polega głównie na tym, że w *Przedmowie* zrównuje się wszelką działalność niezwiązaną z praktyką materialną z działalnością ideologiczną, podczas gdy w *Ideologii niemieckiej* pojęcie to odsyłało przede wszystkim do „czystej” filozofii, teologii czy moralności. Funkcje apologetyczne ideologii, ponownie, przypisane są nie dowolnej grupie społecznej, zjednoczonej wspólnym interesem, lecz redukują się do dwóch wzajemnie skonfliktowanych klas. Rodzi się pytanie: czy wszelkie postacie świadomości są w nieunikniony sposób ideologiczne, nieuchronnie partykularne? Czy siłą rzeczy są ekspresją dominacji klasowej burżuazji i muszą legitymizować jej panowanie (jak w takim razie, nie popadając w sprzeczność, można wyjaśnić jakikolwiek protest społeczny)? Czy nadbudowa jako pozornie niezależny od bazy system stronnicych nieintencjonalnych, nieświadomie wytwarzanych reprezentacji rzeczywistości, mających docelowo usprawiedliwić panowanie jednej klasy nad drugą, zniknie wraz z przewrotem socjalnym? Czy wszystkie konflikty i antagonizmy międzygrupowe dadzą się sprowadzić całkowicie do przemian technologiczno-ekonomicznych (przemian w „bazie”)?

Marks wielokrotnie łągodził wymowę *Przedmowy*, którą często uważano za radykalny wyraz materialistycznego monizmu, unieważniającego jednym odmownym gestem sensowność uwzględniania czynników pozamaterialnych w procesie przemian historycznych (prawdziwa „nauka” musiałaby owe „ideologiczne” czynniki pomijać jako nieistotne). Znaleźć można w jego pismach uwagi, które przypisują czynnikom „ideologicznym” istotną rolę, jak np. w pracy *18 brumaire’a Ludwika Bonaparte*<sup>70</sup>, gdzie horyzont poznawczy aktorów społecznych w okresie po rewolucji lutowej we Francji 1848 roku i drobniagowo przez Marksa analizowane spory polityczno-parlamentarne tego okresu nie są mechanicznym odwzorowaniem kla-

<sup>70</sup> Por. „Ludzie sami tworzą swoją historię, ale nie tworzą jej dobrowolnie, nie w wybranych przez siebie okolicznościach, lecz w takich, jakie już zastali, w okolicznościach danych i przekazanych. Tradycja wszystkich zmarłych pokoleń ciąży jak zmosfera nad umysłami żyjących”, w: K. Marks, *18 brumaire’a Ludwika Bonaparte*, Wydawnictwo Milla, Warszawa 2002, s. 21.



sowych stosunków społecznych. Tok analizowanych przez Marksa wydarzeń politycznych, efekt nawarstwiania się okoliczności historyczno-kulturowych, od których nie da się, z uwagi na niepowtarzalność sytuacji historycznej, abstrahować przy analizowaniu wydarzeń tego typu, nie potwierdza ogólnego prawidła, delegującego sens wydarzeń politycznych do jednoznacznie determinujących ekonomicznych stosunków „bazowych”. Bonaparte zdobył tron, opierając się na najliczniejszej grupie francuskiego społeczeństwa: małorolnych, konserwatywnie usposobionych chłopach. Korzystając z zaplecza symboli przeszłej wielkości cesarstwa, był w stanie zostać ich ojcem opatrnościowym oraz zagwarantować im przynajmniej połowiczną realizację ich postulatów materialnych (wbrew interesom burżuazji przemysłowej i finansowej) i w ten sposób przejąć pełnię władzy politycznej<sup>71</sup>. Fakt przejścia przez Bonapartego władzy byłby trudno wytłumaczalny, gdyby ściśle trzymać się metodologii materializmu historycznego w takiej formie, jaka została zaproponowana w *Przedmowie*; polityka jako forma „epifenomenalna” i instrument dominacji klasowej burżuazji musiałaby służyć realizacji interesów klasy dysponującej środkami produkcji, nie mogłaby być osobnym, autonomicznym subsystemem społecznym. Sformułowania mające doprecyzować, na jakich zasadach i w jakim zakresie „baza” determinuje ideologiczne formy świadomości można znaleźć również u Engelsa. Posłużył się on w liście do Blocha<sup>72</sup> pojęciem „determinacji w ostatniej instancji”, która jest złagodzoną formułą wyrażającą istotę teorii procesu historycznego wyłożoną przez Marksa z *Przedmowie*. Intencją tego rozróżnienia jest próba uwzględnienia relatywnej autonomii form „nadbudowy” i osłabienie monokausalnego schematu przemian historycznych, odnoszącego sens zdarzeń dziejowych czy procesów kulturowych do stosunków ekonomicznych i przemian technologicznych oraz wy-

71 W tym sensie polityka rozumiana jako socjotechnika, umiejętność kanalizowania frustracji społecznych i hegemonicznego zawłaszczania przestrzeni symbolicznej, zyskuje względną autonomię nad procesami ekonomicznymi, które są wyznaczone przez postęp technologiczny i panujące stosunki własności. Wątek ten został rozwinięty przez Gramsciego.

72 Por. „Produkcja i reprodukcja rzeczywistego życia jest momentem w ostatniej instancji decydującym w historii”, w: F. Engels, list do J. Blocha z 21 września 1890 r., MED, t. 37, s. 548.





nikającej z nich walki klasowej. Formy nadbudowy związane bezpośrednio ze sprawowaniem funkcji administracyjnych, takie jak prawo, ideologie polityczne czy aparat państwowy byłyby ściśle zdeterminowane przez „bazę”, podczas gdy np. filozofia i religia podlegałyby cykлом przemian, których nie da się jednoznacznie odnieść do materialnej praktyki podstawowej. Konflikty religijne czy spory filozoficzne mają własną dynamikę, która tylko w bardzo ogólnych ramach da się odnieść do procesów przebiegających w „bazie”. Rację jednak wydaje się mieć Kołakowski: sens użytego przez Engelsa sformułowania jest stosunkowo niejasny i mglisty i dopuszcza dwie rozbieżne interpretacje. Według pierwszej formy nadbudowy są określane pośrednio przez inne układy, co jednak nie zmienia faktu, że owe układy pośredniczące, będąc zdeterminowane przez „bazę”, na powrót wszystkie zjawiska nadbudowy odnoszą do stosunków produkcyjnych; tym samym determinacja nadal jest całkowita i ścisła, zwiększa się tylko ilość szczebli pośredniczących. Według drugiej „nie wszystkie cechy kultury określone są przez układ klasowy i nie wszystkie cechy danych stosunków produkcji – przez poziom technologiczny, ale tylko niektóre, a mianowicie najważniejsze”<sup>73</sup>. Zachodzi pytanie: które czynniki i na jakiej zasadzie uznać właśnie za najważniejsze i czy wyrażenie „determinacja w ostatniej instancji” nie jest jedynie opisem „generalnych linii dziejowego procesu”<sup>74</sup>. Jeśli przyjąć taką interpretację wyrażenie „determinacja w ostatniej instancji” nie jest empirycznie potwierdzalnym prawem przemian historycznych czy też nawet „formułą nomologiczną” w rozumieniu Jerzego Kmity<sup>75</sup>, lecz ogólnikowym spostrzeżeniem, które bez dodatkowych założeń metodologicznych i dalszych zabiegów operacjonalizujących traci moc wyjaśniającą.

73 L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1, s. 439.

74 Ibidem, s. 440.

75 Por. J. Kmita, *Szkice z teorii poznania naukowego*, s. 55–93. Miano formuły nomologicznej Kmity zarezerwował dla typu wyjaśniania próbującego podać rację dławczego – w danej sytuacji historycznej - nastąpiło przekształcenie się obiektywnej możliwości historycznej w konieczność (tzn. wyjaśnieniu podlega okoliczność, że doszło do zrealizowania tej, a nie innej możliwości historycznej).



#### d. Fetyszizm towarowy a ideologia

*Kapitał* to analiza kapitalistycznego sposobu produkcji. Zdaniem Siemka i Balibara z pozoru niefilozoficzne i często dość techniczne rozważania z dziedziny ekonomii politycznej można zakwalifikować jako *opus magnum* Marksowskiej filozofii (a nie dzieło *stricte* ekonomiczne), w nowym, specyficznym tego słowa znaczeniu. Jakie miejsce w perspektywie teorii ideologii zajmuje *Kapitał*?

Od połowy lat 40. XIX wieku Marks za cel krytyki obrał rozmaite formy świadomości społecznej (prawo, religię, tradycyjną filozofię, moralność, wczesnosocjalistyczną myśl utopijną, młodoheglowską „filozofię krytyczną” itd.). Usiłował w swoich pracach przeniknąć ku ich „ziemskiej podstawie”, to znaczy badał je jako zbiory ideacyjnych form autoidentyfikacji członków danej wspólnoty. Wypływały one z „historycznie zmiennych ukształtowań ludzkiego społeczeństwa”<sup>76</sup> i stanowiły ich myślowe (symboliczne) reprezentacje. Ideologiczne formy świadomości były odbiciem pewnej całości społeczno-ekonomicznej i nie tylko nie zdawały sobie sprawy z własnego uwikłania w praktykę materialną, ale również ową fundamentalną zależność<sup>77</sup> zjawisk intelektualnych i życiowych od procesów społeczno-ekonomicznych nieintencjonalnie przestały. Zniesienie filozofii łączyło się ze wspomnianą wyżej intencją demistyfikacyjną. Filozofia krytyczna miała zrekonstruować warunki możliwości wyłaniania się ideologicznych form świadomości i być zarazem krytyką dotychczasowej, tradycyjnej filozofii, jako oderwanej od materialnej praktyki analizy czysto spekulatywnej, pełniącej pośrednio funkcję służebną względem klasy dominującej.

Projekt analizy ideologicznych form świadomości podjęty w *Kapitale* jest zwieńczeniem rozwoju filozofii Marksa. Dzieło to jest kontynuacją i kulminacją metafizycznych przekonań, które w postaci embrionalnej Marks wyraził już na kartach *Krytyki heglowskiej filozofii prawa*; dzieło to zarazem dokumentuje ewolucję, do jakiej doszło w jego poglądach. Najważniejszym *novum*, które wnosi *Kapitał*, jest wyjście poza dyskurs filozoficzny. Marks przestaje upra-

<sup>76</sup> M. Siemek, *Materializm historyczny jako filozofia marksizmu*, w: idem, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, PWN, Warszawa 1982, s. 109.

<sup>77</sup> Wyrażoną przez Marksa w tezie o „rzeczywistej przesłance materialnej”.



wiać ideologiczną krytykę form ideologicznych, tzn. przestaje krytykować religię, heglowską czy postheglowską filozofię itd. To nadal krytyka czysto pojęciowa, krytyka ideologicznych objawów, a nie instytucjonalno-społecznych przyczyn i warunków wyłonienia się ideologicznych form świadomości fałszywej. Naturalną konsekwencją stanowiska Marksa, które zakładało, że to zjawiska ze sfery ekonomicznej stanowią fundamentálną praktykę społeczną, jest przejście do krytycznej analizy ekonomii kapitalistycznej i jej myślowego wyrazu pod postacią ekonomii politycznej. Zamyśl stworzenia „naukowej” teorii krytycznej musiał, zgodnie z logiką jego własnej doktryny, spełnić się w krytyce spłotu stosunków ekonomicznych, społecznych i politycznych tworzących właściwy „korzeń” zjawisk ideologicznych oraz w krytyce ekonomii politycznej, gdyż to ona stanowi teoretyczną legitymizację kapitalizmu, będąc jej intelektualną reprezentacją, fałszywą i opaczną formą świadomości społecznej. Marks napisał więc krytykę ekonomii politycznej, a nie jedynie kolejne dzieło z dziedziny ekonomii politycznej. W myśl interpretacji Siemka i przyjętych przez niego rozróżnień lokuje to krytykę ideologiczną *Kapitału* na poziomie epistemologicznym, a nie epistemicznym, gdyż zajmuje się całym jawiącym się polem przedmiotowym. Nie jest pretendującym do pozytywistycznie pojętej „obiektywności” opisem *implicite* zakładanych już jako realnie istniejące form tej przedmiotowości; krytyka ideologicznych form świadomości „nie jest już myśleniem o tych formach, lecz jest myśleniem samych tych form, i to właśnie w ich koniecznym powiązaniu znaczącym ze społeczną całością, do której należą”<sup>78</sup>. Skupiając się na determinujących myślenie ideologiczne zależnościach natury ekonomiczno-społecznej, Marks realizuje właściwy projekt teorii materializmu historycznego, którego wstępny szkic zawarł we wstępie do *Ideologii niemieckiej*.

Autor *Kapitału* krytykuje zarówno zdroworoządkowe (potoczne) rozumienie zjawisk sfery ekonomicznej, jak i bardziej wyrafinowaną formę świadomości społecznej, mianowicie ujęcia proponowane przez klasyczną liberalną ekonomię polityczną (Smith, Ricardo, Jones) czy tzw. ekonomię wulgarną (Bastiat, Carey, Say, Malthus).

<sup>78</sup> M. Siemek, *Materializm...* s. 110.



Analogicznie do filozofii przedkantowskiej, która nie była w stanie postawić pytania o teoretyczne pole konstytuujące samą możliwość „widzenia” filozofii, o naturę wiedzy i warunki jej uprawiania, ekonomia polityczna przed Marksem nie była w stanie przeniknąć zasad warunkujących przejawianie się fenomenów charakterystycznych dla kapitalistycznej gospodarki i stanowiących założenia jej własnego dyskursu. Zatrzymywała się na poziomie bezpośredniej oczywistości zdroworozsądkowego doświadczenia, czyli, według Marksa, zadowalała się jedynie pozorami<sup>79</sup>. Z punktu widzenia teorii ideologii najważniejszą innowacją zawartą w *Kapitale* jest analiza fetyszyzmu towarowego. Teoria fetyszyzmu towarowego przynosi zmianę w pojmowaniu pojęcia ‘ideologii’; to nie czysta iluzja, abstrakcja czy produkowana na użytek władzy (państwa) uniwersalność. Zjawiska określane dotąd jako ideologiczne nie polegają na tym, że aktorzy społeczni są nieświadomi własnego klasowego uwarunkowania, przyjmują bezwiednie za oczywiste przekonanie o sprawczej mocy idei bądź przyjmują punkt widzenia klasy kontrolującej środki produkcji. Ideologiczność przejawia się w fałszywości samej rzeczy w istocie. Marks analizuje gospodarkę kapitalistyczną, szukając w niej klucza do wytłumaczenia faktu niezrozumienia przez ludzi mechanizmów alienacyjnych, typowych dla tej formacji ekonomicznej. Nakreślił własną, „naukową” (nieideologiczną) teorię gospodarki kapitalistycznej – tłumaczącą, na czym polega ideologiczność dotychczas uprawianej ekonomii politycznej – oraz wyjaśnił, jakie tendencje spontanicznie rodzące się w łonie tej formacji społeczno-ekonomicznej wiodą ją ku nieuchronnemu upadkowi<sup>80</sup> i zwiastują nastanie socjalizmu, pełnej

79 „Na tej formie przejawiania się, która przesłania stosunek rzeczywisty, a ukazuje właśnie jego przeciwieństwo, oparte są wszelkie wyobrażenia prawne robotnika i kapitalisty, wszystkie mistyfikacje kapitalistycznego sposobu produkcji, wszystkie apologetyczne głupstwa ekonomii wulgarnej”, w: K. Marks, *Kapitał*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1951, s. 581–582. Por. „Ekonomia wulgarna na gruncie rzeczy to tylko robi, że w sposób doktrynerski tłumaczy, systematyzuje i apologizuje wyobrażenia agentów produkcji burżuazyjnej, znajdujących się we władzy stosunków produkcji”, MED, t. 2, cz. II, (*Kapitał*, t. 3), s. 556.

80 Chodzi przede wszystkim o powiązane ze sobą zjawiska: a) malejącej stopy zysku, b) potęgowania się sprzeczności między postępem technologicznym i uspołecznieniem pracy, wymagającym racjonalnego planowania, a kapitalistycznymi



emancypacji człowieka. Zrozumienie koncepcji fetyszyzmu towarowego i jej doniosłości wymaga przypomnienia choćby w rudymenarnej formie analizy kapitalizmu zawartej w *Zarysie krytyki ekonomii politycznej* oraz *Kapitale*. Skupi się ona na trzech istotnych modyfikacjach, jakie poczynił Marks względem klasycznej ekonomii politycznej: na zidentyfikowaniu fetyszystycznego charakteru towaru, wyjaśnieniu mechanizmu pomnażania wartości oraz przeciwstawienia tradycyjnej metody ekonomii politycznej materialistycznej dialektyce.

Podstawową jednostką obrotu gospodarczego (a następnie opisu ekonomicznego) jest towar, którego zadaniem jest dzięki swoim właściwościom materialnym zaspokajać specyficzną ludzką potrzebę. W teoretycznych ramach klasycznej ekonomii politycznej (np. u Ricarda) towar jest definiowany jako wytwór ludzkiej pracy, który następnie staje się przedmiotem wolnorynkowej wymiany. Za swoje zadanie ekonomia klasyczna uważała zrekonstruowanie praw rządzących wymianą towarów, ustalenie przyczyn wpływających na fluktuacje cen oraz znalezienie odpowiedzi na bardziej szczegółowe pytania, np. dlaczego towary posiadają taki, a nie inny pieniężny ekwiwalent i jak go właściwie (adekwatnie) ustalić? Co jest źródłem wartości i co wpływa na wartość (i/lub cenę) towaru? Jakie są obiektywne czynniki wzrostu ekonomicznego? Jak przewidywać kryzysy nadprodukcji? itd.

Marks nawiązując do klasycznej ekonomii politycznej rozpoczyna *Kapitał* właśnie od analizy towaru. Rozróżnia objawiające się w nim dwa rodzaje wartości. Po pierwsze towar reprezentuje pewną wartość użytkową, która wynika z materialnych właściwości przedmiotu i jest wartością bezpośrednio przez człowieka wykorzystywaną (służy spożyciu bądź użyciu), ale, po drugie, towar jest równocześnie nośnikiem wartości wymiennej, która urzeczywistnia się nie w akcie konsumpcji i nie jest w towarach reprezentowana, lecz rodzi się dopiero w akcie wymiany i cyrkulacji. Wartość wymieniana tworzy płaszczyznę ekwiwalencji, abstrakcyjny miernik pozwalają-

---

stosunkami własnościowymi i wynikającą z nich anarchią produkcyjno-gospodarczą, rodzącą kryzysy nadprodukcji, c) postępującej pauperyzacji klasy robotniczej, d) kurczenia się pozaeuropejskich rynków zbytu (umożliwiających osiągnięcie szybkiego zwrotu z zainwestowanego kapitału) oraz e) zaostrzenia się walki klasowej w wymiarze ekonomicznym i politycznym.



cy towary ze sobą porównywać czysto ilościowo (najczęściej pod postacią ceny pieniężnej).

Marks, wychodząc od tego podstawowego rozróżnienia, zadaje następnie pytanie, na które nie potrafiła odpowiedzieć dotychczas ekonomia polityczna: na jakiej zasadzie towar reprezentuje jakąś wartość? Towar wydaje się z pozoru

rzeczą samą przez się zrozumiałą i trywialną. Analiza wykazuje, że jest to rzecz diabelnie zawikłana, pełna metafizycznych subtelności i kruczkwów metafizycznych. [...] gdy tylko [dowolny materiał – A. K.] występuje jako towar, przeobraża się w rzecz jednocześnie zmysłową i nadzmysłową<sup>81</sup>.

Tajemniczość formy towarowej, fakt, że rzeczy są równocześnie nośnikami wartości wymiennej (czymś „nadzmysłowym”), bierze się stąd iż towar, będąc w istocie odzwierciedleniem społecznego charakteru pracy, jawi się ludziom pod postacią przedmiotu, w formie rzeczowej („zmysłowej”), to jest w formie produktów pracy. Zobjektywizowane formy ludzkiej praktyki jawią się ludziom pod – złudną – postacią relacji między rzeczami (towarami), jako zależne od niezmiennych i uniwersalnych praw ekonomicznych, od mechanizmów rynkowych.

Treść faktów i zjawisk ekonomicznych jest według Marksa czysto społeczna, relacyjna; „chemiczna substancja wymienna”<sup>82</sup>, czyli wspomniana „nadzmysłowa” właściwość towarów nie jest w nich zawarta, lecz wynika ze stosunków społecznych, to jest z całości kształtu relacji między kapitalistą (posiadaczem środków produkcji i prawnym właścicielem produkowanych przez siebie towarów), wytwórcą oraz konsumentem, nabywającym towar na rynku. Owe stosunki społeczne leżące u podstaw jawiącej się bezpośrednio formy towarowej to przede wszystkim, podobnie jak w *Przedmowie do Zarysu krytyki ekonomii politycznej*, stosunki własnościowe, stosunki wpływające z dostępu do środków produkcji. Powstanie gospodarki towarowej z kolei wraz z jej ideologicznym wyrazem w postaci ekonomii politycznej jest możliwe wyłącznie po zaistnie-

<sup>81</sup> K. Marks, *Kapitał*, t. I, s. 76.

<sup>82</sup> Por. ibidem, s. 89.



niu serii określonych zjawisk historycznych, które wyłoniły kapitalizm. Najważniejsze z nich to odejście od gospodarki autarkicznej, przejście na względnie wysoki poziom uspołecznienia oraz wyłonienie się rynkowego mechanizmu zawierania transakcji. Dwie zantagonizowane klasy społeczne narodziły się w rezultacie wielowiekowego procesu akumulacji pierwotnej, stopniowego wywłaszczania ludności wiejskiej i jej migracji do miast lub większych ośrodków przemysłowych, gdzie uległa sproletaryzowaniu). Autor *Kapitału* dochodzi do wniosku, że wartość wymienna nie jest wewnętrzną cechą rzeczy czy towarów, lecz raczej ucielenieniem i zakrzepłym obrazem kapitalistycznych stosunków społecznych, które same są z kolei wynikiem nawarstwiających się przemian społecznych, technologicznych, ekonomicznych i kulturowych<sup>83</sup>. To pozwala mu wysnuć wnio-

83. Kapitalizm stanowi pod tym względem w gospodarce skok jakościowy. Feudalizm charakteryzowała produkcja nastawiona głównie na zaspokojenie potrzeb własnych bądź małego rynku lokalnego, nie produkowano ponad doraźne potrzeby i nie reinwestowano powstałych nadwyżek; ze względu na swą niską wydajność gospodarka feudalistyczna generowała bogactwo wyłącznie w okresach zbiegu korzystnych okoliczności (urodzaj, spekulacja rzadkimi dobrami itd.). W kapitalizmie jednostki produkcyjne (fabryki, zakłady przetwórcze, gospodarstwa rolne) nie są ograniczone terytorialnie, zależności czysto geograficzne redukują się do minimum. Uspołecznienie gospodarki (współzależność ludzi w procesie produkcyjnym) objawia się dwójako: w skrajnej specjalizacji pracy oraz w fakcie, iż jednostka nabywa i konsumuje towar produkowany przez innych, co oznacza, że towar produkowany przez nią musi znaleźć nabywcę (w niewielkim stopniu produkuje się na własny użytek). Tylko wtedy może się narodzić wartość wymienna oraz potrzeba istnienia uniwersalnego abstrakcyjnego miernika wyrażanego poprzez trwałe fizycznie materiały (jak np. złoto), dzięki któremu ogromna różnorodność towarów będzie mogła zostać porównywana ze sobą na podstawie ujednocionej skali, por. K. Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, tłum. Z. J. Wyrozumski, Książka i Wiedza, Warszawa 1986, s. 88. W gospodarkach przedkapitalistycznych jedynym sposobem istnienia wartości była wartość użytkowa, czyli fakt, iż towar zaspokajał określoną ludzką potrzebę; z kolei dla kapitalizmu charakterystyczne jest istnienie wartości wymiennej, która sprowadza jakościowo nieprzystawalny świat różnorodnych towarów do jednolitej miary, jaka jest zdaniem Marksa abstrakcyjna, jednorodna praca ludzka, czas społecznie niezbędny, aby dany towar wytworzyć. Por. „Dla wytwórcy towaru jest towar jedynie reprezentantem pewnej ilości pieniądza, jedynie przedmiotowaniem pewnej ilości społecznie niezbędnej pracy, której wytwór może zamienić w towar. [...] Bogactwo społeczeństwa feudalnego stanowi system jakościowo odmiennych dóbr i przywilejów. Bogactwo świata kapitalistycznego jest sumą cen bądź wartości, jest czystą ilością”, w: O. Bauer, *Ka-*



ski diametralnie różne od ustaleń klasycznej ekonomii politycznej, dla której zarówno towar, jak i ogół zjawisk ekonomicznych to s t r u k t u r y e s e n c j a l n e, stanowiące naturalną, ahistoryczną i niezależną od ludzi sferę ontyczną, analogon rzeczywistości przyrodniczej.

Fetyszym towarowy to inaczej określenie sposobu, w jaki „społeczeństwo oparte na gospodarce towarowej widzi samo siebie”<sup>84</sup> i przyczyna, dla której Ricardo czy Smith nie byli w stanie uchwycić rzeczywistego sensu zjawisk ekonomicznych (towaru, ceny, pieniądza, dwuetapowego charakteru cyrkulacji itd.): mogli jedynie odtworzyć własne przekonania, osadzone w opisywanej przez nich rzeczywistości i przez nią wytworzone. Ich pisma są skażone u źródła i można je postrzegać wyłącznie jako formę „samowiedzy struktury towarowej”<sup>85</sup>, według której stosunki między rzeczami determinują relacje międzyludzkie (ludzie jedynie pośredniczą między rzeczami). Jak pisze Siemek

burżuazyjna ekonomia polityczna [...] jest więc w całej swej naukowości właśnie i d e o l o g i ą w klasycznie Marksowskim sensie. Jej podstawowa funkcja polega bowiem właśnie nie na ujawnianiu [relacyjnego, czysto społecznego charakteru wartości oraz towaru – A. K.], lecz właśnie na przesłanianiu rzeczywistej istoty badanych przez nią zjawisk<sup>86</sup>.

Ideologiczność ekonomii politycznej polega na niemożliwości zbadania warunków możliwości własnego dyskursu. Niezdolność do problematyzowania istotnościowych struktur towarowych społeczeństwa kapitalistycznego cechuje zarówno świadomość potoczną (kapitalistów, robotników najemnych), jak i świadomość teoretyczną (ekonomię polityczną). Strukturalnie wtopione w istotę burżuazyjnej ekonomii politycznej jest prześlepienie istoty zjawisk ekonomicznych oraz historyczności siebie sa-

---

*pitalistyczny obraz świata*, tłum. M. Skwieciński, w: *Problemy socjologii wiedzy*, red. A. Chmielecki i S. Czerniak, PWN, Warszawa 1985, s. 282.

<sup>84</sup> M. Siemek, *Materializm...*, s. 116.

<sup>85</sup> Ibidem.

<sup>86</sup> Ibidem, s. 117.





mej, historyczności formacji kapitalistycznej i historyczności ekonomii politycznej jako jej myślowego wyrazu<sup>87</sup>.

Klasyczna ekonomia polityczna nie jest w stanie rozpoznać natury wyzysku oraz zrekonstruować procesu pomnażania wartości dodatkowej. W jej ujęciu wartość powstaje i jest akumulowana w wyniku ekwiwalentnej wymiany: w zamian za specyficzny towar, jakim jest „praca”, posiadacz towaru o nazwie „kapitał” daje robotnikowi ekwiwalent pod postacią „płacy roboczej”. Zysk wypracowany zostaje po wykorzystaniu kapitału stałego (surowce i maszyny) oraz pracy robotnika najemnego, robotnik z kolei dostaje pieniężną równoważność włożonej przez siebie pracy. Podobnie w przypadku własności ziemskiej: właściciel gruntu dostaje za pozwolenie na użytkowanie własnej ziemi rentę gruntową, kapitalista czerpie zysk z produkcji i sprzedaży płodów rolnych, a robotnik rolny otrzymuje zapłatę równą wykonanej przez siebie pracy. Ekonomia polityczna za główne czynniki produkcji uznała zatem pracę, kapitał (przemysłowy) oraz ziemię, a za odpowiadające im formy wartości uzyskiwanej w procesie eksploatacji tych czynników uznała „zysk”, „płacę” i „rentę gruntową”<sup>88</sup>. Przyjmując za podstawę swojej analizy założenie (sformułowane po raz pierwszy przez Condillaca) o ekwiwalentności wymiany, klasyczna ekonomia polityczna nie jest w stanie dostrzec leżącego u podstaw kapitalistycznego sposobu produkcji wyzysku. Nie była też w stanie wyjaśnić możliwości pomnożenia kapitału: w jej ujęciu suma wszystkich towarów wykorzystanych w procesie produkcji pokrywa się z wartością produktu końcowego. Z tego samego powodu do pomnożenia sumy wartości nie może również dojść w wyniku konfrontacji towarów na rynku, rządzonej prawem popytu i podaży. Założenie o równej wymianie ustanawia ścisłą równowagę wartości sumy

87 Por. „Reprezentacja ideologiczna nie jest immanentną właściwością rzeczywistości, która zwodzi bierną świadomość, lecz projektowanymi zwrotnie w świadomość unieruchomionymi pozorami wytworzonymi przez ludzką praktykę. Ideologia zaprzecza odwróconemu charakterowi ludzkiej praktyki; jednemu z aspektów rzeczywistości, mianowicie pozorom, nadaje autonomię i niezależność, której nie posiadają”, w: J. Larrain, *The Concept of Ideology*, s. 58.

88 Wszystkie te trzy czynniki produkcji składają się na tzw. „formułę trójjedyną” klasycznej ekonomii politycznej, która za źródło wartości uwzględnia inne czynniki niż praca. Por. MED, t. 25, cz. II, s. 551–579.



wszystkich towarów przed i po transakcji, czyli w perspektywie globalnej suma wartości pozostaje zawsze taka sama przed samym procesem produkcji, jak i po nim.

Fakt niemożności rozwikłania przez ekonomię polityczną zagadki przyrostu wartości staje się zrozumiały, kiedy ekonomię polityczną potraktuje się jako teoretyczny wyraz fetyszyzmu towarowego, jako wspomnianą powyżej samowiedzę struktury towarowej. Ekonomia polityczna wyklucza *a priori* możliwość powstawania nadwyżki wartości wyłącznie w sferze produkcji, gdyż wtedy musiałaby uznać istnienie wyzysku, nieodłącznego od funkcjonowania gospodarki kapitalistycznej; zarówno kapitał, jak i ziemia same z siebie nie wytwarzają wartości, zatem kapitalista (bądź właściciel ziemi) nie przyczynia się do wzrostu ogólnej sumy wartości. Do powstania takiej nadwyżki dochodzi tylko w procesie produkcji, wyłącznie poprzez pracę: z dostarczonych przez kapitalistę surowców i zużytej energii dochodzi do wytworzenia towaru, którego wartość jest większa niż wartość materiałów zużytych na jego wyprodukowanie. Właściciel środków produkcji nie płaci za wykonaną przez robotnika pracę (według Marksa sama praca nie ma wartości), lecz jedynie za jego zdolność do pracy, to jest za siłę roboczą<sup>89</sup>. Fundamentalną przesłanką marksowskiej analizy mechanizmu wyzysku jest teza, że robotnik dostaje część wytworzonej przez siebie wartości (niekiedy tylko tyle, ile jest wymagane, aby go utrzymać przy życiu, żeby zachował czysto fizyczną zdolność do pracy, choć Marks odrzucał lassalowskie „spizowe prawo płacy”, które przewidywało utrzymywanie się wysokości pensji na poziomie minimalnym, umożliwiającym biologiczne przeżycie): jedynie część wytwarzanej przez robotnika wartości wymiennej jest mu zwracana pod postacią płacy. Robotnik uprzedmiatawia własną zdolność do pracy i sprzedaje ją kapitaliście (praca jako towar), który przywłaszcza sobie wartość dodatkową, czyli różnicę, która powstaje po odjęciu od wartości produktu końcowego wartości kapitału stałego, zużytych surowców (i energii) oraz

89 „Przez siłę roboczą lub zdolność do pracy rozumiemy całokształt uzdolnień fizycznych i duchowych, istniejących w organizmie, w żywej osobowości człowieka, i uruchamianych przezeń przy wytwarzaniu jakichkolwiek wartości użytkowych.” w: K. Marks, *Kapitał*, t. 1, s. 177.



płacy dla robotnika (kapitału zmiennego)<sup>90</sup>. Klasyczna ekonomia polityczna nie zauważa różnicy między wartością opłaconej siły roboczej a wartością samej pracy, nie zauważa także towarowego charakteru siły roboczej: całokształt umiejętności robotnika, wartość użytkowa jego pracy, zostaje zamieniona w abstrakcyjną wartość wymienną, sprzedawaną w ustalonych prawnie ramach kontraktu pracowniczego siłę roboczą; towarowy charakter siły roboczej jest *conditio sine qua non* kapitalistycznej gospodarki. Klasyczna ekonomia polityczna zastępuje drobiazgową analizę procesu pomnażania wartości frazeologią s p r a w i e d l i w e j w y m i a n y; metaforycznie rzecz ujmując, można mówić zatem ponownie o wpisanym w jej eksplanacyjny model „ślepej płamce”. Jak komentuje Siemek

Owo niedostrzeżenie różnicy [...] stanowi konieczny wyraz teoretyczny bezpośrednio ideologicznego charakteru tej nauki. Ekonomia nie widzi właśnie tego, co stanowi podstawowe przesłanki społeczne i historyczne kapitalizmu jako swoistego sposobu produkcji<sup>91</sup>.

Poza retoryką sprawiedliwej wymiany do stałego repertuaru nieuświadomianych społecznych przesłanek konstytuujących uniwersum samorozumienia społeczeństwa kapitalistycznego należy zaliczyć również analizowane już w *Rękopisach filozoficzno-ekonomicznych* pojęcie jednostki oraz stały zestaw moralno-politycznych pojęć klasycznego liberalizmu: wolności, równości i własności. Klasyczna ekonomia polityczna oraz liberalna filozofia polityczna (Locke, Constant, Mill, Bentham) nie uwzględniają faktu, że stosowane przez nie kategorie analityczne przyjmowane bądź jako założenia metodologiczne (w ekonomii: traktowanie działalności jednostki jako punktu wyjścia analizy gospodarczej, w teorii politycznej: ujmowanie jednostki jako atomu, zmierzającego do maksymalnego rozszerze-

<sup>90</sup> Istotą wyzysku nie jest zatem narzucanie głodowych stawek, płacy minimalnej, która pozwoli robotnikowi jedynie utrzymać się przy życiu i zregenerować czy- sto biologicznie, lecz to, że przez pewną część dnia roboczego pracuje dla pracodawcy z a d a r m o; tym samym względna wysokość zarobku pracownika najemnego w systemie pracy najemnej może być wysoka, wyzysk jednak istniałby nadal. Por. K. Marks, *Krytyka programu gotajskiego*, KiW, Warszawa 1975, s. 36.

<sup>91</sup> M. Siemek, *Materializm...*, s. 122.



nia swobody działania, dążącego do suwerenności i autonomii, stopniowo uniezależniającego się od wpływów wspólnoty<sup>92</sup>), bądź jako niekwestionowane i niezbywalne wartości ogólnoludzkie, są w istocie odpowiednikami społecznych warunków wymiany zawieranych za pośrednictwem pieniądza. W kapitalizmie wolność i równość jednostki to nie dezyderaty, lecz raczej niezbędna i konieczna przesłanka zawieranych transakcji gospodarczych opartych na wartości wymiennej; są integralnym składnikiem „bazy”. Jak pisze Marks w *Zarysie krytyki ekonomii politycznej*

wymiana wartości wymiennych jest produkcyjną, realną bazą wszelkiej równości i wolności. Jako czyste idee są wolność i równość jedynie wyidealizowanymi wyrazami wspomnianej wymiany; rozwinięte w stosunkach prawnych, politycznych i socjalnych – stanowią tę bazę, tylko w wyższym stopniu<sup>93</sup>.

Składowe burżuazyjnego światopoglądu, którego najbardziej spójną teoretycznie i aksjologicznie artykulacją jest filozofia klasycznego liberalizmu, odsyłają do kluczowego dlań pojęcia jednostki. Centralne dla liberalizmu przekonanie, że do pojęcia jednostki odnoszą się pewne niezbywalne prawa (prawo do wolności od wpływów innych ludzi, do wolności sumienia i wyłącznego dysponowania własną osobą, prawo do równego traktowania, prawo do inicjatywy gospodarczej itd.), oczywiście stało się na tle procesów historycznych stanowiących punkt wyjścia kapitalizmu, które pozwoliły uniezależnić się jednostce od wpływów wspólnoty – role społeczne przestały być przypisanymi przez tradycyjne instytucje społeczne askryptami – oraz zorganizowanej religii i obdarzyć ją autonomią, świadomością własnej odrębności oraz ustanowić prawną ochronę wolności oraz zagwarantować nietykalność osobistą. Dopiero po wykrystalizowaniu się tych instytucjonalnych przesłanek, czyli rozpadu tradycyjnej wspólnoty i powstaniu wolnego rynku, mógł zaistnieć charakterystyczny dla liberalizmu

<sup>92</sup> Liberalne pojęcie wolności odpowiada pojęciu wolności negatywnej, zarysowanej w klasycznym tekście Isaiaha Berlina *Dwa pojęcia wolności*: wolność negatywna mierzona jest zakresem decyzji, jaki wspólnota (bądź organizacja polityczna) pozostawiła uznaniu jednostki.

<sup>93</sup> K. Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, s. 176.



i burżuazyjnego społeczeństwa teoretyczny konstrukt zwany prawami człowieka, w których odhistorycznia się i uwiecznia wartości leżące w istocie u podstaw kapitalistycznego sposobu produkcji<sup>94</sup>. Deklaracje światopoglądowe liberalizmu są iterowaniem nieświadomych własnej genezy poglądów, które funkcjonalnie odsyłają do materialnych warunków życiowych burżuazji i jej interesów, są legitymizacją fundamentalnych dla dojrzałej fazy kapitalizmu praktyk społecznych.

Słuszna wydaje się uwaga György Márkosa<sup>95</sup>, że przy uważnej lekturze *Kapitału* można wyodrębnić dwie opalizacje znaczeniowe pojęcia ideologii i dwie wynikające stąd strategie demystyfikacji fetyszystycznego charakteru gospodarki towarowej. Pierwszy z sensów ujmuje ideologię jako pochodną „danego momentu historycznego”; w *Kapitale* i *Zarysie krytyki ekonomii politycznej* za wzorcowy przykład tak rozumianej ideologii uchodzi ekonomia „wulgarna” (Say, Bastiat, Malthus, Quesnay, de Tracy, Carney). Równie dobrze rolę identyczną dla ekonomii „wulgarniej” mogą pełnić dowolne teksty kulturowe: dzieła sztuki, literatura, traktaty filozoficzne, deklaracje światopoglądowe itd. Ideologie typowe dla danego momentu historycznego to – w przypadku ekonomii „wulgarniej” maskowane frazeologią „dążenia do obiektywności” – wszelkie treści intelektualne przemycające w przebraniu uniwersalnej retoryki partykularne interesy klasy (grupy społecznej), wyrastające z aktualnych konfiguracji polityczno-historycznych. W *Kapitale* takie formy ideologiczne odpowiadają wcześniej analizowanemu funkcjonalnemu ujęciu ideologii: służą najczęściej legitymizacji instytucji reprodukujących oficjalną ideologię państwową, są apologią kapitalistycznego sposobu produkcji (materialnej praktyki podstawowej). Zdemaskowanie tej formy dyskursu polega na ukazaniu historycznego splotu interesów warunkującego jego zaistnienie, wykazanie eufunkcjonalności określonych prze-

94 Por. K. Marks, *Kapitał*, t. 1, s. 187: „Sfera cyrkulacji, czyli wymiany towarów, w której granicach odbywają się sprzedaż i kupno siły roboczej, jest rzeczywiście prawdziwym rajem przyrodzonych praw człowieka. Panuje tu wyłącznie Wolność, Równość, Własność i Bentham.”

95 Por. G. Márkos, *Concepts of Ideology*, t. 35, Canadian Journal of Political and Social Theory/Revue canadienne de théorie politique et sociale, s. 84–104, por. także B. Parekh, *Marx's theory of ideology*, s. 51–80.



konań względem interesów określonej klasy, grupy lub wspólnoty<sup>96</sup>. Ideologia staje się synonimem motywowanej względami natury socjopolitycznej stronniczości i nierzetelności naukowej. Apologetów dzieli Marks na dwie grupy. Jednych określa mianem „sykofantów” bądź „nikczemników”; służą piórem każdemu, kto będzie w stanie więcej zapłacić. Zaliczyć do nich należałoby przeto wszystkich tych, którzy usiłują

przystosować naukę nie do punktu widzenia wynikającego z samej nauki (bez względu na jej możliwą myślność), lecz do punktu widzenia zapożyczonego z zewnątrz, a podyktowanego przez obce nauce interesy zewnętrzne<sup>97</sup>.

Autor *Kapitału* odróżnia „sykofantów” od „zwykłych” ekonomistów „wulgarnych”, czyli tych myślicieli, którzy bezwiednie legitymizują we własnych pismach stronniczy punkt widzenia określonej grupy społecznej<sup>98</sup>. Stają się apologetami, gdy w postępowaniu badawczym zatrzymują się na sferze samych zjawisk. Rejestracja danych, skupianie się na fenomenach jawiących się na „powierzchni życia” spo-

<sup>96</sup> Takie ujęcie kwestii zależności poglądów od interesów danej klasy czy grupy społecznej byłoby właściwie niemarksistowskie i przeddialektyczne (do podobnych wniosków doszedł już Holbach czy Helwecjusz), gdyby nie fakt, że najczęściej owa stronnicza wizja świata w ujęciu forsowana jest szczerze (nie cynicznie), tzn. jawnie popiera się własne interesy, będąc przekonanym o ich uniwersalnej słuszności, podczas gdy oświeceniowi *les philosophes* byli przekonani, że elity rządzące oszukują i okłamują poddanych świadomie.

<sup>97</sup> MÊD, t. 25, cz. 2, s. 556.

<sup>98</sup> Kwestią sporną jest, czy Marks za przejaw ideologii uważał wyłącznie uniwersalizowanie punktu widzenia klasy. Zarzut „ideologiczności” wysuwany jest nie tylko pod adresem ekonomii klasycznych (których reprezentanci forsują głównie interesy burżuazji), lecz również względem Proudhona (którego nie można do niej zaliczyć) czy młodoheglistów. Należałoby zatem powiedzieć, że o ile podział klasowy i walka klasowa wyznaczają dla Marksa podstawową oś antagonizmu współczesnych mu społeczeństw kapitalistycznych Europy Zachodniej i w znacznym stopniu determinują stronniczy obraz świata, o tyle ideologia nie musi na mocy konieczności wiązać się z bezpośrednią przynależnością do klasy, lecz z dowolnie zdefiniowaną grupą społeczną (zawodową, konkretną wspólnotą uczonych w obrębie danej tradycji, stanu czy lobby itd.). Co więcej, przynależność klasowa czy zawodowa nie jest również automatycznym wskaźnikiem tego, czym interesom pośrednio służą określone poglądy.



łecznego czy ekonomicznego, jest z naukowego punktu widzenia<sup>99</sup> niedopuszczalne. Niepoddany metodologicznym rygorom opis daje wiedzę nie tyle fałszywą, co zdeformowaną; mnożąc raporty obserwacyjne nie da się ustalić prawidłowości rządzących zjawiskami ekonomicznymi.

Ekonomia wulgarna w gruncie rzeczy to tylko robi, że w sposób doktrynerski tłumaczy, systematyzuje i apolożizuje wyobrażenia agentów produkcji burżuazyjnej, znajdujących się we władzy stosunków tej produkcji. Nie może więc nas dziwić, że właśnie w zewnętrznej formie przejawiania się stosunków ekonomicznych, w której stosunki te są *prima facie* niedorzeczne i pełne sprzeczności – bo też wszelka nauka okazałaby się zbyt cenna, gdyby formy przejawiania się rzeczy i ich istota były wprost identyczne – że tu właśnie ekonomia wulgarna czuje się jak u siebie w domu i stosunki te wydają się jej tym bardziej same przez się zrozumiałe, im bardziej ich wewnętrzne powiązania są przed nią ukryte i im bardziej w potocznych wyobrażeniach wydają się proste<sup>100</sup>.

Świat zjawisk ekonomiczno-społeczny w pismach ekonomistów wulgarnych jest sposobem przejawiania się *differentia specifica* kapitalizmu, refleksem ruchu kapitału dążącego poza świadomą intencją ludzi, którzy stają się nieintencjonalnymi egzekutorami imperatywu pomnażania wartości dodatkowej jako „bezpośredniego celu i określającego bodźca produkcji [kapitalistycznej]”<sup>101</sup>). Typowym błędem ekonomistów „wulgarnych” jest utożsamienie zjawisk z ich istotą. Cechuje ich tym samym czysto naukowa nierzetelność: skłonność do pochopnych generalizacji, pomijanie faktów oraz ignorowanie zjawisk niepasujących do wysuwanych hipotez i schematów myślowych.

Drugi sens pojęcia ideologii, odsyłającego do fenomenu fetyszyzmu towarowego, jest bardziej wyrafinowany. Za Györgym Márkossem można go nazwać problemem ideologii reprezentującej „kulturowe wartości epoki”<sup>102</sup>. Marks upatrywał w Heglu, Ricardo czy Smicie

<sup>99</sup> Marks pojmował naukę, korzystając z wskazówek Hegla, bazując na jego rozróżnieniu zjawiska i istoty.

<sup>100</sup> Ibidem. Por. K. Marks, *Teorie wartości dodatkowej (Kapitał, t. 4, cz. III)*, KiW, Warszawa 1966, s. 527–528.

<sup>101</sup> Ibidem, s. 654.

<sup>102</sup> Ibidem, s. 91.



najdoskonalszych wyrazicieli myślenia charakterystycznego dla określonego typu społeczeństwa, dla całej (burżuazyjnej) formacji cywilizacyjno-kulturowej. Marks poświęcił im więcej uwagi i wyraźnie odróżniał od „wulgarnych apologetów”. Zrozumienie doniosłości ich dorobku wiąże się z wyeksplikowaniem drugiego sensu ideologii, pojawiającym się w *Kapitale*. Rozumowanie Marksa w ujęciu Márkosa można zrekapitulować następująco:

- 1) Nieoczywiste założenia, tematyzujące poruszany przez Ricarda i Hegła krąg problemowy, wyrażone zostają w ich systemach pod postacią logicznego przymusu myślowego bądź czysto metodologicznych konieczności, organizujących ich wywód.
- 2) Teorie te (zwłaszcza dotyczy to empirycznego studium Ricarda, w mniejszym stopniu spekulatywnej filozofii Hegła) wyrażają poprzez wspomniane konieczności myślowe pewne fundamentalne właściwości określonego typu społeczeństwa, odnoszące się już nie do „partykularnych interesów określonej grupy społecznej, lecz do istotowych warunków życiowych [danego typu społeczeństwa – AK]<sup>103</sup>.
- 3) Hegel i Ricardo próbują środkami czysto intelektualnymi rozwiązać rodzące się przy zastosowaniu ich schematów pojęciowych realnych sprzeczności (u Hegła: rozbitcie totalności etycznej oraz rozszczepienie na społeczeństwo obywatelskie i państwo, *citoyen* i *bourgeois*; u Ricarda czy Smitha: niemożność wyjaśnienia przyrostu ogólnej sumy wartości), które skutecznie torpedują roszczenia do prawdziwości i obiektywności wyciąganych przez nich konkluzji w ramach przyjętych założeń: próbują „uniwersalizować interesy, które dominują w danej formie życia społecznego” i w tym właśnie sensie są czysto intelektualnym, „paradygmatyczno-historycznym domknięciem myśli<sup>104</sup>, które charakteryzuje określony typ społeczeństwa.

Ricardo, Smith czy Hegel nie są sykofantami. Interesuje ich poznanie jako takie, starają się być naukowo rzetelni, bezstronni, obiek-

<sup>103</sup> Ibidem, s. 93.

<sup>104</sup> Ibidem.





tywni i uczciwi, wychodząc poza opis fenomenalistyczny, charakterystyczny dla „wulgarnych” apologetów. Mimo dążenia do naukowej ścisłości produkują jednak dzieła ideologiczne. Fetyszym towarowy nie jest po prostu „fałszywą formą świadomości”, lecz ontologią świata, którego iluzoryczny obraz wytworzyli twórcy klasycznej ekonomii politycznej.

W tym sensie formy myślowe, których najdoskonalszą egzemplifikację można znaleźć w ich pismach, są charakterystyczne dla danego typu społeczeństwa; muszą zostać przekroczone i rozwiązane (teoretycznie i praktycznie), jeśli możliwe ma się stać przemyślenie i wyartykułowanie spójnej i racjonalnej, opartej na analizie pretendującej do naukowości, intersubiektywnie sprawdzalnej i metodologicznie poprawnej utopii emancypacyjnej. Márkos, przedstawiając program Marksa, używa określenia użytego później przez Seylę Benhabib: analiza ideologicznych form świadomości to przykład hermeneutyki o intencji emancypacyjnej<sup>105</sup>. Jest to hermeneutyka specyficzna: nie porzestaje na immanencji poddawanego egzegezie tekstu – w tym wypadku tekstów klasycznej ekonomii politycznej – lecz zmierza do zidentyfikowania źródeł nieuświadomianych przesądów i przeświadczeń zakreślających granice dyskusji, skupiając się na przesłankach danej tradycji kulturowej, zmaterializowanych w historyczno-instytucjonalnym kontekście, w którym tradycja ta funkcjonuje. Teorie ekonomiczne, filozofia czy religia (czy też uogólniając: wszelkie treści kulturowe w ogóle), nie będąc jawnie apologetyczną pochwałą istniejących stosunków społecznych, są niemniej ściśle skorelowane i sprzęgnięte z *praxis*, konkretną rzeczywistością społeczno-polityczną, w której działa człowiek<sup>106</sup>. Zadaniem tak pojętej hermeneutyki jest rekonstrukcja społecznych warunków wyłonienia się historycznej formy wiedzy oraz implikowanej przez nią sfery przedmiotowej, konstytuowania się okreś-

<sup>105</sup> *Ibidem*.

<sup>106</sup> Podobny zarzut wysunął Marks w *Nędzy filozofii* przeciwko Proudhonowi, który analizował niesprawiedliwości kapitalizmu na gruncie niepoddanych naukowej krytyce rozróżnień zaczerpniętych z kategorii potocznych. Tym samym jego analiza była połowiczna, nie zmierzała do przekonfigurowania zastanych praktyk, wyjaśnienia genezy teorii ekonomiczno-politycznych, które te praktyki legitymizowały, lecz bezwiednie przyjmowała ich założenia.



lonej ontologii świata. Mówiąc jeszcze inaczej: jej celem jest zrekonstruowanie nieświadomego zasobu odgórnie poczynionych założeń czy też właśnie, mówiąc językiem Gadamera, prze(d)sądów warunkujących konstytuowanie się horyzontu rozumienia, w którym dopiero jawi się sens<sup>107</sup>.

*Kapitał* jest zatem próbą opisu wyłaniania się takiej formy świadomości społecznej (pod postacią zbioru przekonań, które są podzielane zarówno przez kapitalistów, jak i przez robotników najemnych) oraz jej filozoficznej i zarazem metodologicznej samowiedzy (której najbardziej Marksa interesującym wyrazem – z powodów wcześniej wspomnianych – jest ekonomia klasyczna), która u n i w e r s a l i z u j e i n a t u r a l i z u j e<sup>108</sup> pewien lokalny i historycznie przygodny kontekst społeczny. Należałoby zadać teraz kolejne pytanie: skoro ideologiczność ekonomii klasycznej (a ta Marksa interesuje najbardziej) polega na p r z e s ł a n i a n i u „rzeczywistej istoty zjawisk” bądź na konstruowaniu takiego obrazu świata, którego model semantyczny (klasa wyjaśnianych przezeń zjawisk) jest podporządkowany funkcjonalnie wymogom odtwarzania materialnej praktyki podstawowej, to czym jest owa „istota zjawisk” bądź „materialna praktyka podstawowa”?

Tutaj pojawia się zasadnicza rozbieżność interpretacyjna. Według jednej z wykładni, charakterystycznej m.in. dla Kautsky'ego czy Plechanowa, Marks rozumiał przez wspomniany wcześniej właściwy „korezeń” zjawisk przede wszystkim siły wytwórcze, czynniki materialno

<sup>107</sup> Ubiegając nieco tok wykładu, należy zauważyć, że krytyczna analiza fetyszyzmu towarowego nie jest całkowicie tożsama z hermeneutyką. Hermeneutyka (w rozumieniu Gadamera) rekonstruuje historyczny wymiar konstytuowania się sensu wyłaniającego się z „fuzji horyzontów” (stopienia się sensów niesionych przez napotkany tekst i przesądów podmiotu podejmującego wysiłek rozumienia go), podczas gdy hermeneutyka Marksowska (jeśli można pokusić się o taki anachronizm) opisuje sposób wyłaniania się sensu opacznego, zniekształconego, który przesłania konfliktowość kapitalistycznej formy społeczeństwa. Badane przez hermeneutykę znaczenia nie zakładają *explicite* żadnej epistemologicznej, politycznej czy etycznej waloryzacji, a rolę przesądów (w standardowej koncepcji ideologii, nawiązującej w tym aspekcie do oświecenia, uważanych za przeszkodę w uzyskaniu wglądu w istotę ideologii i uniemożliwiających właściwą krytykę) uważała za konstytutywną. Więcej o tym w rozdziale 4.

<sup>108</sup> Są to zarazem podstawowe strategie ideologicznej deformacji, por. T. Eagleton, *Ideology*, s. 41.



-technologiczne, które jedno-jednoznacznie determinują nie tylko stosunki społeczno-polityczne, ale i wszelkie inne formy świadomości społecznej, „nadbudowę”, np. systemy metafizyczne, światopoglądy laickie, religię. Tym samym nauką podstawową dla teorii społecznej staje się ekonomia jako fragment ogólnej dialektyki przyrody, której koniecznym, „żelaznym” bądź „spiżowym” prawom podlega rozwój społeczny, bez względu na to, czy jest on przez człowieka uświadamiany czy też nie; walka klasowa zostałaby w ten sposób zredukowana do socjotechnicznych zabiegów informowania proletariatu przez oświeconych intelektualistów o istniejących „determinantach rozwoju historycznego”, które niechybnie prowadzą do rewolucji<sup>109</sup>. Interpretacja taka nie jest nieuprawniona i zgodna z dominującymi trendami intelektualnymi drugiej połowy XIX wieku (darwinizmem, socjaldarwinizmem czy pozytywizmem, korzystającymi ze schematu ewolucjonistycznego); w spuściznie autora *Nędzy filozofii* odnaleźć można wiele fragmentów, w których posługuje się symplicystycznymi formułami i które taką interpretację by wspierały<sup>110</sup>. Ideologia w ta-

<sup>109</sup> Koncepcja ta znalazła najsłynniejszy wyraz w przejętej od Kautsky'ego tezie Lenina o „wnoszeniu” świadomości rewolucyjnej przez zawodowych rewolucjonistów do środowisk proletariackich, gdyż robotnicy są w stanie spontanicznie rozwinąć jedynie świadomość *tradeunionistyczną*, konformistyczną, zafalszowaną, nieświadomą tego, jakie są „prawdziwe” interesy, por. W. I. Lenin, *Co robić?*, s. 48–49. Partyjni intelektualiści dysponują „adekwatną” wiedzą na temat obiektywnych praw historii i mają edukować proletariat odnośnie do jego roli jako klasy rewolucyjnej. Należy jednak gwoli ścisłości podkreślić, że Lenin w ostatecznym rozrachunku przyznał polityce (tj. partii „zawodowych rewolucjonistów”) rolę decydującą w katalizowaniu przewrotu społecznego, gdyż „obiektywne” procesy czysto ekonomiczne nie doprowadzą automatycznie do rewolucji. Do tego potrzebna była jego zdaniem scentralizowana, silna i zdyscyplinowana organizacja polityczna.

<sup>110</sup> Rozbieżność ta bierze się stąd, że, jak zauważa Steven Best, u Marksa można odnaleźć trzy modele rozwoju historycznego. Pierwszy z nich, model „humanistyczny”, nawiązuje do Hegla: ewolucja historyczna przebiega zgodnie z dialektyką alienacji „ludzkiej istoty” i jej zniesienia w społeczeństwie komunistycznym (*Rękopisy...*); model „sił wytwórczych”, najbardziej zbliżony do pozytywizmu, kreśli linię rozwoju historycznego jako zdeterminowanego przez sprzeczność między siłami wytwórczymi a stosunkami produkcyjnymi (*Zarys krytyki ekonomii politycznej*, częściowo *Kapitał*); trzeci model z kolei można nazwać modelem „walki klasowej”; akcentuje on konstytutywną rolę przemocy w inicjowaniu zmiany historycznej (*Manifest komunistyczny*, ponownie częściowo *Kapitał*), por. S. Best, *The Politics of Historical Vision. Marx, Foucault, Habermas, Guil-*



kim ujęciu sprowadza się do „niewłaściwego” rozumienia mechanizmów przemian w „bazie”, a zadanie jej obalenia zostaje scedowane na „socjalizm naukowy”, który zidentyfikował konieczne, obiektywne prawa rządzące materią i, w konsekwencji, również historią. Materializm historyczny zastał w ten sposób włączony w szersze ramy teorii materializmu dialektycznego, który zajmuje się teorią bytu i jego ruchu, bazując na przedkantowskim modelu teoriopoznawczym, przeciwstawiającym sobie sztywno rozgraniczane przedmiot (poznania) i podmiot (wiedzę o przedmiocie)<sup>111</sup>.

Możliwa jest też druga interpretacja, do której przychylił się m.in. Lukács, Korsch czy Gramsci, na gruncie polskim m.in. nawiązujący do Lukácsa Leszek Kołakowski czy Marek Siemek. Według niej materializm historyczny nie odsyła do istoty zjawisk w sensie tradycyjnym jako ściśle określonej dziedziny przedmiotowej, która mogłaby być badana przez naukę pozytywną (marksowską ekonomię jako teorię prymatu sił wytwórczych). „Istota zjawisk”, którą przesłania świadomość sfetyzowana, łączy się nie ze sferą faktów ekonomicznych, lecz z samym procesem społecznym. Proces uspołecznienia to „pierwotna rzeczywistość działań, stosunków i interakcji”<sup>112</sup>, czyli różnicę przyswajania rzeczywistości poprzez pracę i zarazem wytwarzania „społecznej ontologii bytu”, czyli wyłaniania się konkretnych ukształtowań społeczno-politycznych<sup>113</sup>. Zjawisko to

---

ford Press, London–New York 1995, s. 39–40. Wszystkie trzy interpretacje można u Marksa znaleźć i wysnuć z nich odmienne koncepcje ideologii: ideologii jako alienacji (pokrywającej się częściowo z wykładnią Feuerbacha), ideologii jako „nieadekwatności nadbudowy względem bazy” (model mechanistyczny, gdzie dialektyka historii wyznaczona jest rytmem narastających sprzeczności między „siłami wytwórczymi” i „stosunkami produkcji”) oraz ideologii jako skorelowanej z kształtem stosunków społecznych legitymizacją represji i klasowej dominacji.

<sup>111</sup> Tym samym problem ideologii redukuje się do zagadnień fałszywych przesądów i ludzkiej ignorancji, podobnie jak u myślicieli oświeceniowych czy orędowników pozytywizmu.

<sup>112</sup> M. Siemek, *Materializm historyczny...*, s. 130.

<sup>113</sup> Odnajdujemy tutaj heglowski motyw „walki o uznanie”: aspekt społeczno-polityczny jest spleciony z czysto materialnym „oswajaniem” rzeczywistości przez pracę. W tym sensie materializm dialektyczny wykladałby w języku niespekulatywnym istotę konfliktu Pana i Sługi. Pan zapośrednicza rzeczywistość poprzez pracę Sługi, a stosunek panowania i poddaństwa (a więc fakt, że relacja



ma charakter procesualny, historyczny, otwarty („wydarza się”): dopiero na bazie określonej formy stosunków międzyludzkich rodzą się kategorie poznawcze i binarne przeciwieństwa charakterystyczne dla tradycyjnej filozofii (typu Przedmiot–Podmiot, Materia–Myśl, Człowiek–Przyroda itd.), powstaje określony typ społeczeństwa oraz formy jego samowiedzy – ideologiczne formy świadomości. Forma zmysłowego kontaktu z rzeczywistością służąca reprodukcji materialnej (praca) jest sprzężona z formą zadzierzgowanych więzi społecznych. Uspołecznienie jest nieuchronnie dwuaspektowe, jest jednością momentu materialno-technologicznego oraz społeczno-politycznego. W myśl tej interpretacji najistotniejsza jest jednak okoliczność, że owa dwuaspektowość procesu uspołecznienia nie uprzywilejowuje sił wytwórczych, rozwoju technik produkcji oraz postępu technologicznego (jak uważała ortodoksja marksistowska w duchu tzw. „monizmu materialistycznego”), lecz właśnie s t o s u n k i p r o d u k c j i .

To stosunki produkcji – czyli stosunki wynikające z organizacji pracy, a nade wszystko stosunki określające własność środków produkcji i tym samym społeczne zasady przywłaszczania produktów – tworzą ową pierwotną, niezależną od świadomości formę ich uspołecznienia, w której każdorazowo już wpisuje się również sama praca bezpośrednio produkcyjna w jej aspekcie materialno-technicznym (siły wytwórcze). [...]

---

taka w ogóle istnieje) jest wynikiem walki o uznanie dwóch samowiedz; z punktu widzenia Hegłowskiej fenomenologii wcześniejsza jest właśnie walka o uznanie. Wydaje się, że jest to jedna z pierwszych teoretycznych prób wyrażenia intuicji dotyczącej konstytutywnej roli przemocy w kształtowaniu się społeczeństwa i form jego samowiedzy. Należy jednak wspomnieć, że relacja Pana i Sługi miała ewoluować do racjonalnego konsensusu społecznego, w którym relacja panowania i poddaństwa zostaje zniesiona. Dla Hegła negocjacją między skonfliktowanymi jednostkowymi interesami miała się zająć biurokracja państwowa (kasta „urzędnicza”). W tym sensie „nieusprawiedliwiona” przemoc zostaje zniesiona wraz z narodzinami obywatela nowoczesnego państwa, realizującego swoją wolność w ramach rozumnego porządku instytucjonalnego jako uogólnionej etyczności. Dialektyka Pana i Sługi, panowania i podległości „zostaje rozwiązana, gdy jednostki odnajdują swą samowiedzę w samowiedzy ducha, której urzeczywistnieniem jest nowoczesna monarchia konstytucyjna”, w: M. Jakubowski, *Historiozofia...*, s. 41.



Są to stosunki układające się na osiach społecznego panowania i podporządkowania, władzy i podległości, przemocy i represji<sup>114</sup>.

Konkluzja byłaby następująca: „istotą zjawisk” maskowanych m.in. przez klasyczną ekonomię polityczną jest istnienie p r z e m o c y, antagonizmów, relacji dominacji, konfliktów społeczno-politycznych w sferze zjawisk dotychczas uznawanych za „czysto ekonomiczne”. Stosunki polityczno-społeczne (stosunek panowania i przemocy) stanowią jedność z materialnym, czysto zmysłowym procesem pracy: przemoc manifestuje się w zjawiskach, które *a priori* są wykluczone z pola widzenia klasycznej ekonomii politycznej (identyfikowane przez ekonomię prawa, porządkujące sferę zjawisk związanych z produkcją i wymianą towarów są pedantycznie odróżniane od sfery zjawisk „czysto” politycznych). Jeśli można zatem mówić o mistyfikowaniu przez formy świadomości fałszywej „istoty zjawisk”, to w tej interpretacji byłby nim społeczny – w kapitalizmie nieuchronnie k l a s o w y – charakter produkcji, który jest zarazem stosunkiem politycznym, stosunkiem przemocy. Tym byłaby wzmiankowana w *Przedmowie do Zarysu krytyki ekonomii politycznej* „baza”: „społeczne stosunki produkcji [...] określają oś centralnego antagonizmu [...] określonej zbiorowości [...] wyznaczają właściwą danemu społeczeństwu formę wewnętrznej konfliktowości jego uspołecznienia<sup>115</sup>”. Badane przez ekonomię klasyczną fakty i zjawiska nie tworzą autonomicznej dziedziny ontycznej: ich treścią są stosunki klasowe, społeczno-polityczne, wymykające się rozumieniu i k o n t r o l i ludzi. W tym sensie *Kapitał* kontynuuje w nowej szacie terminologicznej wątek charakterystyczny dla wczesnych rozważań Marksa, ogniskujących się wokół młodoheglowskiego pojęcia a l i e n a c j i. Jak komentuje Kołakowski:

Ten proces, w toku którego s t o s u n k i s p o ł e c z n e przedstawiają się jako r z e c z y lub s t o s u n k i m i ę d z y r z e c z a m i, jest podstawą nieprzejrzystości, jaką odznacza się życie społeczne dla jego uczestni-

<sup>114</sup> M. Siemek, *ibidem*, s. 132. Marks np. wyraźnie podkreśla rolę przemocy w procesie akumulacji pierwotnej, która ostatecznie podzieliła społeczeństwo na klasę posiadaczy i klasę ludzi pozbawionych środków produkcji, por. K. Marks, *Kapitał*, t. 1, s. 771–821.

<sup>115</sup> M. Siemek, *Materializm...*, s. 135.



ków. W akcie wymiany za pośrednictwem pieniądza dochodzi więc do skutku mimowolna zgoda ludzi na to, że ich osobowe jakości i możliwości, ich wysiłek nie należą już do nich, ale przybierają postać cechy przysługującej samym przedmiotom. W tej zniekształconej świadomości urzeczywistnia się przeto szczególna forma zjawiska zwanego wcześniej alienacją<sup>116</sup>.

Krytyka ekonomii politycznej odsłania fetyszystyczne zniekształcenia życia społecznego, podminowując w ostatecznym rozrachunku autonomiczność sfery ekonomicznej i odkrywając niejawną wymiar strukturalnej przemocy. Tym, co odkrywa krytyka ideologii (jeśli założycy, że tom I *Kapitału*, będąc „prawdziwym” opisem „obiektywnych” procesów ekonomicznych, jest zarazem metakrytyką ekonomii dotychczasowej, to jest krytyką samego jej pola widzenia), to sieć instytucjonalnych warunków, realności politycznych i historycznie ukształtowanych stosunków panowania i przemocy, które konstytuują ideologiczne formy świadomości oraz fenomenalną, namacalną postać kapitalistycznych stosunków społecznych (pieniądz, towar, cena itd).

Jeśli za uniwersalny wzór krytyki ideologii pojawiający się we wszystkich jej formach przyjąć trzy etapy: diagnoza – analiza przyczyn zaistnienia niepożądanego stanu rzeczy – ustalenie projektu zmian<sup>117</sup>, to niewątpliwie roszczenie do prawdziwości analizy zawartej w *Kapitale* opiera się u Marksa na silnym przekonaniu, że istnieje właściwa, nie-ideologiczna metoda badawcza. Tylko wtedy wnioski Marksa będą mogły być traktowane jako naukowo uprawnione, wynikające z intersubiektywnie sprawdzalnej metodologii. Rdzeń metody stanowi po marksowsku pojęta dialektyka, opierająca się na kilku podstawowych wytycznych: traktowaniu zjawisk ekonomicznych w ich wzajemnym powiązaniu (analizowaniu najprostszych zjawisk ekonomicznych w ramach funkcjonalnej całości, czyli wyjaśnianiu ich przez ogólne prawa rządzące produkcją, cyrkulacją i reprodukcją kapitału); posługiwaniu się uproszczonym modelem zjawisk ekonomicznych, czyli redukowaniem złożoności badanego

<sup>116</sup> L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1, s. 332.

<sup>117</sup> Por. T. Wesche, *Reflexion, Therapie, Darstellung. Formen der Kritik*, w: *Was ist Kritik?*, red. R. Jaeggis, s. 200–203.



układu do kilku wyizolowanych pojęć jako nośników najważniejszych cech dystynktywnych i następnie łączeniem ich myślowo w sieci współzależności („przechodzenie od abstrakcji do konkretności”<sup>118</sup>); pomijaniu przy konkretnej analizie (np. krążeniu towarów, przemiany wartości wymiennej w pieniądzu itd.) odchylen, jakie zachodzą w empirycznie obserwowanych procesach wyjaśnianych przez te modele<sup>119</sup> oraz – co z punktu widzenia STI wydaje się najważniejsze – traktowaniu formacji kapitalistycznej jedynie jako etapu prowadzącego do formy wyższej, czyli ujmowaniu zjawisk charakterystycznych dla formacji uprzednich jako faz procesu historycznego. Dialektyczne rozumienie zjawisk możliwe dzięki pokrótce zarysowanej powyżej naukowej metodzie jest zarazem rozpoznaniem dynamiki przemian makrohistorycznych. W tym punkcie rozbrat z heglowskim pojęciem dialektyki staje się najbardziej widoczny. Dla Hegla ruch przemian dialektycznych był procesem logicznym, w którym nieustannie wyłaniające się sprzeczności ulegały znoszeniu przy równoczesnym wspinaniu się rozumu na kolejne szczeble samowiedzy; w konsekwencji rozwój historyczny odzwierciedlał metamorfozy ducha, pracę świadomości nieustannie się obiektywizującej i wchłaniającej obcość zewnętrznego względem niej świata, prowadząc do zanegowania pozornej autonomiczności sfery przedmiotowej. Dla Marksa mechanizm rodzący sprzeczności „pracował” bez względu na to, czy ludzie byli sobie w stanie stworzyć adekwatny opis tych procesów czy też nie. Ruch

<sup>118</sup> Metoda Marksa polega na przechodzeniu od abstrakcyjnych początkowo określeń typu „praca”, „produkcja”, „własność” do „konkretności”, czyli do umieszczania opisywanych przez te pojęcia zjawisk w ich społecznym kontekście funkcjonowania. Marks wyraźnie rozróżniał konstruowanie myślowego modelu teoretycznego rzeczywistości od procesu kształtowania się samej rzeczywistości, por. „[...] metoda wznoszenia się od abstrakcji do konkretności jest dla myślenia tylko sposobem przyswajania sobie konkretności, odtwarzania go w umyśle jako konkretności, zaś bynajmniej nie procesem powstawania konkretności”, w: K. Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, s. 53.

<sup>119</sup> Zdaniem Leszka Nowaka, Jana Sucha i Jerzego Kmity Marks posługiwał się przy wyjaśnianiu praw ekonomii kapitalistycznej idealizacją, która „polega na użyciu terminów (lub pojęć) odnoszących się do typów idealnych, czyli – terminów (lub pojęć) idealizujących”; te z kolei „odnoszą się do przedmiotów i relacji nie występujących na „powierzchni zjawisk”, cytat za: Jan Such, *Dyrektywa formułowania praw idealizacyjnych*, w: *Elementy marksistowskiej metodologii humanistyki*, red. J. Kmity, s. 32 i 34.





ten nie zmierzał do zniesienia przedmiotowości jako takiej (praca w wymiarze materialnym nie miała zniknąć, zniesiony miał zostać jedynie jej alienacyjny charakter), lecz do wyłonienia takiej formy ustroju politycznego, w którym sprzeczności rodzące się w łonie kapitalizmu zostałyby rozwiązane. Zadaniem „hermeneutyki o intencji emancypacyjnej” jest ukazanie tkwiącej w ukształtowaniach społeczno-politycznych negatywności, rozsadzającej instytucjonalne realności społeczeństwa kapitalistycznego oraz podważające spójność ich konceptualnych artykulacji. Badając kapitalizm, Marks odkrył – wspomagając się swoją wyłożoną w *Zarysie...* metodą – nie tylko funkcjonalną odpowiedniość ekonomicznej samowiedzy kapitalizmu (form nadbudowy) do jego fundamentalnych mechanizmów, lecz również obiektywnie rodzące się tendencje, które prowadzą do autodestrukcji tej formacji społecznej. W samym kapitalizmie kiełkuje możliwość zerwania (zniesienia) dotychczasowego kształtu stosunków społecznych. Postępujące uspołecznienie pracy przy jednocześnie klasowym sposobie akumulacji rodzi szereg katastrofalnych następstw: potęguje się alienacja społeczna oraz alienacja samej pracy, co objawia się w oglupiającym doświadczeniu jej jałowości i traktowaniu jej jako egzystencjalnej udręki; zmniejsza się możliwość ekspansji rynku kapitalistycznego i tym samym nieuchronnie maleje stopa zysku, przez co rosnące koszty amortyzacji strat ponoszonych przez przedsiębiorstwa są zrzucane na grupy najmniej uprzywilejowane, z reguły pozbawione dostępu do środków produkcji oraz o ograniczonej zdolności manewru w obliczu sytuacji kryzysowych; zaognieniu ulegają antagonizmy społeczne wynikające z dwóch przeciwbieżnych tendencji: po pierwsze, kumulowania przez burżuazję wartości dodatkowej oraz, po drugie, rosnącej proporcjonalnie do akumulacji kapitału pauperyzacji proletariatu itd. Takie są zdaniem autora *Nędzy filozofii* efekty „wilczego głodu wartości wymiennej”, czyli nieustannej presji kapitału dążącego do samopomnażania, zmuszającego producentów do zmniejszania kosztów produkcji i walki o zdobycie monopolu w obliczu konkurencji ze strony innych podmiotów gospodarczych. Wszystkie wzmiankowane powyżej procesy, negowa-



ne i mistyfikowane<sup>120</sup> przez zideologizowaną świadomość – w tym przypadku przez ekonomię polityczną – prowadzą do sytuacji, która może zaowocować radykalnym przewrotem społecznym i ustanowieniem nowego ładu społecznego, opartego na racjonalnym modelu gospodarczym, w którym znika podstawowy dla kapitalizmu podział klasowy i wynikająca zeń strukturalna (klasowa) przemoc<sup>121</sup>. Dotychczasowe formy świadomości mogły być traktowane jako iluzje i złudzenia, czyli jako i d e o l o g i e właśnie, gdyż nie były w stanie owych rodzących się sprzeczności wyjaśnić ani zauważyć; kryzysy nadprodukcji i malejąca stopa zysku były bagatelizowane jako objaw cyklu koniunkturalnego, fundamentalny antagonizm klasowy był z kolei dla klasycznej ekonomii i teorii politycznej jednym z wielu możliwych konfliktów społecznych, który można załagodzić. Przewyciężenie sprzecznych i autodestrukcyjnych tendencji kapitalizmu było zadaniem proletariatu, klasy, dla której proces historyczny, którego jest równocześnie przedmiotem, z b i e g a s i ę ze świadomością tego procesu, to znaczy ze świadomością klasową klasy robotniczej i jej interesów. Ideologiczność form samowiedzy kapitalizmu, jak i wszystkich innych epok historycznych bierze się nie tylko z niedostatków narzędzi intelektualnych (wspomnianych powyżej), lecz również stąd, że po raz pierwszy w dziejach proletariatu jest dana możliwość uzyskania samoświadomości własnej dziejowej roli. Dysponując traf-

<sup>120</sup> Por. „[...] ideologia pełni ściśle określoną funkcję skrywania realnych sprzeczności i o d t w a r z a n i a ich na poziomie wyobrażonym w relatywnie spójnym dyskursie, który służy jako horyzont doświadczenia aktorów społecznych [...]”, w: N. Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, s. 207.

<sup>121</sup> Por. „Monopol kapitału staje się hamulcem dla sposobu produkcji, który się z nim i pod nim rozwinął. Centralizacja środków produkcji i uspołecznienie pracy dochodzą do punktu, gdy już się nie mieszczą w swej kapitalistycznej skorupie. Skorupa ta zostaje rozsadzona. Wybiła godzina kapitalistycznej własności prywatnej. Wywłaszczeni zostają wywłaszczeni. Wynikający z kapitalistycznego sposobu produkcji kapitalistyczny sposób przywłaszczania, a więc kapitalistyczna własność prywatna jest pierwszym zaprzeczeniem indywidualnej własności prywatnej opartej na własnej pracy. Ale produkcja kapitalistyczna nieuchronnie jak proces przyrody wytwarza swe własne zaprzeczenie. Jest to zaprzeczenie zaprzeczenia. Przywraca ono nie prywatną własność, lecz własność indywidualną oparta na zdobyczach ery kapitalistycznej: na współdziałaniu i na wspólnym władaniu ziemią oraz środkami produkcji wytworzonymi przez samą pracę”, w: K. Marks, *Kapitał*, t. 1, s. 823.



nym, dostarczonym przez Marksa, rozpoznaniem procesów prowadzących do rozpadu kapitalistycznej formy stosunków społecznych i ideologicznych form świadomości dla niego charakterystycznych, proletariatu może świadomie ingerować w ślepy dotąd pęd obiektywnej tendencji historycznej. Tym samym w materializmie historycznym instaurowany zostaje heglowski podmiot–przedmiot: w proletariacie jako uświadomionej klasie robotniczej<sup>122</sup>, ucieleśniającym uniwersalne interesy całej ludzkości, rozumienie historii i świadomość własnej misji historycznej określającej cel jego politycznej walki, zbiega się z obiektywną tendencją historycznego rozwoju przeanalizowaną w *Kapitale*<sup>123</sup>. Dialektyka procesu historycznego dąży do ustanowienia „jedności historii oraz świadomości historii”, jest tej historii niejako „ocknięciem się”<sup>124</sup>, to znaczy zjednoczeniem na powrót bytu i myślenia o nim, zasypaniem rozziwu między aktem rozumienia rzeczywistości i praktycznym jej przekształcaniem. Ideologiczność polegałaby zatem na niemożliwości zrozumienia „obiektywnego biegu” historii, na przyzwoleniu, aby człowiekiem rządziły siły względem niego zewnętrzne, urzeczowione (na powrót odżywa problematyka alienacji), pozbawione samowiedzy. Dopiero przewrót socjalny przeprowadzony przez proletariatu jest w stanie znieść ideologiczny charakter społecznych form myśli. Rewolucja oznaczałaby kres ideologii w znaczeniu pejoratywnym, jako zbioru mistyfikacji i złudzeń, kładąc równocześnie kres alienacji i przywracając kontrolę ludzi nad bezwładem anonimowych procesów historycznych. Nieracjonalny ustroj ekonomiczno-polityczny zostałby w rezultacie zastąpiony przez formę ustrojową, która pozwoli zrealizować ideał ogólnoludzkiej emancypacji, przekraczając liberalny dyskurs o „równości” czy „sprawiedliwości”. Pojęcia te, funkcjonujące jako określenia pożąda-

<sup>122</sup> Ludzie zajmujący się pracą produkcyjną nie są jeszcze proletariatem w ścisłym tego słowa znaczeniu. Proletariat to klasa-dla-siebie, klasa, która uświadomiła sobie swój obiektywny interes (będący równocześnie interesem całej ludności), czynnie zaangażowana w walkę polityczno-ekonomiczną, rozumiejącą wagę i reguły skutecznej taktyki zbiorowej. Proletariat przed zdobyciem świadomości to zbiór jednostek reprezentujących czystą siłę roboczą, pozostając społecznie abstrakcją zrodzoną przez kapitalizm, podatną na manipulację.

<sup>123</sup> Wątek ten podchwycił i wyeksponował później Lukács.

<sup>124</sup> L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1, s. 388–389.



nych stanów rzeczy, mają sens wyłącznie przy założeniu, że w społeczeństwie nadal dominuje system pracy najemnej oraz wartość prywatna, stąd w społeczeństwie bezklasowym odejdą do lamusa: zniknie ekonomiczna baza, na gruncie których pojęcia te zdobywały swój teoretyczny sens i polityczny wymiar.

Należałoby postawić pytanie: czym różni się nakreślona na przykładzie analizy fetyszyzmu towarowego, zjawiska pomnażania wartości w kapitalizmie oraz dialektyki procesu historycznego teoria ideologii późnego Marksa od analizy form świadomości fałszywej przedstawionej w *Ideologii niemieckiej*?

Porównanie wcześniejszej koncepcji ideologii z teorią fetyszyzmu towarowego wyłożoną w *Kapitale* pozwala zauważyć wyraźne przesunięcie akcentów. Fetyszyzm nie polega na prześlepianiu funkcji, jaką pełnią „realne” siły kształtujące rzeczywistość, jak pisał jeszcze w *Ideologii niemieckiej* Marks. *Kapitał* ukazuje, że s f e t y s z y z o w a n a forma świadomości jest niezbędnym korelatem kapitalistycznych stosunków społecznych opartych na prywatnej własności. Nie tyle więc błędzi sama myśl, odrywając się od materialnej praktyki podstawowej i stwarzając wymaginowany (odwrócony) obraz rzeczywistości, ile raczej, metaforycznie mówiąc, to „sama” rzeczywistość jest w pewnym sensie fałszywa, to znaczy produkuje mistyfikacje konieczne dla utrzymania spójności sfery zjawiskowej oraz myślowej, tworząc iluzję odpowiedniości między rzeczywistością kapitalizmu i ekonomią polityczną, która jest nieświadomą projekcją kapitalistycznego *modus* produkcji. Rzeczywistość kształtowana przez dominującą w społeczeństwie podstawową praktykę materialną m u s i być postrzegana na sposób fetyszystyczny. Jak pisze Étienne Balibar, fetyszyzm

stanowi [...] sposób, w jaki nie może się nie pojawiać rzeczywistość (pewna forma czy struktura społeczna). To aktywne „pojawianie się” (zarówno *Schein*, jak i *Erscheinung*, to znaczy pozór i zjawisko) stanowi konieczną mediację czy funkcję, bez której w historycznie danych warunkach życie społeczeństwa byłoby po prostu niemożliwe. Zniesienie pozorów równałoby się obaleniu stosunku społecznego<sup>125</sup>.

<sup>125</sup> É. Balibar, op. cit., s. 80.



*Kapitał* jest w porównaniu z *Ideologią niemiecką* przede wszystkim opisem tego, jak funkcjonuje kapitalistyczny rynek i burżuazyjna ekonomia. Nie jest analizą form prawnych i politycznych, które legitymizują przewagę jednej kasy nad drugą, lecz próbą zrozumienia, dlaczego ich istnienie jest na gruncie kapitalizmu konieczne. Opisuje proces wyłaniania się sfetyzowanej formy rzeczywistości, owocującej mistyfikacją ekonomiczną, społeczną i polityczną<sup>126</sup>. Tym samym zadanie krytyki ideologii zostało scedowane nie na zaangażowaną filozofię, lecz na po marksowsku pojętą naukę.

Fetyszyzm towarowy w przeciwieństwie do analiz ideologii z *Ideologii niemieckiej* nie oznacza też czegoś całkowicie iluzorycznego. Fetyszyzm towarowy rozumiany jako substytuowanie relacji między towarami w miejsce relacji międzyludzkich jest w pewnym sensie „prawdziwy”: robotnicy odnoszą się do siebie samych jako do nośników abstrakcyjnej siły roboczej, gdyż wynika to z towarowego charakteru całej gospodarki kapitalistycznej. Zarazem jednak fetyszyzm jest fałszywy o tyle, o ile przedmiotowa forma relacji międzyludzkich jawi im się pod tą postacią jako coś oczywistego czy też naturalnego, a nie jako zdeterminowane historycznie stadium rozwoju ludzkiego społeczeństwa, którego ewolucję można sobie uświadomić i w akcie rewolucyjnego przejścia władzy podporządkować na powrót świadomej kontroli.

## Podsumowanie

Marksowskie pojęcie ideologii zapożycza od idealizmu niemieckiego, Cieszkowskiego, młodoheglistów i Feuerbacha szeroko pojętą inten-

<sup>126</sup> Na przykład, traktowanie procesu pomnażania wartości nie podług formuły  $P - T - P'$ , lecz w formie uproszczonej  $P - P'$  daje w efekcie złudzenie, że „kapitał przynosi procent” (fetysz ekonomiczny), a zatem że źródłem wartości dodatkowej może być sam kapitał lub np. ziemia, a nie utowarowiona w procesie produkcji praca (sfetyzowanie relacji społecznych) oraz że warunkiem kapitalistycznej akumulacji jest stabilność obrotu gospodarczego gwarantowana przez implementację polityki *laissez-faire* (fetysz polityczny), podczas gdy u Marksa kluczową rolę w reprodukcji kapitalistycznych warunków społecznych gra aparat państwowo-policyjny, zabezpieczający interesy właścicieli środków produkcji oraz efektywnie pacyfikujący potencjalny ferment rewolucyjny.



cję krytyczną, radykalnie zmodyfikowaną przez materialistyczną filozofię praktyki. Zadłużenie myśli Marksa w tradycji idealistyczno-hegłowskiej można sprowadzić do kilku podstawowych punktów.

1. Koncepcja ideologii dzieli z tą tradycją kierunek poszukiwań badawczych: próbuje zidentyfikować płaszczyznę wyłaniania się zbioru przekonań określanego mianem ideologii (społecznych form świadomości fałszywej), zależnego od pewnych wyjściowych warunków umożliwiających ukonstytuowanie się pewnego sposobu postrzegania sfery przedmiotowej. U Kanta zadaniem filozofii krytycznej była dedukcja transcendentálnych warunków jawienia się fenomenów i syntetyzowania przedstawień przez kategorie intelektu. U Marksa z kolei wszelkie postacie wiedzy nie wywodzą się z transcendentálnych warunków możliwości poznania, scalających różnorodność danych doświadczenia, lecz ze społecznych warunków bytowania ludzi. W tym sensie nawiązuje on do Hegła, który badał nie tyle warunki apriorycznej syntezy doświadczenia i konstytucji czystego poznania, ile raczej wyłanianie się historycznego sensu zjawisk jako współbieżnego procesu wchłaniania przez ducha pozornej obcości sfery przedmiotowej (praca) oraz rozwijania się intersubiektywnej racjonalności panowania poprzez walkę i pracę.

2. Autor *Ideologii niemieckiej* rozwija wątek specyficznie heglowski, traktując własną teorię *praxis* jako teorię ontologii bytu społecznego: podmiot przyswaja rzeczywistość poprzez pracę i walkę, która zmierza ku – należy to dobitnie zaznaczyć – urzeczywistnieniu prawdziwej racjonalności ustroju polityczno-ekonomicznego w akcie rewolucyjnego zniesienia mechanizmów alienacyjnych rodzących się w łonie kapitalizmu.

3. Autor *Kapitału* zadłuża się w filozofii heglowskiej w jeszcze jednym istotnym punkcie. Przede wszystkim traktuje wszystkie wyprzedzające materializm historyczny postacie wiedzy jako niezdolne adekwatnie uchwycić istotę wpływu stosunków społecznych (międzyludzkich) i materialnych (reprodukowania się gatunku ludzkiego, czyli przekształcania natury poprzez pracę) na wiedzę. Stąd biorą się ideologie, czyli formy świadomości fałszywej, które

- a) nie uzyskały jeszcze samowiedzy własnej (klasowej) genezy;



- b) traktują sferę myślową (formy świadomości społecznej) jako rzeczywistość samoistną i niezależną od materialnej praktyki podstawowej, tym samym
- c) legitymizują panowanie polityczne klasy społecznej dysponującej środkami produkcji (wątki te znajdujemy w *Ideologii niemieckiej*, w szczegółowiej analizowanym genetycznym i funkcjonalnym wymiarze ideologicznego zniekształcenia myśli) czy też w innym sformułowaniu;
- d) nie dostrzegały zależności form samowiedzy od stosunków własnościowych („nadbudowy” od „bazy”, jak obrazowo ujął to Marks w *Przedmowie do Zarysu krytyki ekonomii politycznej*) czy też ostatecznie
- e) traktowały relacje rynkowo-ekonomiczne jako rzeczywistość *quasi*-przyrodniczą niezależną od stosunku panowania (tzn. nie dostrzegając wpisanych w relacje ekonomiczne fizycznej i symbolicznej przemocy).

Hegłowska metafora „chytrości rozumu” unaoczniała fakt niemożności uchwycenia przez aktorów społecznych szerszego sensu inicjowanych przez nich działań; w tym sensie samowiedza pojedynczego podmiotu zawsze była w pewnym sensie fałszywa, częściowa i niepełna. Autor *Ideologii niemieckiej* nadał temu wątkowi nowy sens: sama historia jest dla ludzi nieprzejrzysta i opacznie (ideologicznie) interpretowana. Zniesienie owego ideologicznego „skrzywienia” perspektywy poznawczej jest równoznaczne ze zniesieniem kapitalistycznej, nieracjonalnej i konfliktowej formy uspołecznienia, której ekspresją są formy świadomości fałszywej.

Standardowa Teorii Ideologii, której, zdaniem autora niniejszej pracy, najpełniejszy wyraz dał Marks w *Ideologii niemieckiej* oraz *Kapitale*, nie ma zatem charakteru monolitycznego. Wymienione powyżej definicje ideologii, wyrażone w pięciu przytoczonych powyżej sformułowaniach, zmierzają w dwóch zasadniczych kierunkach. Ujęcia a, b i d analizują idee jako pochodne czynników i procesów ideotwórczych, badają je jako zakotwiczone w pierwotniejszej względem nich rzeczywistości ontycznej (stosunkach społeczno-ekonomicznych). Formy świadomości są produktem społecznych warunków życia ludzi, są powiązane genetycznie i strukturalnie z kontekstem społecz-



nym, stanowiącym właściwe ich źródło<sup>127</sup>. Ujęcia c i e traktują ideologię przede wszystkim jako narzędzie wpływania na sposób myślenia i zachowania ludzi<sup>128</sup>. Ideologia w tym ujęciu pokrywa się z najogólniejszą (i potoczną) definicją *światopoglądu* jako relatywnie spójnego obrazu świata, któremu towarzyszy zespół przekonań normatywno-dyrektywalnych regulujących współzycie członków danej wspólnoty; jest to, inaczej mówiąc, sposób symbolicznej organizacji społecznego świata życia. Ujęcie to zbiega się pojęciem ideologii, które Geuss określił mianem *netralnego*. Należy jednak wyraźnie zaznaczyć, że w przeciwieństwie do klasycznej socjologii wiedzy czy antropologii kulturowej, unikających epistemicznej bądź etycznej waloryzacji światopoglądu właściwego dla danej grupy społecznej bądź etnicznej, Marksa interesuje nie tyle sama społeczny rodzajów znaczeń, czyli badanie zależności między treścią przekonań ludzi a ich społecznym usytuowaniem, ile ich funkcja w legitymizowaniu nierówności klasowej. To klasowy sposób redystrybucji (czy też raczej zawłaszczania) wypracowywanego bogactwa powoduje, że są one właśnie ideologiami, a nie jedynie światopoglądami, to znaczy zawsze w sposób niejawny promują interes nielicznej grupy będącej w posiadaniu środków produkcji kosztem innych grup społecznych.

Falszywość ideologii bierze się z jej pozornej uniwersalności, maskującej relacje ekskluzji politycznej i społeczno-ekonomicznej depriwacji. Uchwycenie ich fałszywości i wykazanie, że ideologia zakorzeniona jest w naznaczonym relacjami przemocy klasowej kontekście społecznym oraz że pełni tam funkcję dostarczania spójnego obrazu świata, który w istocie ma legitymizować i reprodukować dominację klasy posiadającej, trzeba założyć istnienie takiej formy *wiedzy*, która wymykałaby się partykularności i strukturalnie wpisanym w kapitalistyczne społeczeństwo przed-sądom, istnienie wiedzy, która transcendowałaby moment swojej społecznej zakorzenienia i politycznego (w znaczeniu doraźnego, związanego z bieżącą sytuacją,

<sup>127</sup> W tym ujęciu mieści się zarówno Bacon, definiujący idole jako psychologiczny defekt, jak i Destutt de Tracy oraz Feuerbach i młodohegliści, zajmujący się problemem alienacji.

<sup>128</sup> W tym ujęciu z kolei mieszczą się piętnujący przesady jako narzędzie uwieczniającego panowanie arystokratycznych elit antyklerykalni myśliciele oświeceniowi pokroju Holbacha.





a jednocześnie nieświadomego) zaangażowania. Bez założenia z góry, że sens owej prawdziwej uniwersalności i racjonalności jest możliwy do uchwycenia i że jest go w stanie w ł a ś c i w i e zrekonstruować teoria materializmu historycznego, nie da się utrzymać tezy o wytwarzaniu fałszywej uniwersalności; nie można byłoby mianowicie wykazać, na jakiej zasadzie istniejące formy świadomości miałyby być ideologiami, nie dałoby się uzasadnić, dlaczego projektowany przez autora *Kapitału* komunizm miałby posiadać monopol na zrealizowanie ideału prawdziwej emancypacji i obalenie ideologicznych mistyfikacji. Przy braku normatywnego uzasadnienia roszczeń poznawczych marksowskiego materializmu historycznego jedynym argumentem przeciwko *status quo* pozostawałoby m o r a l n e o b u r z e n i e na gruncie uprzednio wypracowanej (hipotetycznie) socjalistycznej teorii etycznej bądź zdanie się na argumenty czysto utylitarystyczne, czyli uzasadniające sensowność społeczno-politycznych przekształceń moralną intuicją, zalecającą maksymalizację indywidualnego i społecznego dobra. Dla Marksa jednak oba rozwiązania były wykluczone: za Heglem przyjmował, że wartości nie można przeciwstawiać rzeczywistości z perspektywy subiektywnej (prowadzi to do moralizowania, pięknoduszostwa, woluntaryzmu bądź utopizmu), lecz uobecniać w obiektywnym badaniu jako immanentnie zawarte w rzeczywistości potencje, wynikające z dającego się uchwycić prospektywnie przebiegu procesu dziejowego. Zarysowany we wstępie podział na i n t e r e s p o z n a w c z y i p r a k t y c z n y krytyki ideologii zbiegał się dla Marksa (podążającego tu tropem Hegła) w jednym momencie, w którym prawda rzeczywistości (procesów ekonomicznych, społecznych i politycznych) stanie się również prawdą d l a p o d m i o t ó w (urzeczywistnieniem rozumu praktycznego, realizacją ustanawianych jako warunki intersubiektywnej racjonalności stosunków społecznych wartości ogólnoludzkich, opartych na ideałach rewolucji francuskiej). Ekspresja wolności zbiegnie się z obiektywną tendencją dziejową, wykluczając wszelką politykę – rozumianą jako nieprzekraczalna i nieusuwalna rozbieżność stanowisk, mediowana poprzez instytucje polityczne i stosowne procedury – z życia społecznego, a tym samym likwidując możliwość powstania ideologii. Marksowski materializm historyczny czerpał uzasadnienie dla swej nieide-



ologiczności z przekonania o słuszności metody poznawczej, metody, która uchwytując właściwy *τέλος* dziejów, jest zarazem źródłem praktycznego impulsu do działania na rzecz uwolnienia się i zreflektowania pozostających poza kontrolą i świadomością ludzi uwarunkowań.

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu



---

Rozdział 3

# Rozkwit i zmierzch standardowej teorii ideologii

## 1. Tradycja marksistowska

### a) György Lukács: ideologia jako urzeczowienie

Standardowa Teoria Ideologii, której główne założenia zostały zrekonstruowane w poprzednim rozdziale, stała się podstawowym punktem odniesienia dla rozwijanych w XX wieku koncepcji ideologii i zdefiniowała spektrum problemowe „zaangażowanej” filozofii krytycznej. Rekonstrukcja ta jednak, gwoli ścisłości, nie jest wolna od ukrytych założeń. Pisma Marksa są wysoce niejednoznaczne i prowadzą czytelnika w plątaninę interpretacyjnych ścieżek, a każdy trop myślowy znajduje poparcie w odpowiednich fragmentach jego pism. Przyjęta tutaj wykładnia konweniuje ze stanowiskiem Siemka, Pełczyńskiego, Rockmore’a czy Kołakowskiego: sens STI, zarysowanej przez Marksa w jego traktatach i pismach polemicznych, jest kontynuacją i zarazem radykalną transformacją ustaleń teoriopoznawczych idealizmu niemieckiego, zwłaszcza filozofii Hegła, stąd też brały się takie, a nie inne implikacje epistemologiczne (i co za tym idzie: polityczne) teorii ideologii. Teoria ideologii na początku XX wieku obrała jednak inną drogę „naukową” w pozytywistycznym sensie tego słowa; nawiązywała nie do Marksa, lecz do scjentyzujących komentarzy i polemik



późnego Engelsa<sup>1</sup>, a swoich rzeczników znalazła pod koniec XIX i na przełomie XX wieku w osobach Kautsky'ego, Bernsteina czy Plechanowa. Przyjmując rozwój sił wytwórczych za właściwy dla materializmu historycznego naukowy punkt wyjścia określający bieg przemian historycznych, traktowali zjawiska ideologiczne (sferę świadomościową), jak już zostało wcześniej wspomniane, wyłącznie jako odwzorowanie materialnych przekształceń bazy<sup>2</sup>. Dla teoretyków Drugiej Międzynarodówki ideologia nie miała większego wpływu na dzieje. Przeniesiony z dziewiętnastowiecznego przyrodoznawstwa mechanistyczny ewolucjonizm narzucał myślenie w kategoriach polityczno-społecznych determinizmów, w ramach którego przyszła rewolucja jest tylko kwestią czasu. Rozwój świadomości socjalistycznej jest prostą konsekwencją wzrostu liczebności klasy robotniczej, a sprzeczności kapitalizmu, cykliczne okresy nadprodukcji i załamania gospodarczego, sprzyjają jej radykalizacji. Teoria Marksa stała się „nauką” o uniwersalnym zasięgu i ambicjach wszechwyjaśniających, redukując sens zjawisk społecznych, politycznych i kulturowych do jednej podstawowej zmiennej niezależnej, czyli sfery technologicznej (ewolucji sił wytwórczych). Ideologiczne formy świadomości stały się synonimiczne z wiedzą po prostu fałszywą, posiadającą zerową wartość logiczną, która nieadekwatnie ujmuje – odbija lub odwzorowuje – swój przedmiot. Materializm historyczny uległ rozszczepieniu na realistyczno-materialistyczną metafizykę przyrody (podlegającej „dialektycznym” prawom ruchu, takim jak np. prawo przejścia ilości w jakość czy prawo negacji negacji) oraz na dialektykę „subiektywną”, dialektykę czystych pojęć, praw ruchu „odbitych” w umyśle.

Tak początkowo pojmował ideologię Lenin. Argumentował, że podstawową zasługą Marksa była stworzenie nauki, która przewyższa

- 
- 1 Por. ekspozycję zagadnienia stosunku myśli do rzeczywistości u Engelsa w *Ludwiku Feuerbachu i zmierzchu klasycznej filozofii niemieckiej*, „Książka”, Warszawa 1949, s. 35–49. Pada tam np. takie zdanie: „Wpływy świata zewnętrznego na człowieka odbijają się w jego głowie: odzwierciedlają się tam jako uczucia, myśli, popędy, przejawy woli, słowem, jako ‘dążenia idealne’ [...]”, ibidem, s. 48.
  - 2 Por. J. Plechanow, *Materialistyczne pojmowanie dziejów*, tłum. R. Radwiłowicz, w: idem, *Wybór pism filozoficznych*, Książka i Wiedza, Warszawa 1951, s. 45–90 oraz K. Kautsky, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, J. H.W. Dietz, Berlin 1927 (dwa tomy).



ściślością ustaleń dotychczasowe wyniki „subiektywistycznej” socjologii. Nauką tą jest materializm dialektyczny, który za zmienną niezależną uznaje stosunki społeczne nieprzepuszczone przez świadomość ludzi, lecz kształtujące się „w ramach kapitalistycznej formacji społecznej”<sup>3</sup>. W *Kapitale* analizowane są wyłącznie czynniki związane z procesem produkcji: poziom „nadbudowy” można było zinterpretować jako zdeterminowany przez prawa rozwoju środków produkcji. Z kolei w rozprawie *Materializm a empiriokrytycyzm* Lenin forsował tezę, że nawet pozornie najbardziej abstrakcyjny zbiór przekonań i założeń nie jest wolny od politycznych implikacji, a zatem jeśli nie da się go uniknąć nawet na obszarze refleksji metafizycznej czy teoriopoznawczej, to tym bardziej nie istnieje możliwość obiektywnego wglądu w istotę zjawisk politycznych i społecznych. Klasowo zapośredniczony światopogląd uwidacznia się również w filozofii, gdzie poszczególne stanowiska teoriopoznawcze są odbiciem walki klasowej na poziomie myśli. Tak jak w dziedzinie polityki nie istnieje stanowisko pośrednie między proletariuszami a burżuazją (państwo nie jest aparatem ponadklasowego arbitrażu, lecz instrumentem sprawowania przemocy, którą maskuje poprzez prawno-administracyjną biurokratyczną frazeologią bezstronności i „rządów prawa”<sup>4</sup>), tak w dziedzinie nauk społecznych i humanistycznych nie ma możliwości wzniesienia się ponad podstawową dychotomię materializm-idealizm. Materializm dialektyczny jako jedynie naukowo słuszny wgląd w istotę rzeczywistości przyjmuje za składnik „pierwotny” materię, a nie idee. Oznacza to, że za „burżuazyjne”, klasowo spalone i służące interesom klasy dominującej należy uznać wszystkie przejawy twórczości umysłowej, które nie przyjmują „aksjomatów” materializmu dialektycznego. Wywody empiriokrytyków, kantystów czy

3 Por. [...] podstawowa idea Marksa [to] idea przyrodniczego procesu rozwoju formacji społeczno-ekonomicznych. [...] W jaki więc sposób opracował Marks tę podstawową ideę? Uczynił to przez wyodrębnienie z różnych dziedzin życia społecznego dziedziny ekonomicznej, przez wyodrębnienie z całokształtu stosunków społecznych – s t o s u n k ó w p r o d u k c j i jako podstawowych, pierwotnych, stanowiących o wszystkich pozostałych stosunkach?, w: W. I. Lenin, *Pisma wybrane*, Warszawa 1980, Biblioteka Socjologiczna, s. 7–8.

4 Por. „Bezpartyjność jest ideą burżuazyjną. Partyjność jest ideą socjalistyczną”, w: W. I. Lenin, *Socjalistyczna partia a bezpartyjna rewolucyjność*, w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 10, s. 62–70.



neokantystów zmierzające do zrekonstruowania formalnych warunków apriorycznej syntezy zjawisk, konstytuowania się sensu oraz wykazania warunków możliwości istnienia zarówno przedmiotów poznania, jak i orzekających o nich nauk, a pomijających zagadnienia klasy, należy uznać za wyraz ideologicznego samooszustwa. Prowadzi to Lenina do zasady „partyjności” filozofii, jako myśli odwzorowującej (nieuchronny) konflikt między robotnikami a kapitalistami. Jedy- nym stanowiskiem filozoficznym, które jest zdolne do „rzeczywistego poznania” jest materializm, którego nosicielem jest partia robotnicza, nośnik obiektywnie definiowanej prawdy. Za najistotniejszy atrybut materii Lenin uznał obiektywność, to jest ontologiczną niezależność świata zjawisk i procesów od ludzkiej świadomości (skuteczne pozna- nie polega na „właściwym” odczytaniu praw identyfikujących ruchy materii i zjawisk „odciskających” się w umyśle<sup>5</sup>).

Lukács<sup>6</sup> przeciwstawił się tej mechaniczyczno-pozytywistycz- nej wykładni, a autora *Kapitału* interpretował z perspektywy heglow- skiej, jako autora projektu nowej filozofii czy też właściwie anty-filo- zofii, który porzuca badanie treści ideologicznych form świadomości. Na tym szczeblu zatrzymywała się filozofia, koncentrując się na po- ziomie *ἐπιστήμη*, bezpośredniości idei. Marks zajmował się sferą ludz- kich działań, interakcji i napięć charakterystycznych dla danej forma- cji społecznej jako właściwym „korzeniem rzeczy”; jego filozofia to przedsięwzięcie skoncentrowane właśnie na odsłanianiu ideologicz- nych form świadomości. Dla Lukácsa schematy eksplanacyjne „na- ukowego” socjalizmu pomijały najbardziej charakterystyczne zadłu- żenie Marksa w filozofii Hegla, funkcjonujące u niego nie na zasadzie punktowego, werbalnego przeszczepu, lecz transpozycji całego mo- tywu myślowego, przeniesienia do teorii materializmu historycznego konstelacji stworzonych przez Hegla sensów. Chodzi przede wszyst-

5 Por.: W. I. Lenin, *Materializm a empiriokrytycyzm*, w: *Dzieła wszystkie*, t. 5. Podejście Lenina do „partyjności” i jego rozważania o „pierwotności materii względem idei” mogą razić zdroworozsądkowością, ale jej praktyczno-politycz- ne konsekwencje były istotne i dalekosiężne, por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 2, s. 457–472 oraz t. 3, s. 57–220.

6 Analizowane będzie wyłącznie wczesne dzieło Lukácsa, a mianowicie *Histo- ria i świadomość klasowa*, opublikowane w języku niemieckim po raz pierwszy w 1922 roku.



kim o dialektyczne ujęcie problemu świadomości klasowej oraz historii wraz z wpisaną weń ukrytą teleologią. Za właściwy wkład teoretyczny autora *Kapitału* do myśli ludzkiej autor *Historii i świadomości klasowej* uważał nie symplicystyczne formuły dotyczące „bazy” i „nadbudowy” ani nawet ustalone przez niego prawa ekonomii kapitalistycznej, których relewantność nie może zostać raz na zawsze zadekretowana i które domagają się nieustannej rewizji, lecz samą d i a l e k t y c z n ą m e t o d ę. Metoda ta z kolei, co należy podkreślić, nie była uniwersalnym schematem uściślającym, jak organizować materiał empiryczny, jak konstruować hipotezy i wyciągać poprawne wnioski badawcze i który mógłby być z powodzeniem zastosowany względem dowolnego przedmiotu, lecz raczej próbą opisanego procesu wyłaniania się kategoryjnej jedności podstawowych form myślenia, czyli tego, że świat faktycznie jest w praktyce naukowej w pewien sposób pojęciowo opanowywany i dyskursywnie wyjaśniany, i odpowiadających im form przedmiotowości. Co najistotniejsze, dialektyka taka to równocześnie s a m r u c h z n o s z e n i a zastanej na gruncie kapitalizmu odpowiedniości form myślenia i struktur przedmiotowych. Dialektyka nie jest gotową postacią wiedzy czy metodą poznawczą, którą można sobie przyswoić i bez względu na wyznawane poglądy posługiwać, lecz integralnym składnikiem ruchu samopoznania historii: jest narzędziem walki proletariatu, który z racji swojej uprzywilejowanej pozycji klasowej reprezentuje uniwersalny punkt widzenia<sup>7</sup>. Metoda ta przekraczała przedkantowskie przeciwstawienie na przedmiot i wiedzę o przedmiocie, jak też i inne charakterystyczne dla tradycyjnej filozofii (w tym również i dla filozofii Kanta) dualizmy typu subiektywny/obiektywny, przyroda/świadomość, teoria/praktyka, empiryczne/transcendentalne, technika/etyka, fakt/wartość, konieczność/ przygodność, determinizm/wolunta-

7 Jak zauważa Leszek Kołakowski (*Główne nurty marksizmu*, t. 3, s. 275), takie założenie musiało Lukácsa doprowadzić do poglądu, że nie można posługiwać się materializmem historycznym jako narzędziem teoretycznym, nie będąc jednocześnie uwikłanym w polityczną walkę proletariatu, nie będąc oddanym sprawie przyszłej rewolucji. Zagadnienie stosunku Lukácsa do Lenina, Stalina, teoretyków II Międzynarodówki i tzw. austromarksistów w kwestii rewolucji i roli intelektualisty w przewrocie polityczno-socjalnym jest jednak z punktu widzenia tej pracy nieistotne.



ryzm, rzecz sama w sobie/zjawisko itp., na których opierał się szkielet systemów teoretyków II Międzynarodówki czy tzw. „rewizjonistów” (jak np. Bernstein). Anty-filozofia Marksa zajmowała się tą płaszczyzną, która owe przeciwieństwa dopiero wyłania. Jest nią analizowany wcześniej sam proces uspołecznienia, korzeń rzeczywistości, nazwany w rozdziale wcześniejszym „istotą zjawisk”. „Przyroda” nie istnieje sama w sobie jako uporządkowany świat faktów empirycznych podlegający niezmiennym prawom, lecz jest zapośredniczonym przez specyficzny typ stosunków międzyludzkich członem stosunku praktycznego. Poznanie naukowe i technika są składnikami relacji poznawczej zadłużonej w przedepistemicznym, sensotwórczym odniesieniu praktycznym, służącym reprodukcji materialnej społeczeństwa<sup>8</sup>. Analogicznie: sfera tego, co duchowe, obdarzona pozornie niezależnością sfera myśli, wyobrażeń, pragnień, oczekiwań itd. jest sferą nieautonomiczną, zanurzoną w horyzoncie wyznaczonym przez charakterystyczną dla społeczeństwa formę stosunków społecznych. Teoria odbicia, wszelkie postacie empiryzmu, metafizycznego materializmu czy „etycznego socjalizmu” przeciwstawiają podmiotowi sferę zjawisk, faktów i transcendentnych wartości, zapoznając tę okoliczność, że świadomość ludzi, sposób kategoryzowania rzeczywistości, rejestracji faktów i empirycznie stwierdzalnych stanów rzeczy oraz sam stosunek podmiotu do rzeczywistości, innych ludzi, grup czy klas (etyka) jest zależny od ewoluującej w czasie *praxis*. Materializm historyczny nie jest zbiorem twierdzeń odnoszących się do ahistorecznego przedmiotu, lecz wprowadza odmienną perspektywę poznawczą, która włącza w bieg historii sam proces myślowego opanowywania rzeczywistości. Wiedza – rozumiana jako spójny system przekonań – jest źródłowo uwarunkowana sytuacją jej nabywania.

Lukács, poruszając zagadnienia „świadomości fałszywej” oraz „krytyki ideologii”, nawiązuje do ustaleń Marksa zawartych w *Kapi-*

8 Por. „Przyroda jest kategorią społeczną. To znaczy: to, co na określonym szczeblu rozwoju społecznego uchodzi za przyrodę; rodzaj stosunku, w jakim owa przyroda pozostaje dla człowieka, i forma, w jakiej odbywa się konfrontacja między człowiekiem a nią; to więc, co przyroda ma znaczyć z uwagi na swą formę i treść, swój zakres i swą przedmiotowość – to wszystko jest zawsze uwarunkowane społecznie”, w: G. Lukács, *Historia i świadomość klasowa*, tłum. M. Siemek, PWN, Warszawa 1988, s. 436.





*tale*: teoria materializmu historycznego ma za zadanie rozpuścić pozorną oczywistość i naturalność kategorii myślowych mieszczaństwa jako sferę pozorów, demaskując jej formy świadomości jako ekspresję przemijalnego kształtu społeczeństwa, partykularny moment globalnego ruchu dziejowego, ognia w łańcuchu przemian historycznych. Dzieło Lukácsa realizuje wspomniany w rozdziale wcześniejszym cel rozwijania „hermeneutyki o intencji emancypacyjnej”, demaskuje fałszywość charakterystycznej dla kapitalizmu formy przedmiotowości oraz jego naczelných form myślenia. Teoretycy II Międzynarodówki, pozornie w tym punkcie zgodni z Lukácssem, uważali za swój obowiązek atakowanie i obnażanie „jałowości” tradycyjnej filozofii, a myślicieli odrzucających materializm przedstawiali jako ofiary indoktrynacji, ignorancji bądź niewytłumaczalnego spekulatywnego obłądki. Intelktualnemu „rozpasaniu” przeciwstawiali materialistyczną gnozeologię opierającą się najczęściej na sensualistycznym modelu „teorii odbicia”. Dla Lukácsa z kolei jądrem Marksowskiej epistemologii jest przekonanie, że sam kształt pola epistemicznego, w obrębie którego porusza się „radikalny” we własnym mniemaniu marksizm ortodoksyjny i rewizjonistyczny, na równi z filozofią tradycyjną, jest zależny od szeregu przesłanek i pozaepistemicznych warunków kształtujących jego własne pole dyskursywne. Badanie tych niejawnych przesłanek umożliwiających jakąkolwiek prekonceptualizację, ustanawiających strukturę samego pola widzenia jest prawdziwym zadaniem materializmu historycznego. Tylko wtedy:

w takiej właśnie epistemologicznej perspektywie odsłania się właściwy sens Marksowskiego ujęcia p r a k t y k i jako kategorii filozoficznej: myślenie świadomie przekracza tu naturalną oczywistość własnego uwikłania w czysto poznawczą relację ze światem i dostrzegając wtórność tej relacji jako całości odnajduje w działaniu jej konieczną przesłankę i strukturalne dopełnienie<sup>9</sup>.

Z punktu widzenia teorii ideologii najważniejsze są dwie okoliczności: po pierwsze, właściwy sens zjawisk wyłania się wyłącznie poprzez odniesienie do c a ł o ś c i (ideologiczność myślenia jest pograżaniem

<sup>9</sup> M. Siemek, *Dialektyczna epistemologia Lukácsa*, w: idem, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, s. 143.



się w bezpośrednio danej zjawiskowości świata, jest znamię myślenia fragmentarycznego i niemożności wyjścia poza pole widzenia właściwe dla wąskiej perspektywy klasowej) oraz, po drugie, głównym zadaniem krytyki ideologii jest ukazanie, w jaki sposób rozpoznać i znieść z r e f i k o w a n e formy świadomości.

Co Lukács rozumiał przez odniesienie do całości (*Totalität*)? Pojęcie to ma dwie dopełniające się konotacje. Pierwsza z nich mówi o „dialektycznym odniesieniu całościowym (*Totalitätsbetrachtung*)”<sup>10</sup>, o włączaniu – izolowanych i odseparowanych przez świadomość zrefikowaną – faktów i zjawisk w całość kształt stosunków charakterystycznych dla kapitalistycznej formy społecznienia, jako przejawu i wykwitu tej formacji społecznej. Wszystkie fakty badane przez naukę (nie jest przy tym do końca jasne czy Lukács miał na myśli wszystkie nauki czy też wyłącznie nauki o świecie społecznym) winny w myśl tak pojętego odniesienia całościowego być łączone w większe całości i rozumiane jako integralne składniki społeczeństwa kapitalistycznego. Lukács nazywa taki zabieg „mediacją”. Pojęcie całości ma jednakowoż drugie znaczenie, które nakazuje ujmować poszczególne zjawiska nie tylko jako fragment większej całości, lecz również jako momenty procesu historycznego, ruchu wychodzącego z przeszłości i antycypującego przyszły kształt społeczeństwa. Proces historyczny wyłania określoną formę stosunków społecznych (w tym przypadku: właściwych dla kapitalizmu), które analizowane w określonym przedziale czasowym – i z uwagi na cel dynamiki historycznej – stanowią jedynie ilustrację pewnego etapu, fazy ruchu dziejowego. Ruch ten zmierza do rozładowania narastających wewnątrz danej formacji społecznej sprzeczności, które mają źródło w konfliktowej kapitalistycznej formie społecznienia oraz w żywiołowym i niszczyielskim charakterze wyzwolonych przez kapitalistyczną gospodarkę irracjonalnych<sup>11</sup> sił (zanalizowanych przez Marksa w *Kapitale*).

Tradycyjne teoriopoznawcze kwalifikacje – „prawdziwość” i „fałszywość” – Lukács zarezerwował dla płaszczyzny epistemologicznej, a nie epistemicznej. Wynika to z założenia, że właściwy sens zjawisk wyłania się wyłącznie wtedy, kiedy uwzględni się zarysowaną powyżej

<sup>10</sup> G. Lukács, op. cit., s. 82.

<sup>11</sup> Irracjonalnych w znaczeniu: niepoddanych racjonalnej kontroli, nieprzejrzystych.



perspektywę całościową, a rzeczywistość samą pojmuje jako dynamiczny proces, otwarty historycznie, lecz posiadający immanentną logikę, teleologię – sposób „wydarzania się”. Zrealizowanie projektu krytyki form świadomości wiąże się z odrzuceniem aparatu pojęciowego tradycyjnej teorii poznania jako nieadekwatnego: teoria poznania sama staje się eksplanandum. Autor *Historii i świadomości klasowej*, zadając pytanie o genezę subiektywnego – naturalnego, niewymagającego pozornie uzasadnień – nastawienia podmiotu oraz bezrefleksyjnie przyjmowanej obiektywności napotykanych form przedmiotowości<sup>12</sup> lokuje się tym samym na wyższym poziomie teoretycznym; nie bada rzeczywistości przez pryzmat zastanych form myśli, lecz pyta o możliwość czy też warunki wyłonienia się samych tych form. Próbując z poziomu epistemologicznego podjąć się krytyki wyłonionych w procesie historycznym form świadomości (przez ujmowanie ich właśnie w perspektywie totalności), Lukács musi skonstruować model świadomości zdolnej do owego wglądu całościowego, zarówno w aspekcie „przestrzennym”, jak i „czasowym”. W ten sposób wprowadza heurystyczny model o b i e k t y w n e j m o ż l i w o ś c i ś w i a d o m o ś c i k l a s o w e j. Nie jest to świadomość rzeczywistych podmiotów czy klas. Z czysto psychologicznego punktu widzenia świadomość jednostek jest pochodną ich naturalnego nastawienia: formy świadomości i sposoby kategoryzowania świata są odbiciem społecznego uwarunkowania, jakiemu ostatecznie podlegają, częścią świata przeżywanego, *Lebensweltu*, który dla nich samych jest po prostu dany, a którego naturalność na gruncie epistemologicznym powinna być zawieszona, wzięta „w nawias”. Wejście na epistemologiczny poziom teorii wymaga porzucenia płaszczyzny opisu koncentrującego się na świecie przeżywanym jednostek i zastąpienia go typem idealnym, ukazującym świadomość, jaką ludzie mieliby, gdyby

byli zdolni do całkowitego ujęcia tej sytuacji wraz z rodzącymi się w niej interesami, i to zarówno ze względu na bezpośrednie działanie, jak i z uwagi na strukturę (*Aufbau*) – zgodną z tymi interesami – całego

12 Por. G. Lukács, op. cit., s. 89: „Same formy przedmiotowości wyłaniają się z ruchu dialektycznego – formy przedmiotowości są jednocześnie formami myśli, które wyłaniają się jako społecznie dziejący się proces”.



społeczeństwa; a więc te myśli itp., które odpowiadają (*angemessen sind*) obiektywnej sytuacji tych ludzi<sup>13</sup>.

Świadomość klasowa jest pewnym „hipotetycznym maksimum stopnia przejrzystości, z jaką ludziom tym może uobecnić się rzeczywisty sens ich całościowej sytuacji społeczno-historycznej”<sup>14</sup>. Ze względu na to, że właściwym „korzeniem zjawisk” jest sama forma uspołecznienia, czyli społeczne współ-bytowanie ludzi, możliwością owego całościowego wglądu musi być klasa społeczna, a nie pojedynczy czy idealny podmiot poznawczy. Kategorialność form świadomości, jak i odpowiadających im form przedmiotowości wyłania się ze stosunków społecznych, wzajemnego odnoszenia się do siebie ludzi, mediatyzowanego w praktykach i subpraktykach społecznych, a który można odnaleźć w myśli ekonomicznej, filozoficznej, jurysprudenckiej, w kształcie ustroju politycznego itd. Kapitalizm wyłonił dwie klasy, których świadomość może (przynajmniej w teorii) zbiec się z ową potencjalną świadomością klasową, czyli zapewnić adekwatne zrozumienie własnej roli w procesie historycznym poddanym immanentnej dynamice dziejowej: burżuazję i proletariat.

Bieg dynamiki dziejowej był realizowany ongi przez burżuazję. Jest ona odpowiedzialna za proces „uspołecznienia społeczeństwa” (*Vergesellschaftung der Gesellschaft*)<sup>15</sup>, w wyniku którego „przyrodnicze” międzyludzkie zależności, uwarunkowania rodowe i stanowe, goła fizyczna przemoc itd., mogły zostać zastąpione przez stosunki oparte na wzajemnym uznaniu, formalnej równości wobec prawa, jednolitej i przejrzystej organizacji polityczno-społecznej, racjonalności panowania (ideał konsensusu, świadomej zgody na dany porządek prawno-polityczny wypracowany w serii kompromisów) oraz kontroli poczynąń rządzących elit przez opinię publiczną<sup>16</sup>. Burżu-

<sup>13</sup> Ibidem, s. 146.

<sup>14</sup> M. Siemek, *Dialektyczna...*, s. 167.

<sup>15</sup> G. Lukács, op. cit., s. 100.

<sup>16</sup> Por. ibidem, s. 199–214; M. Siemek, *Dialektyczna...*, s. 168–169: „Otóż kapitalizm jest pierwszą formacją, w której dokonuje się pełne uspołecznienie (*Vergesellschaftung*) życia. Struktura towarowa, kapitał i rynek światowy znoszą wszelkie naturalne bariery i eliminują wszystkie naturalne stosunki między ludźmi, homogenizując rzeczywistość i podporządkowując ją przejrzystej, racjonalnej, wyliczalnej formule. Działanie ludzi i ich wzajemne powiązanie po raz pierwszy



azja jednak tego procesu uspołecznienia relacji międzyludzkich nie doprowadziła do końca i traci własny rewolucyjny impet. Stała się siłą blokującą postęp historii, a własne panowanie realizuje dzięki „miękkiej” przemocy mechanizmów rynkowych, odczuwalnych jako ciągła presja ekonomiczna. „Falszywość” czy też „ideologiczność” kapitalizmu nie polega na tym (czy też: nie tylko na tym), że klasa wiodąca realizuje swoje „powołanie do panowania” przy pomocy aparatu represji, uwieczniającego niesprawiedliwość i nierówność społeczną oraz wyzysk ekonomiczny, lecz dlatego, że zapomniała o własnej historyczności. Ideologia jest błędem poznawczym, absolutyzowaniem i uniwersalizowaniem własnej perspektywy, czy też, jak zwięźle pisze Eagleton, „prawdziwą myślą w nieprawdziwej sytuacji”<sup>17</sup>. Burżuazja nie potrafi ująć rzeczywistości w aspekcie całościowym. Odniesienie do całości jest bowiem uznaniem fundamentalnego wymiaru historyczności i samopoznania.

Mieszczarstwo nie dysponuje świadomością klasową w takim znaczeniu, jakie nadaje mu Lukács. Wręcz przeciwnie, jej samowiedza sytuuje się na poziomie epistemicznym, jest samowiedzą zreifikowaną, utowarowioną, która w swoich nawet najbardziej subtelnych przejawach intelektualnych (jak chociażby filozofia) nie jest w stanie wznieść na poziom „całości”. Co autor *Historii i świadomości klasowej* przez kilkakrotnie tutaj już wzmiankowane pojęcie urzeczowienia (reifikacji) rozumie? Świadomość zreifikowana, uprzedmiotowiona, bądź urzeczowiona, to inaczej świadomość odzwierciedlająca podstawową dla kapitalizmu formę uspołecznienia, jaką jest uspołecznienie przez towar. Struktura towarowa społeczeństwa wytwarza analizowaną przez Marksa w *Kapitale* sfetyszyzowaną formę świadomości, konstituuje sferę przedmiotowości (świat towarów, cyrkulacji kapitału i innych fenomenów charakterystycznych dla gospodarki wolnorynkowej), przenika do sfery relacji międzyludzkich (zamieniając je w stosunki urzeczowione) oraz do świadomości jednostek. Lukács w najdłuższym eseju zamieszczono-

---

odsłaniają się tu jako bezpośrednio ekonomiczne, a więc czysto społeczne, nie zamaskowane żadną naturalną zasłoną (np. więzów krwi, tradycji, władzy, praw stanowionych, podboju itp.) [...]”.

<sup>17</sup> T. Eagleton, *Ideology*, s. 106.



nym w *Historii...*, w tekście *Urzeczowienie i świadomość proletariatu* wykazuje, że towar daje się zrozumieć „wyłącznie jako uniwersalną kategorię całego bytu społecznego”<sup>18</sup>.

Skoro podstawowa dla kapitalizmu forma uspołecznienia jest zmediatyzowana przez towar, przez całokształt relacji związanych z funkcjonowaniem gospodarki towarowo-pieniężnej, to zbiór charakterystyk odnoszących się do towaru powinno dać się odnaleźć we wszystkich sferach życia społecznego. Lukács starał się wykazać, że tak jest w istocie. Do definicji towaru należy to, że, będąc rezultatem społecznego odnoszenia się jednostek do siebie, krystalizując abstrakcyjnej ludzkiej pracy, jawi się ludziom pod zmistyfikowaną postacią przedmiotową („uzyskuje status widmowej przedmiotowości”), jako niezależny od świadomości przedmiot *quasi*-przyrodniczy. Dla ludzi oznacza to poczucie niemocy i własnej znikomości w obliczu przyniatającej obcości zastanego świata „gotowych rzeczy i stosunków między rzeczami”, którego „prawa są przez ludzi wprowadzone stopniowo poznawane, ale nawet wtedy przeciwstawiają się im jako niepokonalne, suwerennie utwierdzające się potęgi”<sup>19</sup>. Sam proces pracy uległ skrajnej specjalizacji, przyjął postać ciągu różniczkowalnych prostych operacji, podlegających prawu wyliczalności (*Berechnbarkeit*), kalkulowalności (*Kalkulierbarkeit*) i racjonalizacji (rozumianej wąsko jako optymalizacji zysku)<sup>20</sup>. Ekonomiczne przesłanki produkcji towaru, reprezentującego pewną ilość abstrakcyjnych jednostek wartości wymiennej, mają swój analogon w relacjach społecznych, zapośredniczonych przez formę towarową. Ludzie stają się wymiennymi, skwantyfikowanymi, zastępowalnymi nośnikami abstrakcyjnej siły roboczej, skrajnie w swojej jednostronności wyspecjalizowanym i zdepersonalizowanym „kapitałem ludzkim”, luźnym agregatem oderwanych od tradycyjnej wspólnoty zatowarowanych podmiotów. Reifikacja sfery społeczno-ekonomicznej promieniuje na inne dziedziny życia społecznego, obiektywizując się w społecznych formach świadomości

18 G. Lukács, op. cit., s. 203.

19 Ibidem, s. 204.

20 Por. G. Lukács, op. cit., s. 220. Odnajdujemy tu czytelny wpływ Webera, który za istotę nowoczesnego przedsiębiorstwa kapitalistycznego uznał ścisły rachunek ekonomiczny (*exakte Kalkulation*), reprezentujący w najczystszej postaci sens działania celowo-racjonalnego.



mości i realnościach instytucjonalnych nowoczesnego państwa: prawo, polityka, administracja szczebla państwowego i lokalnego, etyka, twórczość artystyczna, obowiązujące kanony estetyczne, nawet sfera intymnych przeżyć jednostki – wszędzie tam według Lukácsa można wytropić przejawy reifikacji, które widać np. w czysto formalnym charakterze prawa, w alienacji polityki, w anonimowości struktur biurokratycznych oraz odpowiadającym im specyficznemu „etosowi biurokraty”, którego bezosobowy i wyzuty z emocji formalizm jest psychologiczną adaptacją do ogólnych przesłanek gospodarczych kapitalizmu itd.

Błyskotliwą analizę odpowiedniości towarowej struktury społeczeństwa i najbardziej ogólnych form myśli zawiera najważniejsza z teoretycznego punktu widzenia część eseju *Urzeczowienie i świadomość proletariatu*<sup>21</sup>. Lukács wykazuje, iż nowożytna filozofia i nauka, uzupełniające się wzajemnie dwie postacie rozumu instrumentalno-manipulacyjnego, są myślowym odzwierciedleniem reifikacji, która w idealizmie niemieckim uzyskuje teoretyczną świadomość

21. Jak pisze Lukács, zdając sprawę z kierujących w nim w trakcie pisania intencji, „chodzi nie o to, by szkicować [...] historię nowożytnej filozofii, lecz jedynie o to, by wykrzyć i wstępnie zaznaczyć powiązanie naczelných problemów tej filozofii z bytową podstawą, z której wyrastają jej pytania i do której stara się ona swym rozumiejącym wysiłkiem powracać”, w: ibidem, s. 248. Ten fragment *Historii i świadomości klasowej* jest pierwszym (z tej racji niemal prototypowym) wzorem analiz dotyczących nowożytności i jako formacji społeczno-kulturowej oraz właściwych jej form samostwierdzenia i adomosci, uwikłanych w charakterystyczne strukturalne (tzn. podstawowe, odtwarzające się na każdym poziomie refleksji) aporie. Aporie te znalazły swój wyraz np. w *Dialektyce oświecenia* Horkheimera i Adorno czy *Krytyce rozumu instrumentalnego* Horkheimera (przeciwstawienie rozumu subiektywnego i rozumu obiektywnego, współwystępowania i przeplatania się mitu i oświecenia), w *Erkenntnis und Interesse* Habermasa (przeciwstawienie adaptacyjnej racjonalności instrumentalnej i racjonalności komunikacyjnej), w *Słowach i rzeczach* Michela Foucaulta (dublet empiryczno-transcendentalny), *Głos i fenomen czy O gramatologii* Jacquesa Derridy (rozróżnienie mowy i pisma, złudzenia pełnej obecności i odraczającej idealną obecność pracy *différance*), a nawet w *We have never been modern* Bruno Latoura (separacja „twardej” natury i techniki oraz „miękkiego” społeczeństwa). Wszystkie te prace, mimo dzielących ich oczywistych różnic, albo są przykładem powtórzenia (Horkheimer, Adorno, Habermas), albo krytycznej rekonstrukcji bądź zgoła de-konstrukcji (Foucault, Latour, Derrida) dualizmów i binarnych opozycji charakterystycznych dla nowożytnej filozofii czy też nowożytności w ogóle.



własnej antynomiczności. Filozofia homologicznie odwzorowuje samowiedzę struktury towarowej i nie jest w stanie w czystym żywole myśli przewyciężyć ograniczeń wypływających ze zreifikowanej formy relacji społecznych odnajdywanych w konstrukcjach czysto intelektualnych: nie jest w stanie wznieść się na taki teoretyczny poziom, z którego można by ujawnić sieć wspomnianych wcześniej pozapismicznych przesłanek konstytuujących jej własne pole problemowe<sup>22</sup>. Antynomie te artykułują się wzdłuż fundamentalnej dla nowożytnej teorii poznania opozycji podmiotu (myśli, świadomości, pojęcia, „wewnętrzności”) i przedmiotu (bytu, przyrody, treści doświadczenia, „zewnątrzności”). Istnieją dwie zasadnicze modalności filozoficznych antynomii świadomości zreifikowanej. Pierwsza z nich objawia się niemożnością wydedukowania z projektowanego filozoficznego systemu najogólniejszych idealnych form myśli tego, co się w nich faktycznie jawi, gdyż aktywność poznawcza nie jest w stanie na mocy czystej konieczności myśli wywieść z jednej systemowej zasady treści doświadczenia, które są względem dowolnego systemu wiedzy czymś przypadkowym i po prostu „danym”. Druga z nich wyrasta natomiast z niemożliwości włączenia w teoriopoznawczy system całości doświadczenia. Próba wkomponowania go w totalność systemu racjonalnej wiedzy prowadzi co najwyżej do „mitologii pojęciowej”, której egzemplifikacją są pojęcia Boga lub duszy u Kanta jako hipotetycznych „totalnych przedmiotów poznania”<sup>23</sup>. Tradycyjna teoria poznania petryfikuje człony relacji poznawczej, ustanawiając z jednej strony monologiczny, zamknięty w sobie podmiot, wcielenie rozumu „dyktującego prawa przyrodzie”, z drugiej strony świat przyrody, podległą wiecznym prawom totalność zjawisk przyrodniczych i społeczno-polityczno-ekonomicznych. Przeciwwstawienie to ma swoją „bytową podstawę” w towarowej formie uspołecznienia, która „wytwarza”

22 Wyjście poza świadomość zreifikowaną nie może zostać dokonane na drodze intelektualnej, lecz musi być aktem rewolucyjnego zniesienia społeczeństwa kapitalistycznego i towarowej formy uspołecznienia. Zatrzymanie się na poziomie samej teorii jest właśnie najczystszy objawem reifikacji, przeciwstawiającej czyste poznanie i etykę (choćby najbardziej rewolucyjną) sferze faktyczności tego, co po prostu „jest”, pozostając czystym woluntaryzmem bądź utopizmem, nie będąc w stanie „przyoblec się w czyn”, jak powiedziałby Cieszkowski.

23 Ibidem, s. 250.





racjonalny, kalkulujący podmiot i obcy, nieprzenikniony świat rzeczywistości społecznej, właściwy kapitalizmowi. Próba wyjścia poza wspomniane wyżej aporie miała być filozofia praktyki, w której jednoczą się oba dotąd ściśle rozróżniane człony stosunku poznawczego i gdzie obojętność rzeczywistości zostaje zniesiona w akcie teleologicznego – wartościującego – odniesienia podmiotu, poprzedzającego relację epistemologiczną. Kant jednakże ponownie odtworzył charakterystyczny dla filozofii mieszczańskiej dualizm, rozróżniając działanie podjęte z obowiązku (inicjowane przez noumenalny podmiot działanie z obowiązku jest istotą etyki jako dziedziny „przyczynowości wolności”) oraz działanie zgodne z impulsami ludzkiej natury, kierowane przez dążenie do szczęścia (działanie charakterystyczne dla człowieka rozpatrywanego jako „obiekt” świata przyrody, w którym obowiązuje zasada „zewnętrznej” determinacji mechanicznej). Tym samym etyka Kanta staje się dla Lukácsa czystym formalizmem: normy praktyczne odnoszą się wyłącznie do form „wewnętrznego działania”<sup>24</sup> Filozofia stanęła przed zadaniem takiego zdefiniowania praktyki, które „byłoby skrojone na miarę konkretnego materialnego substratu działania”<sup>25</sup>, inaczej na powrót zostaje odtworzony na płaszczyźnie logiczno-metodologicznej antynomiczny kształt nowoczesnego społeczeństwa, gdzie w pełni racjonalny, monadyczny podmiot zostaje przeciwstawiony nieprzejrzystości i nieracjonalności procesów społecznych w ich całokształcie. Dopiero filozofia Hegła uczyniła właściwy krok ku przekroczeniu teoretycznego impasu, scalając w jedno poznanie, czyli ogólność podmiotowej formy pojęcia, oraz historię, czyli empiryczne rozwinięcie treści pojęcia. Hegel jako pierwszy był w stanie na gruncie własnego systemu wyjść poza przeciwstawienie podmiot–przedmiot oraz etyka–technika; dialektyczny rozum jest w stanie na powrót zasklepić rozdartą rzeczywistość, świat racjonalnie kalkulującej jednostki, której działanie jest zdeterminowane przez aktualny stan parametrów ekonomicznych (logikę akumulacji i reprodukcji kapitału), oraz noumenalnego autonomicznego podmiotu,

24 Ibidem, s. 271. Np. do treści pojęcia „depozyt” należy to, żeby go nie sprzenie-  
wierzać; zgodność z abstrakcyjną formułą imperatywu kategorycznego jest jedy-  
nie formalną zgodnością z analityczną treścią pojęcia.

25 Ibidem, s. 273.



kierującego się zasadą imperatywu kategorycznego. Hegel powrócił jednak zdaniem Lukácsa do „mitologii pojęciowej” w innym miejscu, gdy wprowadził jako aktywny czynnik dziejotwórczy *quasi*-mistycznego „ducha narodu” (*Völksggeist*), ponownie redukując rzeczywistość do ruchu idei; świat rozwija się zgodnie z dziejowo-obiektywną koniecznością logiczną, której nośnikami są narody – państwa – jako rzeczywiste podmioty historii. Pełne przekroczenie wyżej wspomnianych antynomii przynosi filozofia Marksa, która osiągnęła poziom rzeczywistej wiedzy<sup>26</sup>, czyli naukowego – w marksowskim tego słowa znaczeniu – wglądu w istotę kapitalistycznego sposobu produkcji, wglądu w c a ł o ś c i o w e g o . Autor *Krytyki programu gotajskiego* zdaniem Lukácsa wykazał, że antynomie myśli mieszczańskiej są

26 Historyczność poznania, co należy zaznaczyć, nie sprowadza się dla Lukácsa do prostego relatywizmu historycznego, dla którego, jak pisze Lukács, cytując Rankego, „każda epoka jest równie bliska Bogu”. Taki relatywizm przyjmuje za pewnik unikatowość badanej przez siebie epoki dziejowej, każdą z nich traktując jako światopoglądowy, historyczno-kulturowy monolit, którego nie można porównywać z innymi epokami ze względu na radykalnie odmienne tło kulturowe, fundujące go normy, wartości i schematy poznawcze. Prostym relatywizmem historycznym zakłada, że proces poznawczy realizuje się w czasie niedomkniętym, czyli że ciągłej zmianie podlega nie tylko nasz aparat pojęciowy, ale i sam przedmiot poznania. W tym ujęciu relatywizm jest właściwie wariantem sceptycyzmu poznawczego, w którym niemożność uzyskania adekwatnego poznania ze względu na (niedomkniętą) historyczność poznania przekreśla możliwość uzyskania *επιστήμη*. Wiedza byłaby zawsze wcieleniem *δέξα*, to jest tymczasowa, niekumulatywna i podatna na rewizję, tzn. każde kolejne wcielenie samowiedzy filozoficznej w stosunku do samowiedzy poprzedzającej ją jest jakościowo inne. Lukács przeciwstawia się tak pojętemu historyzmowi nie dlatego, że wierzył, iż istnieje nauka czy teoria podstawowa w sensie absolutnie pozytywnym, wymykająca się historyzacji, lecz dlatego, że wiedza, zawsze uwikłana w relację praktyczną, w swoim dialektycznym rozwoju zmierza ku przekroczeniu dualizmu wiedzy i działania, w konsekwencji ku uzyskaniu możliwie maksymalnej przejrzystości i racjonalności stosunków społecznych oraz ku urzeczywistnieniu pełni swobodnego kształtowania rzeczywistości, znosząc barierę między poznaniem świata a zmienianiem go (między bytem a myśleniem o nim, między przypadkowością tego, co się jawi, a czystą koniecznością ogólnych form myślenia). Od zwykłego relatywizmu historycznego różni się zatem historyzm Lukácsa diametralnie różnym ujęciem stosunku między Pojęciem (całościowym systemem pojęć, spekulacją filozoficzną) a czasem. Dla Lukácsa (podobnie jak dla Hegla) s a m o P o j ě c i e jest c z a s e m : pojęcie i jego obiektywizacje realizują wpisany weń ukryty *τέλος*, rozwijając w dziejach swą ukrytą treść (prawdę) i ucieleśniając się ostatecznie w świadomości klasowej proletariatu.



odzwierciedleniem rzeczywistych sprzeczności ekonomiczno-społecznych gospodarki towarowej i można je rozwiązać tylko poprzez gwałtowną zmianę instytucjonalną, tj. rewolucję.

Mieszczañstwo, któremu wgląd w całościową strukturę społeczeństwa uniemożliwia zreifikowana forma świadomości, jest niezdolne do uchwycenia sensu procesu dziejowego i nie może kontynuować swojej misji. Zainicjowany przez nie proces uspołecznienia zatrzymał się w pół drogi, stając się tylko i wyłącznie sposobem przedłużania jej panowania, utrzymania *status quo*. Lukács dochodzi do wniosku, że dla burżuazji zdanie sobie sprawy z ideologiczności własnej pozycji, czyli uzyskanie wglądu w społeczeństwo jako całość (zrozumienie przenikającej wszystkie jego aspekty naczelnej zasady, jaką jest klasowy antagonizm, klasowe źródło dominacji i represji oraz uświadomienie sobie destrukcyjnego charakteru uspołecznienia przez towar, czyli przemocy kapitału nad ludźmi) właściwie osłabiłoby jej pozycję w walce klasowej z proletariatem. Dla niej ideologia jest niezbędna, aby utrzymać dominującą pozycję w walce klasowej, tym samym niejako jest zmuszona pozostać ślepa na „prawdę” całości<sup>27</sup>. Jedyną klasą, która jest w stanie wnikać w całościowy sens procesu historycznego jest u Lukácsa, podobnie jak u Marksa, choć z innych powodów, proletariata: bezdusność kapitalistycznej formy uspołecznienia, wyładowująca się w hekatombach klasy robotniczej i skazująca ją na ekonomiczną i polityczną podległość, paradoksalnie sprawia, że po raz pierwszy w dziejach ta właśnie klasa ma możliwość osiągnięcia perspektywy *Totalität*, gdyż

osiągnięcie najpełniejszej jasności co do własnej sytuacji klasowej jest jego życiową potrzebą, kwestią samej egzystencji; [...] jego sytuacja klasowa daje się pojąć tylko w poznaniu całego społeczeństwa; [...] jego działania mają to poznanie za niezbędną przesłankę. [...] Jedność teorii i praktyki jest więc tylko inną stroną społeczno-historycznej sytuacji proletariatu – tej mianowicie, że z jego stanowiska samopoznanie i poznanie całości pokrywają się ze sobą, że jest on zarazem podmiotem i przedmiotem własnego poznania. Albowiem powołanie do tego, by przeprowadzić ludzkość na wyższy szczebel rozwoju polega – jak

<sup>27</sup> Jak pisze Raymond Geuss, „paradoksalnie burżuazja [...] ma swój interes w samoszukiwaniu się”, w: idem, *The Idea of a Critical Theory*, s. 24.



ślusznie zauważył Hegel [...] na tym, iż „szczeble tego rozwoju występują jako bezpośrednie naturalne zasady” i temu narodowi (tj. klasie), „któremu taki moment przysługuje jako naturalna zasada, przekazana zostaje realizacją tej zasady”<sup>28</sup>.

Innymi słowy, los robotnika staje się powszechnym losem całego społeczeństwa. Na proletariat i jego walkę o równość społeczną, prawa obywatelskie i pracownicze, o sprawiedliwą redystrybucję dóbr itd., zostaje scedowane zadanie refleksyjnego przeświecenia społecznej nie-świadomości, czyli ujawnienia spłotu zależności społeczno-ekonomicznych ideologicznie zniekształcających, „urzeczowiających” świadomość aktorów społecznych. Jest to jednakowoż proces, którego wykresem jest asymptota funkcji, która nieustannie dąży ku pewnemu warunkowi brzegowemu (ku zeru), jakim jest w tym przypadku wyzwolenie od ideologicznych barier i urzeczywistnienie uniwersalnych wartości leżących u podstaw mieszczańskiego społeczeństwa (ich uspołecznienie, czyli zapewnienie im „rzeczywistego i powszechnego obowiązywania”<sup>29</sup>, dotąd zawężonego klasowo do uprzywilejowanej grupy posiadaczy), ale nigdy efektywnie go nie osiąga. Jak pisze Marek Siemek, pełne upodmiotowienie

jest tylko pewną bardziej lub mniej otwartą możliwością: różne klasy i różne epoki historyczne rozporządzają szerszym lub węższym polem swych potencjalnych ‘uświadomień’, a w faktycznych realizacjach nader rzadko wykorzystują pełny obszar tego pola<sup>30</sup>.

Stąd zdaniem Siemka za podstawową kategorię Lukácsowskiej dialektyki należy uznać uświadamianie (*Bewusstwerden, Bewusstwerdung*), a nie samowiedzę (*Selbstbewusstsein*). Wskazując na otwartość i procesualność aktu wyzwiania się od ideologicznych mistyfikacji, Lukács utrzymuje charakterystyczne dla marksistowskiej

<sup>28</sup> G. Lukács, op. cit., s. 101 (Lukács powołuje się w cudzysłowiu na cytat z *Zasad filozofii prawa* Hegla, op. cit., s. 329).

<sup>29</sup> M. Siemek, *Lukács – marksizm jako filozofia*, w: idem, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 248.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 245.



ortodoksji przekonanie, że tylko proletariats może w sensie absolutnym wyzwolić się od ograniczonego historyczno-kulturowym kontekstem partykularnego obrazu świata. Zadaniem dialektyki z kolei byłoby nieustanne pogłębianie samowiedzy historycznych podmiotów poprzez przezwyciężanie obcości usamodzielniających się „momentów społecznej struktury”<sup>31</sup>.

## b. Antonio Gramsci: koncepcja hegemonii a ideologia

Antonio Gramsci jest wymieniany często, wespół z Lukácsem i Karlem Korschem jako jeden z najważniejszych odnowicieli teorii marksistowskiej XX wieku. Jego pisma są właściwie zbiorem rozproszonych uwag na różnorodne tematy, od materializmu historycznego i zagadnień związków między teorią i praktyką po bieżące tematy polityczne oraz polemiki z prominentnymi włoskimi intelektualistami. Przemyslenia dotyczące ideologii robią wrażenie niespójnych, można jednak uchwycić wyraźnie przewijające się wątki i sformułowania, które składają się na oryginalną propozycję teoretyczną, która nawiązuje do Marksa, ale zrywa w kilku istotnych punktach z STI.

Gramsci, podobnie jak Lukács, akcentuje odmiennosć teoretycznej płaszczyzny epistemologii Marksa względem gnozeologii charakterystycznej dla zwolenników monizmu materialistycznego. Rozróżniane w popularnych wykładniach marksizmu wymiar materialny („obiektywny świat zewnętrzny) oraz świadomościowy („nadbudowa”), dla Gramsciego jest jednością i wypływa z jednego źródła, z *praxis*<sup>32</sup> rozumianej jako proces historyczny, z której dopiero wyłaniają się określone stosunki ekonomiczne, realności polityczne oraz skojarzone z nimi formy myśli. Istotą marksizmu dla autora *Zeszytów więziennych* jest wykazanie, że istnieje nierozzerwalny związek między wolą, świadomością, wiedzą i zarazem reprodukcją materialną społeczeństwa; w tym sensie marksizm służył za filozoficzny oręż proletariatu, gdyż łączył akt rozumienia rzeczywistości z postulatem praktycznego przekształcania zastanych warunków bytowych oraz skorelowanych

<sup>31</sup> G. Lukács, *Historia i świadomość klasowa*, s. 69–70; porównaj również s. 429.

<sup>32</sup> Por. A. Gramsci, *Zeszyty filozoficzne*, tłum. B. Sieroszewska i J. Szymanowska, PWN, Warszawa 1991, s. 359–361.



z nimi form świadomości i sfer życia społecznego. Sama sytuacja rozumienia jest równocześnie czynnikiem inaugurującym potencjalną (w znaczeniu: niebędącą dziejowym „automatyzmem”) zmianę. Odnajdujemy tu sięgający Hegla, choć wyrażony w niespekulatywnym języku, charakterystyczny motyw jego dialektyki. W jeden proces poznawczy włącza się oprócz myślanego przez świadomość przedmiotu również sam podmiotowy akt, w którym świadomość ów przedmiot ujmuje, co oznacza, że proces poznawczy nieuchronnie musi uwzględnić również samowiedzę podmiotu poznającego, jego własne samorozumienie. Inaczej mówiąc, formy przedmiotowości nie istnieją poza ogólnością zapośredniczających pojęć (wiedzy podmiotu), tylko zawsze jako składnik samowiedzy podmiotu, jako zawsze już „dana” (zastana) forma przedmiotowej wiedzy-o-świecie, pochodna praktycznego (teleologicznego, intencjonalnego) nastawienia podmiotów. W ten sposób znika przeciwstawienie między bytem-samym-w-sobie a próbującym go myślowo opanować podmiotem. Gramsciego interesował właśnie stosunek teorii do praktyki oraz zagadnienia, które współcześnie włącza się w zakres rozważań socjologii kultury i polityki.

Zainteresowanie rolą polityki oraz partii u Lukácsa i Gramsciego wyrasta prawdopodobnie, jak sugeruje Hawkes<sup>33</sup>, z fascynacji fenomenem rewolucji październikowej w Rosji w 1917 roku, a ściślej mówiąc, z próby zrozumienia przyczyn jej sukcesu w Rosji i porażki w Europie Zachodniej. Z teorii Marksa można było wysnuć wniosek, że rewolucja miała zatriumfować w tych krajach, w których istnieje silny ruch robotniczy i w którym obiektywne warunki „dojrzały” do tego, żeby klasa robotnicza mogła znieść istniejący porządek społeczno-polityczny i ustanowić społeczeństwo bezklasowe. Warunkiem koniecznym do wybuchu rewolucji miał być silny i dobrze zorganizowany politycznie ruch robotniczy w tych krajach, gdzie sprzeczności kapitalistycznego sposobu produkcji przekroczyły pewien punkt krytyczny. Wbrew wszelkim przewidywaniom rewolucja wybuchła i ostatecznie odniosła sukces w najbardziej zacofanym ekonomicznie i politycznie zakątku Europy, w którym klasa robotnicza była zdecydowaną mniejszością, a trzon społeczeństwa stanowili małorolni

33 Por. D. Hawkes, *Ideology*, Routledge, London–New York 1996, s. 116.



chłopi, według Marksa i Lukácsa nietworzący nawet klasy we właściwym tego słowa znaczeniu, lecz będący reakcyjnym przeżytkiem feudalizmu, który „zapożycza” świadomość klasową bądź to od proletariatu, bądź od burżuazji. Z drugiej strony rewolucja została skutecznie zdławiona w krajach mających według wszelkich przewidywań być orędownikami nowego porządku. Gramsci uznał, że fakt, iż sprawa rewolucji spotkała się z obojętnością i nie zdobyła sobie poparcia robotników na Zachodzie, należy wyjaśnić gruntownie, modyfikując dotychczasowe koncepcje ideologii, polityki oraz samo zagadnienie władzy, gdyż dotychczasowy model okazał się anachroniczny i empirycznie nieprzydatny.

Na teorię Gramsciego niewątpliwie wpływ miał Lenin, nie jako filozof, lecz jako strateg, taktyk oraz polityk. Leninowska koncepcja tymczasowego sojuszu klasowego, w której partia (instrumentalnie) zabiega o poparcie chłopstwa w celu zdobycia władzy politycznej, nie wynikała logicznie z marksistowskich przesłanek, sprawdziła się jednak ogniu rewolucyjnej walki<sup>34</sup>. Pytanie, jakie należało sobie postawić, brzmiało: jakie specyficzne warunki musiały zostać spełnione, aby rewolucja mogła odnieść sukces? Jednym z najczęściej podawanych powodów dla takiego obrotu rzeczy była wyjątkowość imperium Romanowów w porównaniu z państwami europejskimi. Sam Lenin przyznał w przemówieniu z 1918 roku, że szansa realizacji scenariusza zdarzeń podobnego jak w Rosji, jest na Zachodzie niewielka, gdyż klasa robotnicza musi tam przede wszystkim przeciwstawić się

34 Podstawowe pisma Lenina zdającymi sprawę z jego taktyki jako przywódcy partii bolszewickiej to *Imperializm jako najwyższe stadium kapitalizmu* oraz *Tezy kwietniowe*. Podkreślał w nich, że urzeczywistnienie przewrotu komunistycznego zależy od zaspokojenia oczekiwań najuboższych warstw chłopskich, co łączyło się z konfiskatą ziemi obszarnej i jej re parcelacją. Porzucił tym samym wierność „doktrynie”, według której tylko robotnicy, dysponując „prawdziwą” świadomością klasową, są w stanie doprowadzić rewolucję do zwycięstwa. Lenin był świadomy istnienia rozbieżności między doktryną a potrzebami rosyjskiej wsi oraz tego, że rewolucja na prowincji nie była skoordynowana z walką w dużych ośrodkach miejskich. *Dekret o ziemi* z października 1917, postulujący znacjonalizowanie ziemi obszarnej bez rekompensaty i oddanie jej pod nadzór „wspólnot lokalnych”, był właściwie skopiowaniem pomysłu eserowców i świadectwem pragmatyzmu Lenina, który rezygnował z kolektywizacji i upaństwowienia produkcji rolnej, żeby uzyskać poparcie bądź przynajmniej neutralność chłopstwa dla sprawy bolszewickiej.



burżuazyjnej kulturze (czyli przede wszystkim sieci instytucji obywatelskich, istniejących w Rosji w postaci szczątkowej), reprezentującej zdecydowanie wyższy duchowy poziom niż poziom tej kultury, którą jest w stanie jej przeciwstawić proletariat. Nie pozwala to zredukować walki klasowej wyłącznie do działań partyjno-militarnych, lecz przesuwając jej ciężar na walkę o symbole czy wartości, czyli, inaczej rzecz formułując, na walkę o uniwersum symboliczne społeczeństwa, o źródła ideacyjnych identyfikacji grupowych<sup>35</sup>. Sukces bolszewickiej rewolucji jest często tłumaczony wspomnianą wcześniej specyfiką społeczeństwa rosyjskiego, w którym nie istniało właściwie społeczeństwo obywatelskie, a władza polityczna i aparat administracyjno-biurokratyczny były daleko bardziej usamodzielnione względem społeczeństwa niż w państwach Europy Zachodniej i w którym nie wykrystalizowały się klasy społeczne w marksowskim rozumieniu tego terminu (kapitalizm rosyjski w porównaniu z Zachodem był w powijakach). Przejęcie władzy przez partię bolszewicką było równoznaczne z samym aktem likwidacji demokratycznego Rządu Tymczasowego pod partyjnym sztandarem dostatecznie pojemnym, żeby kanalizowałyby się w nim frustracje, aspiracje i oczekiwania rozmaitych grup społecznych. Niemal żadna z sił społecznych w Rosji nie była zainteresowana przedłużaniem ciągłości monarchii Romanowów podczas rewolucji lutowej; w czasie rewolucji październikowej, podobnie, żadna z liczących się grup nie stanęła w obronie Kiereńskiego. Kwestię „wytworzenia” odpowiadającej nowej władzy politycznej „kultury proletariackiej” wśród mas ludowych pozostawiono partyjnym agitatorom na później<sup>36</sup>. W państwach europejskich rewolucja nie mogła zostać

<sup>35</sup> Por. „Jeśli naród, który dokonał podboju, ma wyższą kulturę niż naród pokonany, to narzuca mu swoją kulturę, jeśli zaś na odwrót, to zdarza się, że pokonany narzuca swoją kulturę zdobywcy. Czy nie zdarzyło się coś podobnego w stolicy RFSRR I czy nie powstała tu taka sytuacja, że 4700 komunistów (prawie cała dywizja – i to sami najlepsi) uległo obcej kulturze? Prawda, mogłoby tu powstać wrażenie, że pokonani odznaczają się wysoką kulturą. Nic podobnego. Ich kultura jest mizerna, nędzna, ale mimo to wyższa niż nasza”, w: W. I. Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 33, s. 294–295.

<sup>36</sup> Lenin zresztą, jak się później okazało, rozumiał „kulturę” całkowicie instrumentalnie, redukując ją do zwykłej sprawności organizacyjno-administracyjnej zgodnej z interesem rewolucji; przykładowo, sferą artystyczno-literacką Lenin interesował się o tyle, o ile realizowała cele propagandowe i wdrażała ideolo-





zredukowana do wymiaru czysto politycznego, do jednorazowego aktu zamachu stanu. Rewolucja jako rozwiązanie siłowe nie wchodziła w tamtym czasie w grę, a legalna droga parlamentarna była przez rewolucjonistów odrzucana z góry jako polityczny oportunizm.

Gramsci starał się wypełnić niedostatki teoretyczne klasycznego marksizmu, który definiował państwo wyłącznie jako opresyjne narzędzie w rękach klasy dominującej<sup>37</sup>. Przede wszystkim zreinterpretował klasyczne sformułowanie Marksa z *Przedmowy do Zarysu krytyki ekonomii politycznej*, mówiące o tym, że ludzie stają się świadomi konfliktów ekonomicznych wyłącznie poprzez formy ideologiczne. Gramsci wyciągnął z tego fragmentu zaskakujące konsekwencje. Wbrew obiegowym interpretacjom, które odczytywały to jako metodologiczną wytyczną postulującą redukcję form nadbudowy do klasowych interesów ekonomicznych (w tym ujęciu ideologia jest „pozorem”, przeciwstawionym „nauce” badającej obiektywne sprzężenia między poziomem sił wytwórczych a odpowiadającymi im formami świadomości społecznej), zrozumiał to jako wezwanie do uwzględnienia doniosłej roli ideologii jako narzędzia kształtowania woli i postępców. Podmiot uzyskuje rodzaj idealnej mapy społecznej dzięki formom nadbudowy, jego tożsamość, światopogląd oraz sposoby konceptualizacji świata są przez te formy kształtowane. Ideologia traci swój jednoznacznie negatywny wydźwięk, stając się określeniem neutralnym, sposobem zbiorowej symbolicznej organizacji świata, zmaterializowanej i reproduktowanej w instytucjach pośredniczących między sferą prywatną i sferą polityczną. Mówienie o fałszywości ideologii w sensie teoriopoznawczym, jako zbiorze nieprawdziwych poglądów, niezgodnych z tym, jak się rzeczy mają, Gramsci zdyskwalifikował jako teoretyczny infantyлизм. Ideologia jest spójną, świadomościową (teoretyczną) i psychologiczną bazą dla podejmowanych przez ludzi działań, które są dla nich sensowne na okre-

---

giczne dyrektywy partii, a wolność prasy i słowa uznał za niebezpieczny objaw burżuazyjnej „samoułudy” i kultu indywidualizmu. Por. W. I. Lenin, *Organizacja partyjna a partyjna literatura*, w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 10, s. 29–35.

<sup>37</sup> Gdyby tak było w istocie, niewytłumaczalny i skrajnie nieracjonalny byłby fakt utożsamienia się niemieckich robotników i SPD z państwem weimarskim podczas rewolucji niemieckiej w 1918 roku, a nie z rewolucyjnym programem Związku Spartakusa.



ślonym szczeblu rozwoju historycznego, w określonym układzie sił<sup>38</sup>. Nazywanie form świadomości „falszywymi” inaczej niż w sposób metaforyczny jest ahistorycznym absolutyzowaniem przekonań wyrastających w określonym momencie dziejowym.

Gramsci wzbogacił Leninowską koncepcję sojuszu politycznego mającego być przede wszystkim instrumentem rewindykacji ekonomicznych najuboższych warstw społecznych o pojęcie *hegemonii*, która sygnalizuje moment, kiedy „stapia się w jedno panowanie ekonomiczne, kulturalne, moralne i intelektualne”<sup>39</sup>. Hegemonia to określenie sposobu, w jaki dana grupa społeczna wypracowuje *consensus*, czyli przyzwolenie na swoje panowanie, nie opierając się na bezpośrednio egzekwowanej przemocy i przymusie<sup>40</sup>. Dla Gramsciego przejęcie władzy politycznej nie jest warunkiem powstania hegemonii, lecz na odwrót, uprzednie wypracowanie hegemonii jest niezbędne, jeśli myśli się o przejęciu władzy. Autor *Zeszytów więziennych* zwrócił uwagę, że kapitalizm jest nie tylko określonym systemem produkcji wynikającym z kształtu stosunków własnościowych, który posługuje się państwem jako aparatem represji w obronie własnych

38 Istnieją ideologie „nie związane organicznie z bazą”, czyli czysto arbitralne, racjonalistyczne konstrukcje intelektualne, pozbawione są one jednak jakiegokolwiek mocy sprawczej, gdyż nie są w stanie „wyjść” poza umysły posługujących się nimi jednostek. „Ideologią” w pejoratywnym sensie Gramsci nazywa wszelkie teorie niezdolne do ewokowania szerszego społecznego odzewu i przeciwstawia je ideologiom „organicznym”, odzwierciedlającym dominujące w danej wspólnocie interesy klasowe, por. A. Gramsci, op. cit., s. 468. Pojmowanie ideologii jako przekonań „falszywych” w sensie pragmatycznym („falszywość” ideologii byłaby mierzona stopniem rozdziewu między jej formułowanymi *explicite* uzasadnieniami i preskrypcjami a historyczno-społecznymi realiami, rzeczywistym kontekstem działań ludzi) zbliża w tym miejscu Gramsciego do Mannheim’a, który za ideologiczne uznawał m.in. wszelkie treści światopoglądowe rozmiągające się z obiektywnymi uwarunkowaniami życia zbiorowego i indywidualnego. Por. „I d e o l o g i a m i nazywamy te wyobrażenia wobec rzeczywistości transcendentne, które *de facto* nigdy nie osiągają realizacji zawartych w nich treści”, w: K. Mannheim, *Ideologia a utopia*, s. 161.

39 Ch. Mouffe, *Ideology and Hegemony in Gramsci*, w: *Gramsci and Marxist Theory*, red. Ch. Mouffe, Routledge & Kegan Paul, London 1979, s. 181.

40 Według Gramsciego brak konsensusu ze strony szerokiego mas jest równoznaczny z utratą legitymizacji politycznej. Grupa rządząca musi się w konsekwencji przeistoczyć w „dzierżycielkę czystej siły przymusu”, utrzymując się przy władzy wyłącznie dzięki aparatom represji. Por. A. Gramsci, op. cit., s. 426.



przywilejów, lecz pewną całościową formą życia społecznego. Tak jak Lukács rozwinął koncepcję fetyszyzmu towarowego, śledząc objawy reifikacji również poza sferą zjawisk dotyczących produkcji i wymiany towarowej (nawiązując do Webera, zwrócił uwagę na to, że rynek kapitalistyczny przekonfigurował i funkcjonalnie zawłaszczył autonomiczne niegdyś względem niego praktyki kulturowe, poddając je racjonalizacji), tak pojęcie „hegemonii” obejmowała szereg zjawisk niemieszczących się dotąd w spektrum klasycznej refleksji marksistowskiej i rozwijanej w łonie marksizmu Standardowej Teorii Ideologii. Kapitalizm jest dla Gramsciego nie tylko nazwą odnoszącą się określonego modelu funkcjonowania gospodarki państw europejskich; kapitalizm przede wszystkim „wykreował nowy typ jednostki i cywilizacji, oddziaływał poprzez różne instytucje społeczeństwa obywatelskiego, takie jak rodzina, prawo, edukacja, instytucje kulturalne, kościół czy partie polityczne”<sup>41</sup>. Zdaniem Chantal Mouffe rozważania Gramsciego sygnalizują punkt zwrotny w rozważaniach nad ideologią, gdyż uwydatniają jej rolę w kształtowaniu podmiotu w o s c i aktorów społecznych; Gramsci „przedstawia świadomość nie jako coś danego, lecz jako efekt ideologicznego systemu relacji, w które podmiot jest wrzucony. Tak więc to ideologia stwarza podmioty i sprawia, że zaczynają one działać”<sup>42</sup>.

Świadomość w tym ujęciu przestaje być pasywnym lustrem odbijającym rzeczywistość, a ideologia – mistyfikacją, zniekształcającą sens obiektywnych procesów ekonomicznych. Hegemonia jest pojęciem denotującym zarówno strategię, jak i jej końcowy efekt, którym jest uzyskanie przez daną opcję polityczną przyzwolenia na przeforsowanie – poprzez mechanizm perswazji kulturowej, z pominięciem rozwiązań siłowych – określonych przekonanych normatywno-światopoglądowych (nieinstrumentalnych wartości ostatecznych) oraz zespołu środków owe wartości realizujących. Hegemonia jest sposobem symbolicznej organizacji świata, mobilizującym gru-

<sup>41</sup> M. Barrett, *Politics of Truth. From Marx to Foucault*, s. 56.

<sup>42</sup> Ch. Mouffe, *Ideology...*, s. 186–187. Por. „Jako historycznie niezbędne, ideologie mają wartość, która jest wartością ‘psychologiczną’, ‘organizują’ masy ludzkie, kształtują teren, po którym ludzie się poruszają, zdobywają świadomość własnego położenia, walczą itd.”, w: A. Gramsci, op. cit., s. 467.



py i klasy społeczne wokół określonego programu ideologiczno-politycznego. Projekt przeprowadzenia jakiegokolwiek radykalnej zmiany społecznej, aby mieć szanse powodzenia, musi najpierw zdobyć poparcie społeczne nie w obszarze wąsko pojętej „politycznej” nadbudowy (chwilowego poparcia dla danej partii politycznej), lecz przede wszystkim na obszarze „społeczeństwa obywatelskiego”. Jednostka jest wychowywana i wdrażana do określonego światopoglądu poprzez aparaty hegemoniczne – instytucje wychowawcze typu kościoł, szkoła, media, rodzina, różnego typu związki i korporacje zawodowe itd. – funkcjonując opierając się na odpowiednich rytuałach i praktykach społecznych jako uprawomocnionych sposobach konceptualizacji i organizacji rzeczywistości. Zadaniem hegemonii jest zdobycie poparcia różnych warstw i klas społecznych dla określonej opcji politycznej. Zbiór instytucji hegemonicznych tworzy strukturę ideologiczną, która ma za zadanie rozprzestrzenie w tkance społeczeństwa obywatelskiego nową ideologię tak, aby wygrać „serce i duszę” szerokich warstw społecznych.

Wypracowanie koncepcji „władzy hegemonicznej” oznacza dla Gramsciego porzucenie Leninowskiej strategii zawierania tymczasowych sojuszy, które są zawsze podporządkowane wąsko pojętemu interesowi klasowemu: hegemonia jest „procesem budowania relacji i porozumień między różnymi grupami i klasami”<sup>43</sup>, wiążącym rozproszone siły polityczne. Przywództwo polityczne (hegemoniczne) w rozumieniu Gramsciego nie jest dominacją i wykracza poza doraźną zbieżność interesów politycznych; tym samym zostaje osłabiony charakterystyczny dla marksizmu redukcjonizm klasowy. Zdaniem badającej myśl Gramsciego Chantal Mouffe można pójść jeszcze dalej: hegemonia nie oznacza po prostu zdobycia monopolu na narzucenie własnych definicji sytuacji, lecz opisuje moment, w którym kształtuje się nowa podmiotowość polityczna, niezwiązana z żadnym „obiektywnym interesem klasowym”<sup>44</sup>. Hegemo-

43 D. Howarth, *Dyskurs*, tłum. A. Gąsior-Niemiec, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008, s. 141.

44 Jak podkreślał Gramsci: „Stąd wynika doniosłość ‘momentu kulturalnego’ również i dla działalności praktycznej (zbiorowej): aktów dziejowych może dokonać jedynie ‘człowiek zbiorowy’, co zakłada osiągnięcie pewnej jedności ‘kulturalno-społecznej’, w której wielorakie rozproszone pragnienia dążące do różnych



nia jest typem intelektualno-moralnego przywództwa, pozwalającym wykrystalizować się nowej „wyższej syntezie, ‘zbiorowej woli’, która za pośrednictwem ideologii staje się organicznym spoiwem wiążącym ‘blok historyczny’”<sup>45</sup>. W tym sensie znaczenia terminu ‘hegemonia’ w rozumieniu Gramsciego konweniuję z Sorelowskim mitem<sup>46</sup>. Skuteczna walka ekonomiczna i polityczna może zostać podjęta dopiero po ustanowieniu moralnej i intelektualnej jedności, uwspólnieniu sfery kulturowo-symbolicznej rozmaitych grup. Najdonioślejszą rolę w tym procesie pełnią intelektualiści, których Gramsci nazwał „intelektualistami organicznymi”<sup>47</sup>. Intelektualiści organiczni jako przywódcza elita mają za zadanie stworzyć podstawy społeczeństwa obywatelskiego i nowoczesnego państwa narodowego.

W pismach Gramsciego można zauważyć pierwszą poważną „mutację” paradygmatu modernistycznego. Autor *Zeszytów więziennych* pomija pejoratywne znaczenia zazwyczaj kojarzone z ideologią, jej rolę w tworzeniu zmistyfikowanych reprezentacji relacji społecznych, a także jej funkcję jako narzędzia legitymizacji panowania kla-

---

celów stapiają się w jedno ze sobą i kierują ku wspólnemu celowi na gruncie wspólnego i jednakego światopoglądu [...]”, w: A. Gramsci, *Zeszyty filozoficzne*, s. 159. Proces instaurowania hegemonii Gramsci nazywa „wojną pozycyjną”, w odróżnieniu od „wojny strategicznej”, która sprowadza się do działań czysto politycznych.

45 E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2007, s. 73.

46 Mit był dla Sorela sumą emocjonalnie nacechowanych obrazów instynktownie mobilizujących klasę robotniczą do walki klasowej. Pojęcie hegemonii różni się od Sorelowskiego mitu tym, że denotuje praktykę uwzględniania i włączania rozmaitych ugrupowań do demokratycznego procesu decyzyjnego (wiąże oczekiwania i aspiracje różnych grup społecznych w jednej opcji polityczno-swiatopoglądowej, pozbawionej manipulatorskich intencji), podczas gdy mit strajku generalnego dla Sorela miał przede wszystkim za zadanie scementować klasę robotniczą (jednoczący efekt mitycznego fantazmatu ograniczał się do proletariatu jako właściwego podmiotu historii i emancypacyjnej polityki).

47 Intelektualiści organiczni są spontanicznie rodzącą się w łonie danej grupy społecznej elitą, nadającą jej „jednolitość i świadomość własnej roli nie tylko w dziedzinie ekonomicznej, ale także politycznej i społecznej”, w: A. Gramsci, *Intelektualiści i organizowanie kultury*, w: P. Śpiewak, *Gramsci*, PIW, Warszawa 1977, s. 199. „Intelektualistów organicznych” Gramsci odróżnia od „intelektualistów tradycyjnych”, którzy są stałym elementem struktury społecznej bez względu na przewroty społeczno-polityczne (zalicza do nich m.in. kler, lekarzy, nauczycieli oraz pracowników aparatu biurokratyczno-administracyjnego).



sowego (ideologia jako „fałszywa świadomość” czy też jako przemykanie partykularnego interesu w retoryce uniwersalistycznej), skupiając się na jej zadaniu polityczno-kulturowego organizowania i kształtowania szerokich mas społecznych. Gramsci przechodzi od zagadnień związanych ze społecznie zniekształconymi przedstawieniami zbiorowymi do zagadnień dotyczących ustanawiania relacji hegemonicznej. Z jego pism przebija powątpiewanie w słuszność poglądu przyznającego wyróżnioną pozycję perspektywie poznawczej wynikającej z usytuowania klasowego; nie da się sprowadzić i wyjaśnić wielości walk do przynależności klasowej zaangażowanych w polityczną walkę podmiotów. Gramsci pozostał jednak wierny ortodoksyjnemu marksizmowi w jednej zasadniczej kwestii: przyjmował mianowicie, że z inicjatywą zdobycia hegemonii jako „panowania środkami kulturalnymi nad społeczeństwem”<sup>48</sup> może wyjść tylko jedna z dwóch grup społecznych, burżuazja albo proletariatus. Akceptował zatem założenie, że walka klasowa jest fundamentalnym i podstawowym antagonizmem społecznym wyrastającym z konfliktowej formy uspołecznienia, przy czym ognisko antagonizmu klasowego dotyczy przede wszystkim sposobu redystrybucji dóbr<sup>49</sup>. Nie kwestionuje zatem całkowicie w swojej koncepcji ideologii roli, jaką odgrywa w generowaniu określonego obrazu świata społeczno-klasowe podłoże, w jego pismach jednakowoż, jak wykazują Laclau i Mouffe, zarysowuje się swoiste napięcie czy też wahanie dotyczące tego, jak dużą rolę przyznać czynnikom ekonomicznym, a jaką kulturowo-politycznym w kształtowaniu się hegemonii, czyli ideologii pojętej jako instrument wykuwania „woli zbiorowej”.

48 Określenie Kołakowskiego, por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 3, s. 286.

49 Założenie odrzucone przez teoretyków *explicit*e nawiązujących do Gramsciego, np. przez Chantal Mouffe oraz Ernesto Laclau. Gramsci kładł nacisk na to, aby wyraźnie rozróżniać ruchy „organiczne”, czyli politykę tych ugrupowań, których działanie wyrasta w reakcji na pewne globalne procesy ekonomiczno-społeczne, oraz ruchy „koniunkturalne”, czyli takie, które „wywołują dorywczą, nieskoordynowaną krytykę polityczną, która obejmuje szczupłe grupy kierownicze”, A. Gramsci, op. cit., s. 458.



## 2. Rozum i mit a ideologia

Szkoła frankfurcka wprowadziła kilka istotnych zmian w dotychczasowo istniejącym paradygmacie, była też ostatnią szkołą myślenia, która wyjściową inspirację czerpała głównie z Marksa, czytane go jednak już przez pryzmat pism Webera, Lukácsa, Freuda i Hegla<sup>50</sup>. Przedstawiciele szkoły wyprowadzili refleksję dotyczącą ideologii na nowe tory, zwracając uwagę na ideologiczny efekt kryjący się za nowoczesnymi postaciami technokratyzmu oraz równocześnie zakwestionowali „ukryty pozytywizm” (określenie Albrechta Wellmera<sup>51</sup>) marksowskiej teorii historii.

Wspólnym wątkiem przewijającym się w dziełach najważniejszych przedstawicieli szkoły frankfurckiej jest fakt skolonizowania (wyrażenie spopularyzowane przez Habermasa) przez cywilizację technologiczno-kapitalistyczną społecznego świata życia. Było to wyjściowe przekonanie członków Instytutu, którego nigdy nie porzucili, choć w dorobku Horkheimera, Adorno czy Marcusego widać wyraźną ewolucję poglądów. W latach 30. XX wieku stworzyli słynną „teorię krytyczną”, nawiązując do Lukácsa i Webera<sup>52</sup>, czyli tezę o postępującej racjonalizacji świata zachodniego po tzw. drugim odczarowaniu świata oraz tezę Lukácsa o tym, że kapita-

<sup>50</sup> Dorobek szkoły był już wielokrotnie i wyczerpująco w literaturze przedmiotu referowany nie ma zatem potrzeby odtwarzać ich przemyśleń w całości. Przy opracowywaniu zagadnienia ‘ideologii’ w dorobku szkoły frankfurckiej korzystałem z wielu opracowań, z których najważniejsze to: T. MacCarthy, *Critical Theory of Jürgen Habermas*, S. Benhabib, *Critique, Norm and Utopia*, M. Jay, *Dialectics of Imagination*, A. Szahaj *Krytyka emancypacja dialog*, J. Always, *Critical Theory and Political Possibilities*, S. Czerniak, *Pomiędzy socjologią wiedzy a teologią negatywną* oraz R. Bubner, *Was ist kritische theorie?*, w: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, red. K-O. Apel, Suhramp Verlag, Frankfurt 1971.

<sup>51</sup> Por. A. Wellmer, *Critical Theory of Society*, Seabury Press, New York 1974, s. 67–119.

<sup>52</sup> Kwestią sporną jest, na ile dorobek szkoły frankfurckiej stanowi jednolitą propozycję filozoficzno-światopoglądową, a na ile jest określeniem opisującym pewien luźny twór instytucjonalny, który powinno się właściwie analizować, uwzględniając dokonania poszczególnych członków szkoły. Najistotniejszy wkład do teorii ideologii zdaniem autora należy przyznać Horkheimerowi, Theodorowi Adorno oraz Marcusemu i moja uwaga będzie skupiona na wątkach przejawiających się w ich pismach.



lizm stanowi pewną całościową formę życia i nie można go zmienić na drodze częściowych reform, lecz tylko odrzucając *in toto*. W okresie powojennym (od czasu publikacji *Dialektyki oświecenia* w 1944) Horkheimer i Adorno zmodyfikowali częściowo swoje poglądy, nadając teorii krytycznej ton zdecydowanie bardziej pesymistyczny, kwestionując możliwość kontynuowania projektu krytyki ideologii znanej z artykułów publikowanych w *Zeitschrift für Sozialforschung*.

Jeśli założy się, że szkołę frankfurcką łączył luźny program badawczy, krążący wokół pewnego wyjściowego założenia o charakterze filozoficzno-teoretycznym, to znalazł on swój najpełniejszy wyraz w artykułach Horkheimera Fakt skolonizowania społecznego świata życia przez maszynę administracyjno-biurokratyczną podporządkowaną imperatywowi wzrostu gospodarczego pozwala Horkheimerowi i jego współpracownikom definiować ideologię jako przede wszystkim dominację technokratycznego Rozumu oraz wartości wymiennej, które podporządkowują sfery życia jednemu modelowi racjonalności, a mianowicie racjonalności instrumentalno-manipulacyjnej, zinstytucjonalizowanej w kapitalistycznej gospodarce towarowo-wymiennej, legitymizowanej przez naukę i jej praktyczne zastosowanie: technikę i technologię. Ostrze krytyki ideologii zostaje przesunięte z ekonomii politycznej na naukę i technologię, aparat administracyjno-biurokratyczny oraz kulturę masową. Analiza społeczeństwa kapitalistycznego i reifikacji ustępuje stopniowo krytyce rozumu instrumentalnego, fetyszyzującego skuteczność technologiczną kosztem wartości ogólnoludzkich.

Teoria krytyczna nie jest monolitem, można w niej wyodrębnić kilka ząbających się, lecz niesprowadzalnych do siebie zakresowo sformułowań definiujących istotę zniekształcenia ideologicznego.

### a. Horkheimer i zadania teorii krytycznej

W artykule zatytułowanym *Teoria tradycyjna i teoria krytyczna*, uważanym za tekst założycielski szkoły frankfurckiej, Horkheimer różnił dwa typy teorii. Pierwsza z nich, nazwana przez niego teorią tradycyjną, nawiązuje do modelu nauk przyrodniczych, a jej regulatywno-normatywny ideał poznawczy ma swój pierwowzór





w *Traktacie o metodzie* Descartesa. Teoria tradycyjna jest uporządkowanym zbiorem twierdzeń i hipotez o określonej (wydzielonej) dziedzinie przedmiotowej, których prawdziwość może być zweryfikowana empirycznie. Teoria tradycyjna ostateczny probierz własnych roszczeń poznawczych znajduje w swoim praktycznym przedłużeniu, w technice i technologii zmierzającej do maksymalizacji skuteczności w manipulowaniu elementami świata zewnętrznego i kontrolowaniu ich. „Moc prawdziwościowa” danej teorii jest ostatecznie weryfikowana przez możliwie szeroki zakres aplikacji wyników badań do przemysłu. Teoria tradycyjna ściśle rozróżnia świat zjawisk empirycznych od samej nauki (teoria empiryczna nie jest częścią dziedziny przedmiotowej, którą opisuje), a gwarancji obiektywności i intersubiektywnej sprawdzalności upatruje w etosie niezaangażowanego obserwatora, powstrzymującego się od wydawania sądów o wartościach jako pozbawionych empirycznego ugruntowania. Stąd też etyka jest dla teorii tradycyjnej (w rozumieniu Horkheimera) jedynie ekspresją emocji i psychologicznych stanów odzwierciedlających nastawienie podmiotu. Sądy wartościujące nie orzekają nic o rzeczywistości zewnętrznej i żadna *quasi*-kognitywna instancja w rodzaju intuicji moralnej nie pozwala w sposób niearbitralny i absolutnie rozstrzygający uznać, że ta, a nie inna wartość autoteliczna jest względem innych nadrzędna. Wszelka dyskusja nad wartościami poza kontekstem ich czysto technicznej, instrumentalnej użyteczności, prowadzącej do osiągnięcia innych celów, jest niekonkluzywna i zasadza się na nieporozumieniu. Nie można sensownie dyskutować o postawach etycznych, tak jak nie można dyskutować i spierać się co do słuszności czy też niesłuszności czyichś upodobań, stąd dominacja subiektywizmu, słabego relatywizmu i emotywizmu we współczesnej Horkheimerowi teorii moralnej (wszystkie te trzy stanowiska odrzucają możliwość dyskusji nad obiektywną możliwością oceny działań etycznych jako takich, relatywizując je do sytuacyjnego kontekstu kulturowego bądź jednostkowo uwarunkowanej psychologicznej motywacji). Teoria tradycyjna, przekonana o własnej neutralności światopoglądowej, nie rozpatruje własnej praktyki poznawczej jako funkcjonalnie powiązanej z kapitalistyczną organizacją społeczną, ignorując społeczno-praktyczny wymiar osiągniętych przez siebie rezultatów. Obraz świata uzyskiwany



przez teorię tradycyjną jest szczątkowy i rozproszony<sup>53</sup>, gdyż każda nauka szczegółowa od fizyki po socjologię wiedzy zajmuje się wyłącznie badanym przez siebie wycinkiem rzeczywistości. Proces stopniowego opanowywania przyrody i wzrastającej możliwości kontrolowania jej zjawisk idzie w parze z nieprzejrzystością stosunków społecznych, podporządkowanych logice kapitału, uwieczniających wyzysk i niesprawiedliwość społeczną, ograniczając możliwość samorealizacji. Teoria tradycyjna nie ogranicza się jedynie do nauk nomologiczno-przyrodniczych. Szkoła frankfurcka stawia pod pręgierzem również pozytywizm i „kult faktów” czy „zdań protokolarnych” oraz fenomenologię zajmującą się poszukiwaniem ahistorycznych esencji, uobecniających się w czystym doświadczeniu. Oba nurty współczesnej filozofii przesłepiają tę okoliczność, że fakty są społecznie preformowane i jawią się jedynie po serii społecznych zapośredniczeń.

W przeciwieństwie do teorii tradycyjnej

motywy myślenia krytycznego jest próba rzeczywistego [...] zniesienia przeciwieństwa między ufundowaną w jednostce świadomością celów, spontanicznością a stosunkami leżącymi u podstaw społeczeństwa. Myślenie krytyczne mieści w sobie pojęcie człowieka, które samo sobie przeczy tak długo, jak długo identyeczność nie jest ustanowiona<sup>54</sup>.

Teoria krytyczna jest spadkobiercą pierwotnego impulsu krytycznego marksizmu, polegającego nie na „odkrywaniu niezmiennych prawd, lecz raczej na pielęgnowaniu idei zmiany społecznej”<sup>55</sup>. Sygnalizuje powrót do młodzieńczej idei marksowskiej, która za zadanie myśli krytycznej upatrywała w zniesieniu rozszczępienia społecznego bytu na podmiot noumenalny i nieracjonalną społeczną całość, w której jednostce przyszło żyć. Zadanie teorii krytycznej leży w podporządkowaniu żywiołowo kształtujących się stosunków międzyludzkich rozumnej kontroli. Teoria krytyczna ma za zadanie przywrócić j e d -

53 Por. „Tradycyjna postać teorii, której jedną stronę ujmuje logika formalna, należy do, rozczłonkowanego w podziale pracy, procesu produkcji swojej epoki”, w: M. Horkheimer, *Teoria tradycyjna a teoria krytyczna*, tłum. J. Łoziński, w: *Szkoła frankfurcka*, t. 2, cz. I, s. 154.

54 Ibidem, s. 150.

55 M. Jay, *Dialectical Imagination*, University of California Press, Berkeley 1996, s. 46.



ność teorii i praktyki, czyli ponownie postawić rzeczywistość przed trybunałem rozumu.

Według Raymonda Geussa teoria krytyczna różni się od teorii tradycyjnej trojako. Przede wszystkim jest wiedzą, która stawia sobie za cel oświecenie ludzi co do rzeczywistych motywów kierujących ich działaniami, uświadamiając im jednocześnie zakres ich własnego zniewolenia. Po drugie, jest ona, jak pisze Geuss, wiedzą refleksyjną czy też „samo-odnoszącą się”<sup>56</sup>, czyli jest świadoma własnego uwikłania w interesy społeczne i własnej roli w zmienianiu tegoż społeczeństwa (jest „częścią rozwoju społeczeństwa”<sup>57</sup>). Po trzecie, o ile teoria tradycyjna szuka legitymizacji poprzez odwołanie się do rygorów badania empirycznego (opartego na eksperymencie i obserwacji), o tyle dla teorii krytycznej jest nią świadectwo rozumu, czyli stopień podporządkowania rzeczywistości wartościom substancjalnym. „Krytyka” w rozumieniu Horkheimera nie ograniczała się do wykazywania, że rzeczywistość społeczna odbiega od ideału, jaki stanowiłby układ społeczno-polityczny ukierunkowany na zaspokojenie fundamentalnych ludzkich potrzeb i aspiracji, lecz wiązała się również z metodologicznym postulatem holistycznego badania zjawisk społecznych, z umieszczaniem ich w szerszej perspektywie znaczeniowej<sup>58</sup>.

Czym byłyby w takim razie dla Horkheimera i jego współpracowników z lat trzydziestych ideologia? W tym ujęciu ideologią jest sam proces oderwania się czy też uniezależnienia subsystemu techniki oraz materialnej praktyki podstawowej od s t r e f y c e l ó w s u b s t a n c j a l n y c h, ucieleśnianych w rozumie. Teoria krytyczna dążyła do oparcia stosunków społecznych na wywodzących się z oświecenia ideałach wolności, równości, autonomii oraz sprawiedliwości społecznej. Do realizacji tego zadania zaprzęgały nauki szczegółowe, miała jednak stanowić względem nich nadrzędną interpretacyjną

<sup>56</sup> Por. „[...] teoria krytyczna jest zawsze częścią tej dziedziny przedmiotowej, którą opisuje; teorie krytyczne są zawsze częściowo teoriami na temat siebie samych”, w: R. Geuss, *The Idea...*, s. 55.

<sup>57</sup> M. Horkheimer, *Teoria tradycyjna a teoria krytyczna*, s. 162.

<sup>58</sup> Ponownie widać wyraźny wpływ Lukácsa i jego koncepcji *Totalität*: „Tym, co w decydujący sposób odróżnia marksizm od nauki mieszczańskiej jest nie priorytet wątków ekonomicznych w wyjaśnianiu historii, lecz punkt widzenia całości (*Totalität*)”, w: G. Lukács, op. cit., s. 109.



ramę, odnosząc ich dorobek do po Lukácsowsku pojętej całości. Dzięki temu stapałyby się w twórczej syntezie różne aspekty rzeczywistości; z obiektywnie istniejących tendencji ekstrapolowano by normatywny ideał, nakierowany na zniesienie zniewalających jednostkę kontekstów instytucjonalnych.

Autor *Krytyki rozumu instrumentalnego* próbował również zdefiniować potencjalnego aktora zmiany społecznej. Mimo przejawiających się na różnych poziomach refleksji zapożyczeń i nawiązań do Lukácsa, Horkheimer odrzuca tezę, jakoby proletariat z racji swojej klasowej pozycji miał uprzywilejowany wgląd w całość społeczną. Skrajna specjalizacja i dyferencjacja pracy, postępujące rozwarstwienie ekonomiczne wśród członków klasy robotniczej, objawiające się w niemożliwości zharmonizowania interesów klasowych z osobistymi oraz łatwość, z jaką klasa robotnicza zaadaptowała się do realiów faszystowskich dyktatur europejskich w latach 30. przekonała Horkheimera, że należy porzucić nadzieję na to, że proletariat dysponuje choćby „potencjalną świadomością klasową”. Możliwość zaistnienia świadomości zbiorowego podmiotu historii, przenikającego w rozumiejącym wglądzie dynamikę przemian historycznych oraz równocześnie wiedzącego, jakimi środkami owe uniwersalne interesy (których jest reprezentantem) urzeczywistnić, została zaprzeczona. Proletariat nie jest już klasą uniwersalną. Jak pisze Horkheimer:

Ale w tym społeczeństwie nawet sytuacja proletariatu nie jest gwarancją właściwego rozpoznania. Niezależnie od tego, jak dotkliwie doświadczałby on na sobie – jako bezsensu – utrzymania się i powiększania nędzy i bezprawia, to jednak wspomagane z góry zróżnicowanie jego struktury społecznej i przełamywana tylko w wyjątkowych chwilach sprzeczność między interesem osobistym a klasowym, przeszkadza temu, by jego świadomość bezpośrednio zapewniła sobie znaczenie<sup>59</sup>.

Teoria krytyczna w tym ujęciu pokładała nadzieję w niezależnym od światopoglądowych uwikłań i zastanych politycznych opcji klasowo-ideologicznych intelektualistcie, który byłiby w stanie zainicjować zmianę społeczną, opierając się na określonej „wspólnocie interpreta-

<sup>59</sup> M. Horkheimer, *Teoria...*, s. 153.



cyjnej”<sup>60</sup>, a krytyka koncentruje się dawaniu wyrazu cierpieniu i niegodzie podmiotu na świat nieracjonalny.

## b. Dwa pojęcia rozumu. Mit a ideologia w Dialektyce oświecenia

W *Krytyce instrumentalnego rozumu* oraz w *Dialektyce oświecenia* motywami przewodnimi rozważań były, kolejno, analiza dialektycznych przekształceń ludzkiej racjonalności, oraz historyczna problematyka ewolucji oświecenia, definiowanego w kategoriach Weberowskich jako procesu postępującego odczarowania świata. Opracowanie tej problematyki miało posłużyć diagnozie bolączek cywilizacji XX wieku, w tym również genezy faszyzmu, który był dla autorów *Dialektyki oświecenia* konsekwencją, a nie aberracją liberalnego systemu burżuazyjnego<sup>61</sup>.

Zainteresowanie szkoły frankfurckiej antropologiczno-historycznym wymiarem konstytuowania się specyfiki ludzkiej rozumności jest kontynuacją genealogicznej (w sensie Nietzscheańskim) metarefleksji nad warunkami wyłaniania się ideologicznych zakłóceń. Po raz pierwszy pojawia się wątek, w którym utożsamia się zniewolenie (jeden praktyczny efekt oddziaływania ideologii) z w ł a d z ą r o z u m u jako takiego, a samą r a c j o n a l n o ś ć rozpatruje jako historyczną manifestację podległą wewnętrznemu rytmowi przemian cywilizacyjnych linii rozwojową. Horkheimer i Adorno jako autorzy *Dialektyki oświecenia* mogą uchodzić za zwiastunów paradygmatu postmodernistycznego: ideologia przestaje być znamię *quasi*-rozumu, zniewalającego społeczeństwo.

<sup>60</sup> S. Czerniak, op. cit., s. 70–71. Stanisław Czerniak moim zdaniem trafnie zauważa, że w tym miejscu Horkheimer zbliżył się do Mannheimowskiej koncepcji *freischwebende Intelligenz*. Por. „Chociaż teoria krytyczna nazywa określone sektory klasy robotniczej swoimi ‚adresatami’, jest ona w coraz mniejszym stopniu postrzegana jako empiryczna grupa społeczna; stopniowo na adresatów teorii urastają wszystkie jednostki posiadające ‚zmysł krytyczny’”, w: S. Benhabib, *Critique, Norm and Utopia*, s. 156.

<sup>61</sup> Zdaniem Jaya „dla Horkheimera i Marcusego przejście od liberalizmu do totalitaryzmu odbywa się w ramach tego samego porządku społecznego”, w: M. Jay, *Dialectical Imagination*, s. 121.



Rozum obiektywny to obiektywny ład ontycznej struktury bytu, przenikająca rzeczywistość rozumna zasada. Atrybutem tak pojętej racjonalności była obiektywność i niezależność od ludzkiej woli, gdzie człowiek mógł jedynie partycypować w kosmicznym ładzie<sup>62</sup>, a ideałem było zharmonizowanie działań jednostki z *logosem*. Rozum obiektywny był instancją nadrzędną ustanawiającą cele ostateczne. Funkcję analogiczną do roli rozumu obiektywnego spełniała dawniej religia; „[...] sankcjonowała ideę np. pokory, sprawiedliwości, miłości nie dlatego, że opierały się na konwencjonalnym uznaniu (jako po prostu wiary pewnej wspólnoty), lecz dlatego, że łączyły je z ideą logosu (Boga, prawa natury bądź transcendentalnego ducha)”<sup>63</sup>. Centralnymi problemami tak zdefiniowanego rozumu obiektywnego są: idea najwyższego dobra, zagadnienie ludzkiego przeznaczenia oraz urzeczywistnienie wzniosłych celów ludzkości. Humanistyczne ideały sprawiedliwości, równości i szczęścia miały być zgodne z rozumem; według tych naczelnych zasad konstruowano w historii utopie idealnych ustrojów politycznych.

Rozum subiektywny z kolei relatywizuje pojęcie racjonalności do tego, co służy interesom samozachowawczym indywiduum bądź wspólnoty. Tym samym redukuje ją do wymiaru czysto instrumentalnego, w którym rządzi zasada optymalizacji nakładów i minimalizacji kosztów, główne zasady działalności przedsiębiorstwa kapitalistycznego: przewidywalność, efektywność, kalkulowalność i operatywność, które składają się na tryb działania subiektywno-racjonalnego. Racjonalność typu instrumentalnego ma charakter przystosowawczy, związana jest z doбором środków do realizacji celów, które ustala subiektywna jaźń w drodze indywidualnej decyzji<sup>64</sup>. Nie ma możliwości rozstrzygnięcia tego, które wartości powinny być preferowane, gdyż wszelka debata wybiegająca poza interes samozachowawczy jednostki nie mieści się w uniwersum dyskursu rozumu subiektywnego. Jeśli

62 Por. „Stopień rozumności ludzkiego życia można było określić według jego harmonii z tą totalnością”, w: M. Horkheimer, *Spoleczna funkcja filozofii*, tłum. J. Doktor, PWN, Warszawa 1987, s. 263.

63 Ibidem, s. 248.

64 Por. „W społeczeństwie współczesnym [miejsce jednostki – A. K. ] ma być określone [...] przez indywidualną świadomość tego, gdzie leży korzyść”, M. Horkheimer, *Kres rozumu*, w: *Szkoła Frankfurcka*, t. 2, cz. II, s. 367.



rozum obiektywny cechowała autonomia – służył jako ostateczna instancja odwoławcza, wedle której identyfikowano cele wspólnoty jako rozumne bądź nierozumne – to w rozumie subiektywnym została ona definitywnie zniesiona. Adorno i Horkheimer konstatują w *Dialektyce oświecenia*: „Rozum stał się bezcelową celowością i dlatego właśnie daje się użyć do każdego celu”<sup>65</sup>. Również faszyzm uzyskuje w ten sposób legitymizację. Jakikolwiek spór z nim bez mediacji rozumu obiektywnego jest bezcelowy: rozum staje się synonimem samozachowania i quasi-ewolucyjnego dopasowania (*Anpassung*), które z puli zachowań kwalifikowanych jako racjonalne nie wyklucza również np. faszyzmu<sup>66</sup>.

Rozum subiektywny jest w pierwszym rzędzie instancją zawłaszczania i podporządkowania człowiekowi natury. Wyemancypowanie się z czysto przyrodniczych zależności zaowocowało zwrotem zniewoleniem, gdyż „podmiot, ujarzmiając naturę ludzką i pozaludzką na zewnątrz siebie, ujarzmił naturę w sobie samym”<sup>67</sup>. Cywilizacja, której rozwój jest historyczną ewolucją zasady panowania i dominacji, odzwierciedla się w świadomości jednostek jako panowanie abstrakcyjnego podmiotu, „Ja”, które staje się wewnętrznym mechanizmem samokontroli i podporządkowania się autorytetowi. Despotyczny stosunek do natury na płaszczyźnie społecznej manifestujący się w dominacji autorytarnego dyktatora manipulującego wspólnotą, wysublimował się do duchowej postaci „głosu wewnętrznego ‘Ja’”. „Ego” stało się „ucieleśnieniem wodza”, jako „zasada jaźni dążąca do zwycięstwa nad naturą w ogóle, a nad innymi ludźmi w szczególności, oraz nad własnymi popędami [...] odbierana jest jako coś związanego z funkcjami władzy, dowodzenia i organizacji”<sup>68</sup>. Racjonalny stosunek do przyrody (traktowanie jej jako obszaru możliwej manipulacji) przenosi się na racjonalizację i pragmatyzację kontaktów międzyludzkich. Człowiek stał

65 M. Horkheimer i T. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2006, s. 106.

66 Por. „Uważa się za sprawę subiektywnego wyboru, czy ktoś opowiada się za wolnością czy posłuszeństwem, demokracją czy faszyzmem, oświeceniem czy autorytetem, kulturą masową czy prawdą.”, w: M. Horkheimer, *Kres rozumu*, s. 369.

67 Ibidem, s. 329.

68 Ibidem, s. 339.



się panem samego siebie „tylko dlatego, że systematycznie opanowuje swą wewnętrzną i zewnętrzną naturę”<sup>69</sup>.

Rozum subiektywny, odrzucając wartości uniwersalne, sprzyja fałszywym, którzy sprowadzają dyskusje światopoglądowe do środków, nie do celów. Analizując fenomen faszyzmu, Horkheimer nie poprzestaje na wskazaniu wyłącznie tej przyczyny. Antycypując rozważania zawarte na kartach *Dialektyki oświecenia*, opisuje proces degeneracji człowieka i wprowadza pojęcie *m i m e s i s*. Nazywa tak jeden z podstawowych impulsów psychologicznych, który wchodzi w skład naturalnego wyposażenia popędowego człowieka, przyczyniając się do modelowania sposobów reagowania i wzorców zachowań, a denotuje

całokształt zachowań naśladowczych dziecka, a więc zarówno aktów naśladowania innych ludzi, zwierząt, jak i aktów autonaśladowczych. Mimesis to naśladowanie ruchów, aktów mowy, ale również uczuć i domniemanych przeżyć innych ludzi, w których uczestniczą analogiczne instancje organiczne i psychiczne podmiotu naśladowującego<sup>70</sup>.

Mimesis bierze udział w rozwoju ontogenetycznym dziecka, które uczy się zachowywać, naśladowując dorosłych, powtarzając (we wczesnej fazie nieświadomie) ich gesty i kształtując podług nich swoje reakcje emocjonalne i sposoby interakcji ze światem. Dziecko, dawniej również czarownik lub szaman, nie wyodrębnia się w akcie mimetycznego naśladownictwa z całości rzeczywistości. Nie posiadając skryzalizowanej tożsamości, rozpada się na szereg zachowań imitujących otaczającą go przyrodę, a w każdej z tych relacji przejawia się inne „Ja”.

Dla Horkheimera „cywilizacja zaczyna się wraz z mimetycznymi impulsami człowieka”<sup>71</sup>, a następnie ukierunkowuje wywodzące się z nich zachowania na określony cel i racjonalizuje je. Warunkiem postępu cywilizacji było zanegowanie bezpośredniości i naturalności *mimesis*, które zostało zastąpione przez mimikrę rozumianą jako upodobnienie się do otoczenia. Triumf subiektywnego rozumu jest powrotem świadomości mimetycznej w zniekształconej i zdegenerowanej formie jako identyfikacji z represyjnymi siłami, chęć naślado-

69 M. Siemek, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, s. 286.

70 S. Czerniak, op. cit., s. 108.

71 M. Horkheimer, *Krytyka...*, s. 348.





wania dyktatora. Prześladowane masy same zaczynają prześladować; reprodukcja ucisku i panowania napędza spiralę społecznej i między państwowej agresji. Stłumiona przez proces cywilizacyjny natura i pochodna tego stłumienia, czyli nienawiść do samego siebie, nie zostaje rozładowana w technokratycznym społeczeństwie. Faszyzm wykorzystuje na własny użytek spontaniczny opór, jaki racjonalizacji stawia subiektywna jaźń, ludzki resentyment wobec cywilizacji skanalizował agresję na to, co „Inne” wobec współczesnej cywilizacji (przede wszystkim na Żydów). To skłoniło Horkheimera do określenia faszyzmu jako „satanicznej syntezy rozumu i natury”; faszyzm odwołuje się do natury wykorzystując impuls mimetyczny dla własnych celów, sięga jednak równocześnie po technikę przy tworzeniu aparatu eksterminacji<sup>72</sup>.

Winnym kryzysu świata nowoczesnego i odpowiedzialnym za jego autodestrukcyjne paroksyzmy jest sam rozum. Pogląd ten dochodzi do głosu przede wszystkim na kartach *Dialektyki oświecenia*, napisanej przez Horkheimera wspólnie z Adornem. *Dialektyka oświecenia* jest, najogólniej rzecz ujmując, traktatem o ideologiczności samego rozumu, którego fetyszem staje się technologiczna wydajność i efektywność. Jak pisze Albrecht Wellmer

Horkheimer i Adorno odrywają krytykę racjonalności wymiennej od jej podstawowej wykładni w kategoriach ekonomii politycznej [...] i przekładają ją na krytykę rozumu instrumentalnego: krytyka instrumentalnego rozumu zastępuje krytykę ekonomii politycznej, a krytyka ekonomii politycznej staje się krytyką cywilizacji technicznej<sup>73</sup>.

W *Dialektyce oświecenia* oświecenie jako zasada racjonalizacji rzeczywistości<sup>74</sup>, zmierzając do całkowitego podporządkowania i uzyskania kontroli nad siłami przyrody oraz wyswobodzenia ludzi z władzy

<sup>72</sup> Ibidem, s. 355.

<sup>73</sup> A. Wellmer, *Critical Theory of Society*, s. 130.

<sup>74</sup> Oświecenie jest „rozumiane najszerzej jako postęp myśli”, w: M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, s. 15. Bardziej rozbudowaną definicję podaje Czerniak: „Pojęcie to [dialektyki oświecenia – A. K.] odnosi się do cywilizacyjnego nośnika przeobrażeń racjonalności oraz do uchwytnej w refleksji nad istotnymi cechami ewolucji cywilizacji Zachodu wektora przemian *ratio*”, w: S. Czerniak, op. cit., s. 83.



mitu, przekształciło się mocą własnej logiki w destrukcyjne narzędzie opresji i zniewolenia. Traktowanie natury jako terenu niczym nie ograniczonej ekspansji racjonalności instrumentalno-manipulacyjnej, uzurpowanie sobie prawa do eksploatacji jej zasobów, realizowane pod sztandarem wyższości myślenia instrumentalno-analitycznego, redukującego wszystkie jakości do postaci ilościowej, ma swoje antecedence w micie. Cywilizacja techniczna jest egzemplifikacją dominacji myślenia matematyczno-logicznego, podporządkowującego ludzką aktywność działaniom celowo-racjonalnym. Oświecenie miało wyzwolić człowieka z zależności od natury oraz wyrwać z władzy irracjonalnych mitów i przesądów, skierowało zatem wysiłek poznawczy na podporządkowanie przyrody ludzkim celom, nastawiło się na manipulację rzeczami, odzierając przy tym świat z tajemnicy, redukując złożoność świata do charakterystyk czysto ilościowych. Niewspółmierność jakości świata usunięto mocą jednorazowego dekretu; w oświeceniu wszystko podlega zasadzie ekwiwalencji i nieograniczonej wymiany.

Oświecenie sięga korzeniami starożytności; mity są już poniekąd wytworem ducha oświecenia, a samo oświecenie można traktować jako formę „historycznej transmisji mitu pomiędzy kolejnymi fazami rozwoju cywilizacyjnego”<sup>75</sup>. Mity teogoniczne ukazywały początek wszechrzeczy, wskazywały przyczyny, precedensy zdarzeń i ostateczne cele, nazywały potęgi dotychczas nieogarnięte, racjonalizowały świat. W epoce tragików greckich mitologie zostały spisane, były spójnymi teoriami świata, egzegezą rządzących nim praw. Dawni bogowie stali się tylko personifikacjami żywiołów, zjawiska nadprzyrodzone, demony i bóstwa okazały się antropomorfizacją ludzkich lęków, psychologicznym mechanizmem projektowania cech ludzkich na „ślepą” przyrodę. Deontologizacja mitologii jest równoznaczna z przyrostem gatunkowej samoświadomości ludzkości (przyrost poznania jest równocześnie przyrostem mocy). Aby opisać jak się ukształtowała się i skonsolidowała podmiotowość, rzucając wyzwanie pierwotnym momcom natury i bóstwom chtonicznym<sup>76</sup>, Adorno i Horkheimer przy-

75 S. Czerniak, op. cit., s. 90.

76 Bogowie solarni zamieszkujący Olimp są już tworem zdegenerowanej świadomości mitycznej, czyli oświecenia, przetworzeniem dawniejszych mitologii bóstw ziemi i wody.



wołują postać Odyseusza. W *Dialektyce oświecenia* przygody greckiego króla stają się metaforą odysei nowoczesnego ducha, wyzwania z okowów świadomości zmysłowo-mitycznej, antycypacją przyszłego zwycięstwa rozumu subiektywnego<sup>77</sup>. Chytrność Odyseusza, przecięzającego w walce o życie pradawne bóstwa zamieszkujące głębiny greckich mórz oraz niezliczone krainy i wysepki Morza Śródziemnego, gotowego do samowyrzeczeń i przez to wymykającego się premitycznym siłom bezwładu popychającym go ku dopiero co przecięzionym stadiom *quasi*-zwierzęcej wegetacji i matriarchatu (stadia kultur preneolitycznych, magiczno-animistycznych, następnie łowiecko-zbierackich), prowadzi do zaciągnięcia nowego długu. Odyseusz wykupuje się od natury poświęcając własne szczęście, odsuwając w czasie wszelką formę gratyfikacji, od fizjologicznej po erotyczną. Krystalizuje tym samym suwerenność własnego „Ja”, cementując funkcje poznawcze z wolą i przestawiając aparat popędowo-afektywny na zawłaszczanie rzeczywistości. Proces sedymentacji ego to rozciągnięta w czasie internalizacja społecznych mechanizmów represji i przemocy (również względem samego siebie), ewolucyjnie skorelowanych z coraz bardziej efektywnymi typami organizacji ekonomiczno-politycznej. Spontaniczna skłonność do instynktownej animalnej gnuśności (kraina Lotofagów) zostaje przewyciężona i ujęta w karby uwewnętrznionej dyscypliny *superego*, a następnie podporządkowana logice zwiększanej wydajności i kontroli, prymitywny egalitaryzm ludów pasterskich (Polifem) zastąpiony zostaje przez hierarchie właściwe cywilizacjom wielkich rzek, a podporządkowany imperatywowi rozkoszy matriarchat (wyspa Kirke) przez oparty na przemocy i prawie patriarchat wojowników i żeglarzy skupionych wokół scentralizowanej władzy królewskiej.

Przesłanie *Dialektyki oświecenia* oraz późniejszych pism Horkheimera (*Krytyka instrumentalnego rozumu* i *Zmierzch rozumu*)

77 Por. „Pełna zbłądeń podróż z Troi do Itaki to droga jaźni przez mity – jaźni cielenie nieskończenie słabej wobec potęgi przyrody i dopiero formującej swoją samowiedzę. Prehistoria przybiera świecką postać przebywanej przestrzeni, dawne demony zamieszkują odległe brzegi i wyspy cywilizowanego Morza Śródziemnego, przepłószone do jaskiń lub skryte w kształtach skał, skąd wychnęły niegdyś w dreszczu pierwotnej grozy”, w: M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, s. 55.



można sprowadzić schematycznie do kilku twierdzeń: a) postępująca w dziejach racjonalizacja świata jest powiązana z ewolucją ludzkości jako takiej w ogólnym wymiarze cywilizacyjno-kulturowym, to jest rozwoju środków produkcji, postępie cywilizacji technicznej oraz w rozwoju coraz efektywniejszych środków kontroli; b) współcześnie formy racjonalności obiektywnej (rozumu obiektywnego) są wypierane przez instancje rozumu subiektywnego, którego antycypacją była postać Odyseusza; c) zawłaszczanie przez rozum instrumentalny kulturowych obszarów dotychczas zarezerwowanych dla konkretnych upostaciowań rozumu obiektywnego nie jest aberracją w sensie klinicznym, to znaczy nie jest wypaczeniem pierwotnego przeznaczenia rozumu, zniekształceniem jego przesłania i stojących przed nim zadań, lecz jest pochodną mechanizmów represji (w sensie psychoanalityczno-politycznym), które zostały założone i niejako „zaprogramowane” na samym początku. Oznacza to, że m i t jest r e w e r s e m i z a r a z e m p r a w d ą o ś w i e c e n i a , jego cieniem, którego dziejowej ewolucji zawsze towarzyszą cywilizacyjne *collateral damage*: w chwili zerwania z przygniatającą zależnością od świata zewnętrznego załazek tendencji antywolnościowych i antyświeceniowych manifestuje się w systematycznym podporządkowaniu rzeczywistości mocy abstrakcji (*Dialektyka oświecenia*) bądź niwelującej transcendencję logice toż-samości (*Dialektyka negatywna*).

Jeśli można mówić o ideologii w kontekście późnego dorobku Horkheimera i Adorno, to polegałaby ona na – posiadającym swoje korzenie w micie – wpisaniu procesu deformacji w naturę s a m e g o r o z u m u : „Panowanie występuje wobec jednostki jako to, co ogólne, jako urzeczywistniony rozum”<sup>78</sup>. Ideologiczne zniekształcenie rzeczywistości manifestuje się jako negatywne dopełnienie *ratio* zachodniej cywilizacji. Racjonalność już u swych korzeni jest mityczna; obecność mitycznego „cienia rozumu” manifestuje się w najbardziej skrajnych postaciach racjonalności, czyli w nauce i technice, w ideale wewnętrznej samokontroli i autodyscypliny oraz wynikającej z nich narastającej ludzkiej autoagresji. Zadaniem filozofii staje się raczej krytyka rozumności jako takiej, gdyż w akcie samokrytyki „rozum rozpoznawać ma ograniczone perspektywy obu swych dychotomicznych postaci – su-

<sup>78</sup> M. Horkheimer i T. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, s. 38.



biektywnej i obiektywnej. Filozofia nie jest kontynuacją żadnej z tych historycznych formuł racjonalności, lecz wznoszącą się ponad nie samowiedzą ich względności<sup>79</sup>.

### c. Ideologia jako jednowymiarowość

Herbert Marcuse szedł śladem Horkheimera i Adorno, utożsamiając krytykę ideologii z całościową krytyką społeczeństwa. Istotą ideologii była dla niego j e d n o w y m i a r o w o ś ć. Rozumie przez to kondycję współczesnych społeczeństw Zachodu jako cywilizacji bezalternatywnej. Nie ma w nim miejsca na „negatywność”, myśl krytyczną; każda idea wykraczająca poza horyzont tego, co dane, jest przyswajana, asymilowana i neutralizowana. Prawdziwa filozofia nie zapoznaje elementu transcendującego zastaną rzeczywistość, gdyż jej pojęcia są uwikłane w dialektyczny względem niej stosunek. Określając pierwotnie jakości dostępne ludzkiemu umysłowi poprzez uniwersalia, filozoficzne pojęcie jest w stanie krytycznie odnosić się do rzeczywistości. Myśl jest uwikłana w nieusuwalne napięcie między tym, co „jest”, a tym, co „powinno” być. W toku filozoficznej analizy ujawnia się charakterystyczne pęknięcie pomiędzy historyczną aktualizacją treści pojęcia a jego idealnym odniesieniem, jakim jest natura „prawdziwej” wolności bądź „prawdziwa” istota człowieka. Krytyczne rozpoznanie możliwości drzemających w ontycznej strukturze bytu popycha każdą godną tego miana filozofię ku *praxis*. Każda filozofia jest więc projektowaniem rzeczywistości jeszcze nie istniejącej. Każda epistemologia jest siłą rzeczy etyką, teorią życia godziwego r e a l i z o w a l n e g o w p r a k t y c e. Sokrates i Platon byli inicjatorami dialektycznego myślenia w filozofii, gdyż prawdziwe było dla nich to, co nie było (nie jest) rzeczywistością. „W ten sposób przeczą [...] temu, co jest bezpośrednio rzeczywistością i negują jej prawdę”<sup>80</sup>. Sądy filozoficzne są dezzyderatami: pragnieniem, pożądaniem, tęsknotą za stanem idealnym. Dla filozofii jednowymiarowej empirycznie poznawana rzeczywistość pokrywa się z tym, co „naprawdę” istnieje, czyli przesłepia kluczowe dla „autentycznej filozofii” rozróżnienie między pozorem a isto-

79 S. Czerniak, op. cit., s. 102.

80 H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, PWN, Warszawa 1990, s. 170.



tą. Zjawiska są mylnie utożsamiane z rzeczywistością samą, podczas gdy rzeczywistość jest historycznie zmienna, dialektyczna. Negatywny ruch myśli dialektycznej jest ruchem odwzorowującym przemiany rzeczywistości i antycypującym rodzące się w niej tendencje sprzyjające realizacji postulatów rozumu, wykraczające poza tymczasowy horyzont znaczeń.

Współczesna filozofia to wyrafinowany intelektualnie objaw reifikacji: przykładowo, logika formalna oddziela świat myśli od świata zewnętrznego i podporządkowuje drugi pierwszemu. Ustanawiany przez nią prymat myśli względem rzeczywistości nie jest „dialektyczny”, gdyż dialektyka ważność swoich abstrakcyjnych pojęć czerpie z bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością, przez co „chwyt historyczne zmiany rzeczywistości społecznej”<sup>81</sup>. Zdolność dialektyki do abstrahowania od zastanej i przypadkowej konstelacji historycznych uwarunkowań jest dowodem jej potencjału krytycznego i zarazem znamieniem konkretności. Współczesna logika formalna z kolei jest objawem akademickiego oportunistu i kapitulacji wobec *status quo*. To samo można powiedzieć o nauce. Rezygnując z odniesienia normatywnego, skupia się na rejestracji zjawisk w obrębie danej dyscypliny, kwestię wartości kierujących badaniem pozostawiając arbitralnej decyzji podmiotu, wspólnocie badaczy czy machinie przemysłowej. Technologia i nauka czynią z przyrody przedmiot nieograniczonej manipulacji, zastępując dawne kategorie metafizyczne typu „substancja” czy „przyczyna” definicjami operacjonalizującymi<sup>82</sup>, tym samym „redukują jakości wtórne do pierwotnych, w których [to] jakości wtórne stają się mierzalnymi i kontrolowanymi własnościami fizyki”<sup>83</sup>. Skanonizowanie informacji naukowych do tautologicznych formuł wyrażonych w postaci „obiektywnych praw” służy uwiecznieniu racjonalizacji panowania przez technologię. Zrywając więź między Erosem i Logosem, pozytywizm oddzielił etykę od nauki. Nauka stała się neutralna; praktyczne wykorzystywanie jej osiągnięć nie jest

81. Ibidem, s. 180.

82. „Pierwotnie pytanie nauki nawiązujące do metafizycznego: ‘Czym jest?’ zostało zastąpione funkcjonalnym: ‘Jak’?”, w: ibidem, s. 186.

83. Ibidem, s. 175.



w żaden sposób kontrolowane, jawiąc się jako odarta z etycznych implikacji sprawność techniczna.

Panowanie nie umacnia się przez zastosowanie technologii, ale jako technologia<sup>84</sup>. Technologiczne opanowanie uniwersum przyrody narzuca dyscyplinę społecznemu światu życia, przyczyniając się do wyobcowania relacji międzyludzkich. Postęp naukowy i administracyjny zwiększył zdolność zaspokajania ludzkich potrzeb, ale potrzeby te są w przeważającej mierze wytworzone. Jednostki żyją w fałszywej świadomości, podtrzymywanej i stymulowanej przez system środków masowego przekazu. Kultura masowa kształtuje ludzkie pragnienia i potrzeby, predefiniuje określone reakcje emocjonalne, „wiążąc konsumentów z producentami, a przez nich z całością”<sup>85</sup>. Konsumencka „wolność wyboru” jest mitem: napotykanie przez ludzi wolnorynkowe kanały zaspokajania potrzeb konsumpcyjnych odpowiadają uprzednio spreparowanym psychologicznym potrzebom stymulowanym przez socjotechników; świat potrzeb jest kształtowany za pośrednictwem medialnej manipulacji i indoktrynacji.

Dawne opozycyjne grupy społeczne – proletariat i związki zawodowe – zostały obłaskawione. Supremacja technologii oraz powstanie powojennego państwa dobrobytu w warunkach rozwiniętego kapitalizmu powodują powszechną identyfikację robotników z zakładem przez ich nastawienie się na realizowanie długofalowych inwestycji. Obecna forma zniewolenia nie polega zatem tylko na wyzysku: „Władza polityczna potwierdza się poprzez panowanie nad procesem maszynowym, nad techniczną organizacją aparatu”<sup>86</sup>. Wszechwładność represji, ucieleśnionej nie tylko przez osoby rzeczywistych decydentów w życiu politycznym i ekonomicznym, ale również przez fizyczną siłę maszyny, przekraczającą znacznie możliwości człowieka, narzuca uległość i poczucie znikomości. „System” zapewnia ekonomiczną wy-

84 „Technologia jest formą społecznej kontroli i panowania”, ibidem, s. 199. Por. „Nauka o przyrodzie rozwija się w warunkach technologicznego *a priori*, które projektuje przyrodę jako potencjalną instrumentalność, jako tworzywo kontroli i organizacji [...] Technologiczne *a priori* jest *a priori* politycznym o tyle, o ile przekształcenie przyrody pociąga za sobą przekształcenie człowieka [...]”, w: ibidem, s. 194.

85 Ibidem, s. 30.

86 Ibidem, s. 20.



godę, namiastkę luksusu i autonomii, jednak konsekwencją podniesienia standardu życia jest utrata poczucia sensowności jakiegokolwiek formy społecznego buntu. Sztuka, niegdyś wyrażająca „świadomość nieszczęśliwą”, rozdarcie między rzeczywistością a światem fantazji i utopijnego ideału, jest w stanie jedynie afirmować rzeczywistość. Dawna kultura wysoka była oderwana od sfery interesu i przyziemnej zapobiegliwości, a pisarze głosili „nieprawdę” współczesnego im społeczeństwa, sublimując jego nierozwiązywalne konflikty. Sztuka wraz z demokratyzacją utraciła jednak automatycznie funkcję oświecająco-krytyczną. „Obrazy transcendencji” zostały wcielone we „wszechobecną codzienną rzeczywistość” i tym samym zostały zdegradowane do roli ekscesu, pozbawionego politycznych i etycznych konsekwencji transgresyjnego ornamentu (represywna desumbilmacja).

Droga do przyszłego wyzwolenia wiedzie przez przywrócenie jedności nauki i sztuki, uwolnienie twórczej władzy fantazji i znielowanie przymusu ciężkiej pracy dzięki automatyzacji produkcji. Człowiek wyzwolony z przymusu wyalienowanej pracy może poświęcić się kształtowaniu i realizowaniu swojego życia jako rozumnej zgodności wiedzy i praktyki<sup>87</sup>. Można zadać jednak pytanie: skoro jednowymiarowość przeniknęła wszystkie aspekty rzeczywistości i zdominowała struktury ego, jak możliwe jest wyzwolenie? Jak wyzwolić impuls rewolucyjny, skoro ludzie, spętani fałszywą świadomością, nie identyfikują właściwie swoich potrzeb? Marcuse nazywa stan wewnętrzny (nieświadomego) zakłamania „dobrowolnym niewolnictwem” (*freiwillige Knechtschaft*):

Na tym etapie pytanie nie brzmi już: jak indywidualum może zaspokoić swoje potrzeby, aby nie szkodzić innym, tylko raczej: jak może zadowolić swoje potrzeby, aby samej sobie nie zaszkodzić, aby poprzez własne pragnienia i ich zaspokajanie nie reprodukować własnej zależności od

87 Por. „Prawda jest zarówno stanem Bytu, jak i myślą, a myśl jest wyrazem i przejawem Bytu, dostęp do prawdy pozostaje tylko możliwością tak długo, dopóki nie jest on życiem w prawdzie i z prawdą. A ten sposób istnienia jest zamknięty przed niewolnikiem i przed każdym, kto musi spędzać życie na zdobywanie środków do życia. Gdyby ludzie pozostawali poza sferą konieczności, prawda i prawdziwe ludzkie istnienie byłoby w ścisłym sensie uniwersalne”, w: *ibidem*, s. 166.





wyzyskującego ją aparatu, który, zaspokajając potrzeby, uwiecznia niewolę<sup>88</sup>.

Szansą na wyzwolenie jest „*rewołucja zmysłów*”, inspirowana przez sztukę. Teoria krytyczna powinna dążyć do publicznego oświecenia ludzi co do faktu, że kapitalizm nie zaspokaja ich fundamentalnych potrzeb od materialnych po psychologiczne czy biologiczne. Aby zrealizować ten cel, należy rozwinąć nową moralność i „nową zmysłowość” (*die neue Sensibilität*), w której świat będzie kształtowany na wzór dzieła sztuki. Sztuka wyraża element irracjonalny, rozsadzający zastane formy myślenia, jej istotą jest przeobrażenie i transgresja, a żywiołem nieskrępowana estetyczna gra fantazji i intelektualnego przedstawienia, wolność pojęta jako realizowanie dotąd niezaktualizowanej możliwości. Sztuka potrafi swój przedmiot zewnętrzny sprowadzić do granic, w obrębie których, jak pisał Hegel, „sfera zewnętrzna może stać się manifestacją duchowej wolności”<sup>89</sup>. Dopóki sztuka istnieje jako zaprzeczenie rzeczywistości, dopóty rzeczywistość domaga się przeobrażenia<sup>90</sup>.

Rewolucja nie pojawi się samoczynnie wewnątrz „jednowymiarowego systemu”; musi ją zainicjować element całkowicie przeciwny, odrzucony poza społeczny nawias, nieprzyswajalny, nieasymilowalny i niedający się zneutralizować. Marcuse pokłada nadzieję na Wielką Odmowę (*grosse Weigerung*) w lumpenproletariacie, mniejszościach etnicznych (np. Indianie, Afroamerykanie), radykalnych ruchach studenckich, ruchach robotniczych „nowej strategii” oraz w robotnikach krajów rozwijających się. Ludzie znajdujący się na obrzeżu systemu kapitalistycznego są predestynowani do zakwestionowania (bądź wręcz obalenia) tyranii jednowymiarowego społeczeństwa i zainicjowania „rebelii instynktów”<sup>91</sup>. Marcuse dopuszcza

88 H. Marcuse, *Versuch über die Befreiung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1969, s. 16.

89 G. W. F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, t. 1, tłum. A. Landmann, PWN, Warszawa 1964, s. 258.

90 W odniesieniu do poezji Marcuse pisze, że „[...] wiersze i pieśni protestu oraz wyzwolenia przychodzą zawsze zbyt późno albo za wcześnie: jako wspomnienie albo marzenie. Ich czasem nie jest terażniejszość; strzegą swej prawdy w nadziei na nią, w odmowie, aby uznać to, co faktyczne (*das Tatsächliche*)”; w: H. Marcuse, *Versuch...*, s. 56.

91 H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, s. 184.



możliwość użycia przemocy w momencie przewrotu, gdyż dyskryminowana rewolucyjna mniejszość, wyrażająca w bieżącej sytuacji historycznej „prawdziwe” interesy ludzkości, ma przeciwko sobie spętaną przez fałszywą świadomość większość. Swój cel, czyli radykalne zerwanie z istniejącym porządkiem społecznym może osiągnąć jedynie posługując się przemocą, gwałtem. Marcuse swoją niewiarę w demokratyczne formy walki politycznej tłumaczy wszechwładnością mechanizmu *neutralizacji* przekazu politycznego. Teza Marcusego o „zamykaniu uniwersum dyskursu” sugeruje, że treść dowolnego przekonania politycznego jest irrelevantna względem samego faktu pojawienia się na publicznym forum. Najbardziej skrajne postulaty naprawy „będą najpewniej naprawami w kierunku określonym przez partykularne interesy, które sprawują kontrolę nad całością”<sup>92</sup>. Nieprawdy całości nie da się zastąpić stopniowymi reformami, co pociąga za sobą likwidację zasady tolerancji i wolności słowa w dawnym, „liberalnym” tego słowa znaczeniu.

#### d. Ideologia we wczesnych pismach Jürgena Habermasa

Habermas stworzył teorię społeczną, której przyświecał jeden naczelny cel, a mianowicie wykazanie, że modernistyczne ideały rozumu, emancypacji i wolności są nadal aktualne. Jego teorię można właściwie uznać za wcielenie teorii krytycznej *par excellence*, to znaczy takiej, która stawia sobie za cel wyeliminowanie pierwiastków ideologicznych z życia społecznego i uzyskanie maksymalnej przejrzystości stosunków społecznych. Opierając się na pismach Hegła, Webera, Marksa, Meada, Freuda oraz starszego pokolenia szkoły frankfurckiej, posiłkując się teorią aktów językowych oraz angażując się w serie polemik z ideowymi przeciwnikami, Habermas przedstawił w szeregu publikacji spójną i normatywnie ugruntowaną diagnozę bolączek społecznych i politycznych ery późnokapitalistycznej, wykazując również, że istnieje procedura, która pozwala przeniknąć sferę ideologii (w nomenklaturze Habermasa: systematycznie zakłóconej komunikacji, *systematisch verzerrter Kommunikation*), że istnieje narzędzie, które ma jego zdaniem niepodważalny potencjał wyzwolicielski.

<sup>92</sup> Ibidem.



Narzędziem tym był początkowo rozum posiadający szczególny i nteresa emancypacyjny, który następnie wyewoluował w uniwersalną pragmatykę komunikacyjną, rekonstruuując warunki ustanowienia wolnej od przemocy i przymusu komunikacji autonomicznych jednostek, wyłonienia racjonalnego konsensusu, w którym jedyną kartą przetargową jest siła lepszego argumentu. Rekonstrukcję uniwersalnej pragmatyki wieńczy hipotetyczny model „idealnej sytuacji komunikacyjnej”, jako momentu kształtowania woli powszechnej w sposób wykluczający odtworzenie relacji dominacji.

Żeby wyłożyć istotę zniekształcenia ideologicznego u Habermasa, kluczowe będzie zrekonstruowanie jego zainspirowanego jenajskimi wykładami Hegła przekonania o dwuaspektowości życia społecznego. Hegel rozróżnił we wczesnych pismach trzy dialektyczne wzory relacji ducha – symboliczne przedstawienie, proces pracy i opartą na wzajemności interakcję – wywodzące się z podstawowych podówczas dla Hegła kategorii: języka (symboliczne przedstawienie), narzędzia (pracy) i rodziny (interakcji); „te trzy dialektyczne wzory egzystującej świadomości razem wzięte pozwalają rozeznaczyć się w strukturze ducha”<sup>93</sup>. Język jest pierwotnym medium ducha, nie istnieje ani na zewnątrz podmiotu, ani wewnątrz niego, jest „logosem świata”<sup>94</sup>. Posługiwanie się językiem polega na posługiwaniu się symbolami, jest sposobem zapośredniczania rzeczywistości. Język pozwala ukonstytuować się podmiotowi, kształtując jego pamięć (symbol, jakie znakowe przedstawienie – czy też ślad – minionej obecności, może w każdej chwili ową przeszłość przywołać; pamięć jest siedliskiem symboli jako przedstawień rzeczywistości zmediatyzowanych w czasie). Praca z kolei jest odsuwaniem w czasie gratyfikacji popędowej, co pozwala na akumulację ludzkich doświadczeń i w rezultacie na podporządkowanie rzeczywistości celowej manipulacji; praca jest „przyporządkowaniem natury wytworzonym przez siebie przedmiotem”<sup>95</sup>. Praca konstytuuje podmiot w jego relacji względem natury. Istnieje jednakowoż trzeci wymiar dialektyki, która konstytuuje podmiot jako

93 J. Habermas, *Praca i interakcja. Uwagi o jenajskiej filozofii ducha Hegła*, tłum. M. Łukasiewicz, w: idem, *Teoria i praktyka*, PIW, Warszawa 1983, s. 201.

94 Ibidem, s. 212.

95 Ibidem, s. 213.



podmiot-dla-innych. Jest to sfera etycznej totalności, w której jednostka zyskuje własną indywidualność poprzez ogólność, czyli wspólnotę ludzi, wchodząc w oparte na wolnym od przemocy dialogu kontakty z innymi jednostkami<sup>96</sup>. Modelem tak pojętego stosunku etycznego jest dla Hegła miłość, dzięki której jednostka rozpoznaje się w innym. Do ukonstytuowania się Ja jako członka danej wspólnoty może dojść tylko na drodze stosunku etycznego, końcowego stadium walki o uznanie. Samo ustanowienie możliwości nieskrępowanej komunikacji między podmiotami ma charakter dialektyczny; możliwość swobodnego kształtowania pola intersubiektywności jest początkowo zaprzeczona, a następnie przywrócona (odnaleźć można tutaj ponownie heglowski motyw dialektyki wyobcowania i ponownej asymilacji). Możliwość etycznego i wolnego od przymusu dialogu jest dla Hegła afirmacją podmiotowej wolności samowiedzy kształtowanej intersubiektywnie. Naruszenie struktury dialogu owocuje reifikacją procesu komunikacji, czyli uprzedmiotowieniem rozmówców i uniezależnieniem aktu porozumienia od woli i wiedzy zaangażowanych w nim podmiotów. Symbole przestają w sytuacji komunikacji wypaczonej spełniać swoją funkcję nazywania i przywoływania treści doświadczenia, w procesie pracy natomiast dochodzi do podporządkowania jednostek przyczynowości natury, czyli reżimowi alienacji; wytwory ludzkiej działalności zaczynają w takiej sytuacji panować nad człowiekiem.

Owe trzy heterogoniczne momenty składają się na *modus* ludzkiego bycia-w-świecie. Opierając się na przytoczonej powyżej analizie wczesnych wykładów Hegła, Habermas rozwija własną teorię, której rdzeń<sup>97</sup> tworzy przekonanie, że istnieją dwa fundamentalne wymiary życia społecznego: *p r a c a i i n t e r a k c j a*.

<sup>96</sup> Por. „[...] Ja jako samowiedza może być pojęte tylko, jeśli jest duchem, tj. jeżeli przechodzi od subiektywności do obiektywności tego, co ogólne, świadome swej nietożsamości podmioty zjednoczone są na gruncie wzajemności. [...] Indywidualizację można pojąć tylko jako proces socjalizacji. Socjalizację z kolei należy rozumieć nie jako uspołecznienie danego indywiduum – to raczej dopiero w toku socjalizacji powstaje istota zindywidualizowana”, w: *ibidem*, s. 205.

<sup>97</sup> Wielu komentatorów Habermasa podkreślało ewolucję w jego poglądach, w których stopniowo odchodzi on od filozofii świadomości (skoncentrowanej na podmiocie) do filozofii języka i dyskursu. Nie zmienia to faktu, że rozróżnienie między pracą i interakcją pozostało dla Habermasa kluczowe, choć w latach



Przez pracę albo działanie celowo-racjonalne rozumiem albo instrumentalne działanie, bądź racjonalny wybór, bądź połączenie jednego i drugiego. Działanie instrumentalne kieruje się regułami technicznymi, opartymi na empirycznej wiedzy. Reguły te implikują każdorazowo uwarunkowane prognozy obserwowalnych wydarzeń natury fizycznej bądź społecznej; [...] Racjonalny wybór kieruje się strategiami opartymi na wiedzy analitycznej [...] Przez działanie komunikacyjne rozumiem zapośredniczone przez symbole oddziaływanie ludzi na siebie. Przebiega ono zgodnie z obowiązującymi normami, które określają wzajemne oczekiwania zachowań oraz muszą być rozumiane przez przynajmniej dwa podmioty działające [...] Ich sens obiektywizuje się w potocznej komunikacji językowej<sup>98</sup>.

Sfera intersubiektywnej komunikacji i pracy przenikają się wzajemnie, ale się do siebie nie sprowadzają. To kluczowe założenie Habermasowskiej teorii pozwala przewyciężyć ograniczenia teorii Marksa. Zdaniem autora *Teorii działania komunikacyjnego* Marks słusznie zauważył, że podmiot nie utwierdza się we własnym jestestwie mocą czystej autorefleksji, lecz dokonuje tego poprzez pracę, która jest dialektycznym ruchem uprzedmiotowienia i odprzedmiotowienia własnej istoty w zmaganiach z przyrodą. Marks jednak, próbując nadać „materialny substrat” własnej reinterpretacji *Fenomenologii ducha* Hegla, również działanie komunikacyjne oraz refleksję teoretyczną utożsamiał z twórczą syntezą poprzez pracę. W ten sposób połączył w jedno samoutwierdzanie się gatunku ludzkiego względem przyrody, doskonalenie technicznych możliwości produkcyjnych z problemami filozofii politycznej, przede wszystkim zaś z kwestią równości i sprawiedliwości społecznej, legitymizacji panowania, zagadnieniami emancypacji i politycznej hegemonii itd. Redukowanie zagadnień społeczno-politycznych do zjawisk związanych z pracą jest jednakowoż błędne w społeczeństwie rozdartym klasowo, gdyż postęp naukowo-techniczny prowadzący do wyzwolenia się od zależności na-

80. zostało zastąpione przez pojęcia z zakresu komunikacji społecznej i pragmatyki językowej.

<sup>98</sup> J. Habermas, *Nauka i technika jako „ideologia”*, tłum. M. Łukasiewicz, w: *Czy kryzys socjologii?*, red. J. Szacki, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 354–355.



turalnych znacznie wyprzedził rozwój społeczny oraz skorelowaną z nim refleksję polityczną. Społeczeństwo nadal zмага się z instytucjonalnym naciskiem przestarzałych form panowania. Teoria Marksa wymaga rewizji. Reprodukacja społeczna obejmuje nie tylko wymiar materialno-produkcyjny, w którym reguły działania określone są w trybie celowo-racjonalnym, lecz również wymiar instytucjonalno-normatywny, w którym ludzie kierują się interesem komunikacyjnym. Należy więc zastąpić dialektykę dotyczącą przemian gospodarczo-społecznych (przecenienie tego aspektu otworzyło drogę mechanicystycznym dezinterpretacjom spuścizny Marksa) dialektyką etyczności<sup>99</sup>, w której stosunek wzajemnego uznawania się przeciwstawnych podmiotów nie napotyka ideologicznych barier<sup>100</sup> tłumiących swobodną intersubiektywność. Miejsce syntezy przez pracę zajmuje refleksja: „drogę rozwoju społecznego kształcenia znaczą [...] nie wynalazki technologiczne, ale stopnie refleksji [...] A zatem celem tego ruchu [ruchu dialektycznego – A. K.] będzie z założenia organizacja społeczeństwa na wyłącznej podstawie dyskusji wolnej od panowania”<sup>101</sup>.

Habermas żywi przekonanie, że społeczne warunki życia ludzi należy poddać racjonalnej kontroli, na powrót połączyć je ze światem

<sup>99</sup> Por. „Marsk traktuje dialektykę etyczności, realizującą się na bazie społecznej pracy, jako zasadę ruchu określonego konfliktu określonych stron. Przedmiotem konfliktu jest zawsze organizacja przywłaszczania wytworów społecznej pracy; pozycja, jaką strony zajmują w procesie produkcji, definiuje je jako klasy. Dialektyka etyczności jako ruchu klasowego antagonizmu związana jest z rozwojem systemu społecznej pracy. [...] Względne zerwanie stosunku etycznego wyraża się zatem w różnicy między faktycznym stopniem instytucjonalnie wymaganego ucisku a stopniem ucisku koniecznego na danym szczeblu rozwoju sił wytwórczych. Różnica ta stanowi miarę obiektywnie zbędnego panowania. Ci, którzy panowanie to ustanawiają i bronią jego pozycji, uruchamiają przyczynowość losu, rozszerzają rzeczywistość na klasy, tłumią uzasadnione interesy, wywołują reakcję uciskanego życia, wreszcie im właśnie rewolucja wymierza sprawiedliwość”, w: J. Habermas, *Idea teorii poznania jako teorii społeczeństwa*, tłum. M. Łukasiewicz, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. Siemek, Czytelnik, Warszawa 1978, s. 188–189.

<sup>100</sup> Jedną z takich barier jest m.in. obiektywny pozór instytucji wolnej umowy o pracę, która ustanawia spaczoną (zrodzoną w warunkach społecznie reprodukowanej nierówności) płaszczyznę komunikacji między posiadaczami środków produkcji a robotnikami.

<sup>101</sup> Ibidem, s. 185–186.



domością i wolą jednostek. Droga do takiego stanu rzeczy prowadzi przez usprawnienie mechanizmów demokracji, wzmocnienie istniejących instytucji społecznych przez poddanie ich wolnej od przemocy dyskusji. Tylko po ustanowieniu (instytucjonalnych) warunków możliwości zaistnienia takiej dyskusji może dojść do publicznej debaty, w toku której ustalone zostają intersubiektywne „roszczenia do ważności” powszechnie obowiązujących wartości i celów, w skrócie: może być uprawiana prawdziwie demokratyczna polityka. Habermas upatruje szansę na wyeliminowanie ideologicznych deformacji, nawiązując do ideału oświeconej liberalnej opinii publicznej, która czynnie angażowała się w krytykę panujących instytucji polityczno-społecznych, domagając się jawności i przejrzystości działań elit rządzących<sup>102</sup>.

Zagadnieniu narodzin tej sfery oraz jej degeneracji poświęcona była pierwsza obszerna praca Habermasa *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*. Jego zdaniem w epoce rewolucji mieszczańskich XVII i XVIII wieku narodziła się pierwsza od czasów helleńskich sfera publiczna, nowy wzorzec relacji między sferą prywatną a życiem politycznym. Pierwotnie ograniczony do dworu obszar publiczny został w kołach mieszczańskich uformowany jako przestrzeń literackiej dyskusji (salon), zakotwiczony w sferze intymno-rodzinnej (przestrzeń prywatna nie podlegała feudalnej władzy politycznej; można ją traktować jako jedno z najważniejszych źródeł nowoczesnej podmiotowości) i opierający się na doświadczeniach wywiedzionych z działalności rynkowej, gdzie ideał równości i sprawiedliwości oparty na indywidualnych zasługach zastąpił relacje oparte na przemocy. Sfera mieszczańskiej opinii publicznej posiada zatem zasadniczo

prywatny charakter oraz krytyczno-kontrolne nastawienie wobec władzy. W efekcie realizującego się w obrębie tej sfery procesu autorefleksji ‘opinia publiczna’ wykształci określone autowyoobrażenie, które podniesione zostanie następnie do zasady życia publicznego. Istotnym momentem w tym procesie jest skonstruowanie w odniesieniu do życia społecznego ścisłego pojęcia prawa jako ‘ogólnej i powszechnej normy’ [...] Powszechność i ogólność utożsamiane są z racjonalnością, w której

<sup>102</sup> Oświecona krytyka (aktywna zwłaszcza we Francji oraz Anglii) domagająca się jawności życia publicznego występowała przeciwko rządóm absolutystycznym.



to, co słuszne (z racji pewnej konieczności), zbiega się z tym, co sprawiedliwe (w sensie etycznym)<sup>103</sup>.

Arbitralna *voluntas* feudalnego dworu została wraz z narodzinami sfery publicznej przekształcona w mieszczańskie *ratio*<sup>104</sup>. Normatywny ideał opinii publicznej sformułował w abstrakcyjnym języku filozofii Kant, kwestionując porządek polityczno-prawny oparty na autorytecie. Rozum jest atrybutem każdej ludzkiej istoty, stąd do oświeconej krytyki uprawnieni są nie tylko filozofowie, zasiadający w akademii reprezentanci „fakultetów niższych”, zdolni do poznania czysto rozumowego, lecz również szeroka publiczność, pojmowana jako grono osób „aspirujących do dojrzałości, którzy są zdolni i gotowi uczestniczyć w dziele oświecenia”<sup>105</sup>, do porozumienia się w kwestiach dotyczących „bytu pospólnego”<sup>106</sup>. Jedynym probierzem prawdy w znaczeniu pragmatycznym jest możliwość zaakceptowania dowolnych przekonań w sferze moralno-prawnej jako obowiązujących dla każdego (Kant zastrzegł, że taką oświeconą wspólnotę obywatelską opartą na zasadzie jawności mogą tworzyć wyłącznie obywatele wykształceni, rozporządzający własnością prywatną). Wykształcona opinia publiczna pełniła funkcję pośrednika między sferą prywatną (sfery intymno-rodzinna oraz czysto komercyjna: obrotu towarów oraz społecznie zorganizowanej pracy) wolnych i wykształconych jednostek oraz państwem, łącząc *bourgeois* i abstrakcyjnego *homme* w nową figurę zabiegającego o jawność życia publicznego *citoyen*.

Pierwotna funkcja sfery publicznej, czyli mediacja między prywatnym światem życia a państwem, objawiająca się rozkwitem pracy lokalnej, powstawaniem sieci klubów politycznych, kawiarni, towarzystw czytelniczych itd. uległa zniesieniu wraz z pogłębieniem się zjawisk charakterystycznych dla kapitalizmu i wraz z powstaniem tzw. państwa opiekuńczego. Sfera publiczna uległa „strukturalnej przemianie”: miejsce obywatelskiej opinii publicznej, jako zakorze-

<sup>103</sup> A. M. Kaniowski, *W poszukiwaniu jedności teorii i praktyki*, s. 42.

<sup>104</sup> Ibidem.

<sup>105</sup> J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, s. 2.21. Dla Kanta „sfera publiczna urzeczywistnia się nie tylko w republice uczonych, także w czynieniu publicznego użytku z rozumu przez wszystkich, którzy to potrafią”, ibidem.

<sup>106</sup> Ibidem, s. 2.24.





nionej w obszarze prywatnym sfery uzgadniania działań proponowanych przez elity rządzące z artykułowanymi w publicznej debacie potrzebami społeczeństwa, zastąpiła „ponownie upolityczniona sfera społeczna”<sup>107</sup>, w której „upaństwowione obszary społeczeństwa i uspołecznione obszary państwa” rozwijają się bez świadomościowo-wolicjonalnego zapośredniczenia. Dawna kultura literacka ustąpiła miejsca skomercjalizowanej kulturze masowej oraz nowoczesnym mediom stawiającym na spektakularyzację przekazu informacji. Przemianie uległa sfera prywatna: funkcje socjalizujące przejęły w dużej mierze instytucje państwa opiekuńczego, a dawną kulturę dyskusji jako przestrzeni dialektycznego zapośredniczenia wewnętrznego świata ego ze wspólnotą zastąpiła kultura masowa, prywatyzująca sferę doświadczeń jednostki i redukująca przeżycie estetyczne do niemediatyzowanego społecznie i niewymagającego umysłowego wysiłku czysto emocjonalnego przeżycia<sup>108</sup>.

Ceną dezintegracji pośredniczącej między systemami władzy a praktyką społecznego świata życia sferą publiczną (opinia publiczna istnieje współcześnie jako konstrukt ideologiczny, którego funkcją jest maskowanie faktu, że opinii publicznej *de facto* nie ma) jest powstania nowych form ideologicznego zniekształcenia procesu komunikacji<sup>109</sup>. Habermas porusza to zagad-

<sup>107</sup> Ibidem, s. 332.

<sup>108</sup> „[...] miejsce nastawionego na publiczne ujawnienie życia wewnętrznego coraz bardziej zajmuje urzeczowienie ukierunkowane na intymność. Sfera publiczna wsysa do pewno stopnia problemy prywatnej egzystencji, pod zwierzchnim nadzorem instancji przekazu publicznego i jeśli ich nie rozmywa, to przynajmniej upowszechnia. Z drugiej strony takie upublicznienie zwiększa świadomość prywatności, gdyż sfera wytwarzana przez media nabiera wtórnych cech sfery intymnej”, w: ibidem, s. 323–324.

<sup>109</sup> Jeśli można by pokusić się o zrekonstruowanie – wspólnego wszystkim patologicznym zaburzeniom – ideologicznego rdzenia, odkrywanego przez Habermasa w najróżniejszych obszarach życia społecznego (od wymiaru jednostkowego po złożone systemy społeczne i stosunki międzynarodowe), to składałyby się na niego dwa komplementarne zjawiska: 1) tworzenie się p o z a w o l ą i ś w i a d o m o ś c i ą j e d n o s t e k quasi-objektywnych zależności i uwarunkowań, które predefiniują zbiór możliwych politycznych działań i decyzji dla podejmujących ze sobą dialog skonfliktowanych jednostek czy grup społecznych oraz 2) fakt kolonizacji społecznego kontekstu świata życia przez podsystemy działań celowo-racjonalnych (technikę i naukę). Pierwszy model zakłó-



nienie w odniesieniu do problemu tzw. „scjentyzacji polityki”, czyli prezentowania kwestii politycznych jako realizowalnych w polu zadań rozwiązywanych „algorytmicznie” przez aparat administracyjno-techniczny (technokratyzm)<sup>110</sup>. Nawiązuje tym samym do pola problemowego poruszanego przez starsze pokolenie szkoły frankfurckiej. Horkheimer i Adorno utożsamili w *Dialektyce oświecenia* rozum z procesem racjonalnego opanowywania natury. Panowanie realizuje się poprzez represję pierwotnego impulsu mimetycznego, eskalacji agresji i tworzenie mechanizmów represyjnej autokontroli, na „zewnątrz” z kolei poprzez oddanie świata pod dyktando myślenia analityczno-instrumentalnego, ujarzmienia go przez rozum instrumentalny (w terminologii Horkheimera), dyskutujący o wartościach w sensie technicznym, nigdy zaś o celach ostatecznych<sup>111</sup>. Marcuse za znaną współczesnej ideologii uznał instrumentalnie zawężoną racjonalność, zespolenie techniki i panowania w polityczne *a priori* panowania („Nieprzerwana dynamika postępu technicznego została przesycona treścią polityczną, a Logos techniki – przekształcony w Logos stałego zniewolenia”<sup>112</sup>). Jediną szansę na uwolnienie się od spaczono modelu racjonalności Marcuse upatrywał w stworzeniu nowego wzorca relacji względem natury; wykształcenie nowego „spojrzenia” zaowocuje nową perspektywą, możliwością stworzenia nowej techni-

---

ceń ideologicznych nawiązuje do teorii Marksa (odczytywanego przez pryzmat Hegla), drugi do Webera i szkoły frankfurckiej.

<sup>110</sup> Racjonalizacja panowania objawia się w „działalności administracyjnej zorganizowanej zgodnie z zasadą podziału pracy, uregulowaną wedle kompetencji i kierowaną przez utrwalone w piśmie normy”, w: J. Habermas, *Unaukowniona polityka a opinia publiczna*, w: idem, *Teoria i praktyka*, s. 402. W modelu technokratycznym kwestia racjonalnego stanowienia woli powszechnej znika, ustępując miejsca działaniu strategicznemu oartemu na wcześniej predefiniowanych celach.

<sup>111</sup> Jak píše Habermas odnośnie do *Dialektyki oświecenia*: „Przymus racjonalnego pokonywania wdzierających się z zewnątrz sił natury narzucił człowiekowi proces kształcenia, który bez miary potęguje siły wytwórcze służące samozachowaniu, ale pozwala zmarnieć siłom pojednania, które wybiegają poza gołe samozachowanie. Panowanie nad zobiektywizowaną zewnętrzną i represjonowaną wewnętrzną naturą jest stałym znakiem oświecenia”, w: J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, s. 131.

<sup>112</sup> H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, s. 201.



ki i nowej nauki, rejestrującej zasadniczo inne fakty, pozwalającej rozwinąć możliwość nieopresyjnego kontaktu z naturą.

Habermas w przeciwieństwie do Marcusego nie wierzy w szansę wyzwolenia się od wyalienowanych struktur rozumu technologicznego poprzez zastąpienie instrumentalno-manipulacyjnego stosunku do przyrody innym, potencjalnie mniej opresyjnym. Powołując się na Gehlena, stwierdza, że stworzenie techniki o zasadniczo odmiennym kształcie niż obecna nie jest możliwe, gdyż jej rozwój jest konstytuowany przez zasadę przenoszenia funkcji organizmu ludzkiego na „płaszczyznę środków technicznych”<sup>113</sup>. Problem „scjentyzacji” czy też „technicyzacji” polityki jest jednak, podobnie jak dla Marcusego, nową postacią ideologii. Proponuje ująć go przez pryzmat uproszczonego dwuczłonowego schematu dwóch wyszczególnionych typów działania społecznego. Po jednej stronie umiejscawia instytucjonalne ramy społeczeństwa, które „składają się z norm kierujących językowo zapośredniczonym wzajemnym oddziaływaniem”<sup>114</sup>, z drugiej strony natomiast sytuuje wszelkiego typu podsystemy działania celowo-racjonalnego. Specyfiką współczesnego społeczeństwa jest usprawnienie i zinstytucjonalizowanie mechanizmów generowania innowacji technologicznych przez wyłączenie ich z ogólnych normatywnych ram interpretacyjnych. W przeciwieństwie do wspólnot tradycyjnych, w których zespoły przekonań o proveniencji mitycznej, religijnej lub metafizycznej sprawowały kontrolę nad podsystemami działań celowo-racjonalnych (utrzymywały je „w granicach oddziaływania przekazów kulturowych”<sup>115</sup>), w społeczeństwach z kręgu cywilizacji euroamerykańskiej doszło (wraz z rozkwitem kapitalistycznego systemu produkcji<sup>116</sup>) do rozbudowy i autonomizacji tych podsystemów. Kapitalizm

<sup>113</sup> J. Habermas, *Technika i nauka jako „ideologia”*, s. 349.

<sup>114</sup> Ibidem, s. 357.

<sup>115</sup> Ibidem, s. 359.

<sup>116</sup> Por. „Rozwój rynku dokonał swegoistego wyrwania (niekiedy odbywało się ono w niemal dosłowny sposób) pewnych zasobów społecznych, kulturowych spod parasola sankcjonowanych przez tradycję norm kulturowych (w tym oczywiście religijnych). [...] Można powiedzieć, że rynek jest przestrzenią, w obrębie której działanie licznych tradycyjnych mechanizmów kontroli społecznej, funkcjonowania autorytetów, legitymizacji działań etc. jest osłabione lub zawieszono”, w: A. Zybortowicz, *Przemoc i poznanie*, s. 319–320.



zapewnił im trwałość, wprowadzając i instytucjonalizując mechanizm ekonomicznego uprawomocnienia subsytemu techno-nauki (wolny rynek), którego sprawność mierzona jest możliwością osiągnięcia maksymalnej efektywności nastawionej na innowacyjność. W XX wieku, wraz z pojawieniem się interwencjonizmu państwowego oraz rosnącym stopniem wzajemnego współzależnienia się nauki i techniki, doszło do przekształcenia układu podsystemów funkcjonalnych charakterystycznych dla wczesnej fazy kapitalizmu. Rolę regulatora procesów gospodarczych przejęło państwo, którego działalność sprostada się w ramach państwa opiekuńczego do motywowanego bieżącym interesem wyborczym wyrównywania systemowej „dysfunkcjonalności wolnej wymiany”<sup>117</sup>. Z kolei nauka i technika, obecnie odpowiedzialne w największym stopniu za stymulowanie wzrostu gospodarczego<sup>118</sup>, podporządkowały sobie system społecznego świata życia czy też, jak mawia Habermas, „skolonizowały” go. W ten sposób rodzi się nowa forma ideologii, rozumiana przez Habermasa jako *f e t y s z y z a c j a* nauki i technologii oraz przesunięcie jej do centrum społecznego świata życia. „Teraz bowiem podstawą uprawomocnienia staje się główna siła wytwórcza – kierowany postęp naukowo-techniczny”<sup>119</sup>. Ideologia technokratyczna pociąga za sobą nie tyle rozkład związku etycznego, jak w przypadku gospodarki wczesnokapitalistycznej, ile raczej jest jego *s t ł u m i e n i e m*. Jak pisze Habermas:

Odpolitycznienie mas ludności uprawomocnione przez świadomość technokratyczną jest zarazem samouprzedmiotowieniem ludzi zarówno w kategoriach działania celowo-racjonalnego, jak i w kategoriach zachowań przystosowawczych [...] Ideologicznym rdzeniem tej świadomości jest eliminacja różnicy między praktyką a techniką: odbicie – ale nie pojęcie – nowego układu obezwładnionych ram instytucjonalnych i usamodzielnionych systemów działania celowo-racjonalnego. Nowa ideologia narusza zatem interes sprzężony z jednym z dwóch fundamentalnych warunków naszej egzystencji kulturowej – z językiem, a dokładniej –

<sup>117</sup> J. Habermas, *Technika i nauka jako „ideologia”*, s. 368.

<sup>118</sup> Por. J. Habermas, *Kultur und Kritik*, s. 68.

<sup>119</sup> J. Habermas, *Technika...*, s. 379.



z określonym przez formę językowej komunikacji formą społecznienia i indywidualności<sup>120</sup>.

Scjentyzacja polityki jest równoznaczna ze zubożeniem rzeczywistości o wymiar praktyczny. Amputacja sfery rozumu praktycznego kończy się podporządkowaniem sfery działań politycznych logice rozwoju technicznego (naukowiec nie jest zmuszony tłumaczyć się ze swych działań, przedstawiając własne badania w terminach wzmocnienia bądź zwiększenia efektywności poszczególnych parametrów produkcji – technologia, badania prowadzone w ramach nauk przyrodniczych – czy zwiększania ogólnej wydolności systemu – socjotechnika, psychologia, socjologia), a rolę polityka realizującego żywotne interesy grup społecznych w medium wolnej od panowania dyskusji zajmuje sprawny administrator. Równie niebezpieczna dla demokracji jest sytuacja, w której prawomocność określonych działań na płaszczyźnie politycznej ogranicza się wyłącznie do aktu kreacyjnej woli polityka (decyzjonizm). Oba powyższym typom myślenia o polityce wspólne jest eliminowanie zagadnień czysto praktycznych bądź uchylanie się od ich podejmowania. Porzucają myślenie w kategoriach rozumnego kształtowania woli zbiorowej, co ogranicza proces polityczny do wyboru określonej możliwości z puli uprzednio zdefiniowanych opcji (Habermas mówi w tym kontekście o demokracji „plebiscytowej”), wyselekcjonowanych wcześniej bez odwoływania się do publicznej debaty nad społecznie pożądanymi celami. W modelu technokratycznym o wartościach dyskutuje się wyłącznie w trybie racjonalizowania wyboru określonych działań instrumentalnych, opierając się na milcząco przyjmowanym założeniu, że „w rozważaniu problemów technicznych oraz rozważaniu problemów praktycznych istnieje kontinuum racjonalności”<sup>121</sup>, natomiast w modelu decyzyjnym polityk „realizuje decyzję stanowiącą wybór między konkurencyjnymi porządkami wartości oraz przekonaniem”, w odniesieniu do których „rozum nie może wystarczająco uprawomocnić

<sup>120</sup> Ibidem, s. 381.

<sup>121</sup> J. Habermas, *Unaukowniona polityka a opinia publiczna*, tłum. Z. Krasnodębski, w: idem, *Teoria i praktyka*, s. 404–405.



decyzji praktycznych podejmowanych w konkretnej sytuacji”<sup>122</sup>. Habermas przeciwstawia obu tym formom pragmatyczny model uprawiania polityki oparty na przemyśleniach Johna Deweya, w którym naukowiec i polityk wchodzi ze sobą w sytuację dialogu z a p o s r e d n i c z o n e g o p r z e z p o l i t y c z n ą o p i n i ę p u b l i c z n ą. Tylko w tym ujęciu, jedynym, które zachowuje intuicje specyficznego dla demokracji normatywnego ideału wyłaniania i legitymizowania określonego ładu polityczno-prawnego, jest możliwe dyskusowanie o szansie zaspokojenia społecznych potrzeb, wiążących się z uzyskiwaną wyłącznie w sytuacji wolnej od przemocy dialogu wiedzą na temat „społecznych interesów i systemów wartości”<sup>123</sup>. Jak komentuje Steven Best:

Wiedza naukowa i troska o kwestie praktyczne muszą się wzajemnie przenikać i informować w ramach procesu zaprzęgnięcia techniki do działań na rzecz polepszania warunków ludzkiej egzystencji. Kształtowanie polityki społecznej dotyczącej zagadnień planowania ekonomicznego wymaga wcześniejszej refleksji nad potrzebami i wartościami oraz dyskusji nad istotą ludzkiej emancypacji. Artykulacja tych potrzeb i wartości, oświecenie woli politycznej, wymaga hermeneutycznej autorefleksji i publicznej debaty<sup>124</sup>.

Zniekształcenia ideologiczne objawiają się w teorii Habermasa pod postacią z a k ł ó c e n i a k o m u n i k a c j i: struktury działania celowo-racjonalnego nakładają się na struktury działania komunikacyjnego. Nie rozum jako taki jest zatem naznaczony relacjami przemocy (jak głosił Horkheimer, Adorno czy Marcuse), lecz jego specyficzna odmiana, racjonalność techniczno-naukowa, która (wespół z kapitalizmem) wyparła z przestrzeni społecznej możliwość politycznie wiążącej refleksji nad zagadnieniami światopoglądowymi.

<sup>122</sup> Ibidem, s. 403. Tym samym demokracja „redukuje się do wyrażania akceptacji (lub dezakceptacji) dla grupy przywódczej”, w: A. M. Kaniowski, *W poszukiwaniu...*, s. 111.

<sup>123</sup> Ibidem, *Teoria i praktyka*, s. 409.

<sup>124</sup> S. Best, *The Politics of Historical Vision. Marx, Foucault, Habermas*, s. 151.



### 3. Ideologia w ujęciu strukturalizmu

#### a. Semiologia, strukturalizm i język.

##### Roland Barthes i analiza współczesnych mitów

W pracy tej nie ma potrzeby referować szerzej strukturalizmu, jak również wpływu strukturalizmu na semiologię. Wystarczy odnotować najważniejsze wysuwane przezeń tezy, które stanowiły punkt wyjścia dla rozwijanych w obrębie tego prądu intelektualnego koncepcji ideologii.

Semiologia i strukturalizm narodziły się w reakcji zarówno na fenomenologię, jak i na filozofię *praxis*. Oba typy refleksji, które swoim wpływem objęły większość nauk humanistycznych (etnologia, psychologia, religioznawstwo, socjologia itd.) próbowały zrekonstruować całokształt praktyk społecznych (przez praktykę należy rozumieć wszelkie działanie podejmowane ze względu na osiągnięcie pewnego celu, który jest sensem tego działania) odwołując się do świadomości czy też po prostu do podmiotu jako transcendentalnej podstawy konstytuującego się sensu. Dla filozofii świadomości byt istnieje o tyle, o ile istnieje równocześnie dla nas, to znaczy jeśli jest on uświadamiany, włączony w świat przedstawień jednostki. Świat jest noetyczno-noematycznym korelatem przeżyć świadomościowych; Husserlowski postulat „powrotu do rzeczy samych” był próbą oparcia badań filozoficzno-logicznych na przeżyciu intencjonalnym i zawieszeniu przesądów wpływających z naturalnego nastawienia podmiotu jako przedwczesnych i niepoddanych rygorom fenomenologicznego badania. Formy przedmiotowości konstytuują się zawsze jako znaczące-dla-podmiotu. Filozofia *praxis* przenosiła moment konstytuowania się form przedmiotowości z pola czystej świadomości jednostkowej w wymiar ponadjednostkowy: kategoriałna jedność form świadomości społecznej oraz form przedmiotowości była ujmowana jako rezultat współ-myślenia i współ-działania wielu podmiotów. Nadal jednak świat jawił się wyłącznie jako „przepuszczony” przez świadomość podmiotów, choć uwzględniający ponadjednostkowy (zbiorowy) charakter poznania oraz źródłowe zadłużenie refleksji poznawczej w warunkującym go odniesieniu praktycznym. Dla Kanta



i Fichtego oznaczało to prymat rozumu praktycznego nad czystym rozumem, dla Marksa czy Lukácsa pierwszeństwo formy społecznienia nad formami świadomości społecznej.

Powstanie strukturalizmu datuje się najczęściej (wyjątkowo jak na humanistykę precyzyjnie) na rok 1916, kiedy opublikowany został *Kurs językoznawstwa ogólnego* Ferdynanda de Saussure'a. Jego wpływ przez kilka dziesięcioleci ograniczał się wyłącznie do lingwistyki. W latach 60. XX wieku strukturalizm szybko jednak zdobył sobie popularność i „zainfekował” większość dyscyplin humanistycznych. Roland Barthes, Claude Lévi-Strauss, Louis Althusser, do pewnego stopnia również Jacques Lacan znajdowali się pod wpływem strukturalizmu i zainicjowali zmianę w pojmowaniu zagadnienia „ideologii”, co doprowadziło w rezultacie do narodzin nowego paradygmatu.

Strukturalizm ujmował treści kulturowe jako modelowane przez jedną podstawową strukturę, która nie jest ani formą, ani figurą, ani esencją; jej żywiołem jest topologiczne i czysto relacyjne uporządkowanie pozycji i pustych miejsc obojętnych względem wypełniających je treści<sup>125</sup>. Miano analizy strukturalnej należy zarezerwować dla takiej praktyki poznawczej, która w ujęciu Descombesa, powołującego się w tym kontekście na Michela Serresa,

wychodzi od struktury, to znaczy od relacji, określonych w sposób czysto formalny przez pewne właściwości, w jakie wyposażony jest zbiór elementów, których natura nie została nie została sprecyzowana; wychodząc od danej w ten sposób struktury, analiza wykazuje, że pewna treść kulturowa (system pokrewieństwa, mit) jest w niej „modelem”, albo, jak mówi się również, „reprezentacją” [...] dowiedziono [w ten sposób – A. K.], że owa treść jest i z o m o r f i c z n a wobec pewnej liczby innych treści. Struktura jest więc, ściśle rzecz biorąc, tym co utrwała się w izomorfizmie między dwoma zbiorami<sup>126</sup>.

<sup>125</sup> „Lévi-Strauss często przedstawia strukturę jako idealny zbiornik czy wykaz, w którym potencjalnie współlistnieje wszystko [...] Wyodrębnić strukturę jakiegś dziedziny to określić całe potencjalne współlistnienie, które poprzedza istnienie bytów, przedmiotów i dzieł jakieś dziedziny”, G. Deleuze, *Po czym rozpoznać strukturalizm*, tłum. S. Cichowicz, w: *Drogi współczesnej filozofii*, s. 301.

<sup>126</sup> V. Descombes, *To samo i inne*, tłum. B. Banasiak i K. Matuszewski, Spacja, Warszawa 1997, s. 102–103. Por. M. Składankowa, *Georges Dumézil i trójdzielny*





Przekładając to na język epistemologii, strukturalizm zmierza nie do rekonstrukcji ukrytego sensu zjawisk (gest klasyczny: ukrytą prawdę zjawisk można wydobyć, jeśli uchwycimy jego istotę, czyli jeśli poddamy zjawisko hermeneutycznie pojętej interpretacji; ideologia byłaby nowoczesną odmianą starożytniej *doxa*, pozoru czy też Baconowskiego idola), lecz od podania formalnych relacji między elementami zbioru, które odtwarzają się we wszelkich treściach kulturowych. Wzorcowy przykład takiej analizy można znaleźć u Dumézila (mity) czy Lévi-Straussa (struktury pokrewieństwa). Dumézil, analizując mity indoeuropejskie, nie wychodzi od planu treści: nie porównuje boga z mitologii rzymskiej z bogiem z mitologii indyjskiej w celu wydobycia podobieństw i różnic między nimi, lecz od analizy relacji między elementami zbioru, czyli relacji między bogami zasiedlającymi rzymski panteon. Odnajduje w ten sposób trzy podstawowe funkcje – panowania, płodności i wojny – organizujące hierarchię bogów, składające się na podstawową strukturę mitologiczną odnajdywaną w mitologiach ludów indoeuropejskich i odkrywa nie tylko odpowiedniość między różnymi systemami mitologicznymi, lecz również „odpowiedniość między panteonem każdego ludu i jego wyobrażeniem porządku społecznego (*oratores, bellatores, laboratores*)”<sup>127</sup>.

Lévi-Strauss, analizując mity, dzielił je na podstawowe jednostki konstytutywne (mitemy), nazywające najprostsze składniki narracji mitycznych (najczęściej bohaterów mitów) i zarazem określające typ łączących ich ze sobą relacji uporządkowanych binarnie, np. osoby spokrewnione – osoby niespokrewnione, przecenione więzi po-

*paradygmat mitycznej wyobraźni*, „Literatura na Świecie”, listopad 1987, nr 11 (196), s. 321–331.

<sup>127</sup> V. Descombes, *To samo...*, s. 104. Por. „[...] ‘ideologii trójdzielnej’ nie musi towarzyszyć rzeczywisty podział społeczny [...] trójpodział ów, tam gdzie się go da odnaleźć, mógł być [...] jedynie pewnym ideałem, a zarazem narzędziem analitycznym, które daje interpretację siłom zapewniającym bieg świata i życie ludziom. [...] zaproponowałem, by nazwać ją strukturą trzech funkcji. Nad kapłanami, wojownikami i wytwórcami tworzą pewną zhierarchizowaną całość istotniejsze od nich ‘funkcje’ władzy magicznej i prawnej, siły fizycznej, zwłaszcza bojowej, oraz spokojnej płodnej obfitości”, w: G. Dumézil, *Mit i epos*, tłum. J. Godzimirski, „Literatura na Świecie”, listopad 1987, nr 11 (196), s. 268–269. Sam Dumézil, co warto odnotować, wolał mówić o funkcji trójdzielnej nie jako o indoeuropejskiej „mentalności”, lecz właśnie jako o „ideologii”, por. G. Dumézil i D. Eribon, *Na tropie Indoeuropejczyków*, s. 96.



krewniostwa – niedocenione więzi pokrewiństwa itd. Mity powstają w wyniku permutacji ustalonych w toku analizy strukturalnej mitemów, tworząc ich obowiązujący w danej zbiorowości model, stąd dzięki analizie strukturalnej wszystkie mity można sprowadzić do zbioru niewielkiej ilości elementów bazowych, odmiennie w różnych kulturach ze sobą połączonych. Nieświadoma jest nie treść mitów, lecz sposób ich łączenia, formy (czy też funkcje) symboliczne. Strukturalizm bazował w tym aspekcie na rozróżnieniu de Saussure’a, który przeciwstawił *langue*, Język jako instytucję społeczną rządzoną umową zbiorową, językowi jako *parole*, czyli Mówieniu, aktualizacji systemu językowego. Strukturalizm skupił się na analizowaniu „głębokiej” synchronicznej struktury języka, pomijając zagadnienie podmiotowej aktualizacji nabytych przez jednostkę kompetencji lingwistycznych oraz zagadnienia koncentrujące się na historycznej ewolucji języka. Nacisk położony na pierwotność płaszczyzny *langue* jako medium intersubiektywnej komunikacji oddala strukturalizm od fenomenologii, dla której znaki były sygnalizowaniem („dawaniem do zrozumienia”) przeżycia podmiotu, czyli uprzywilejowana była płaszczyzna *parole*.

Roland Barthes problematyką ideologii *sensu stricte* się nie zajmował, jednak jego semiologiczne analizy mitów zebrane w *Mitologiach*, książce składającej się ze zbioru artykułów pisanych na przestrzeni kilku lat, wykazują dużą zbieżność z krytyką ideologii przedsięwziętą przez Marksa, na którego zresztą Barthes często się powołuje<sup>128</sup>. *Mi-*

<sup>128</sup> Nie będąc wnikłał głębiej w to zagadnienie, gdyż wymagałoby to osobnego opracowania, zauważyłem jednak, że choć ideologię z mitem wiele łączy, to niemniej należałoby je od siebie odróżnić. Z punktu widzenia historii idei ideologia jest dzieckiem oświecenia, mit – romantyzmu. Miano mitu politycznego *sensu stricte* rezerwuję dla narracji, która na bazie mitycznych form naocznościowo-kategorialnych (mityczna forma umysłu) kreuje wizję rodzin danej wspólnoty etnicznej lub kulturowej (etnogeneza) albo dokumentuje ważny wycinek narodowej historii o charakterze przełomowym bądź traumatycznym. Główną rolę odgrywa albo wyróżniona jednostka (bohater polityczno-kulturowy), albo podmiot zbiorowy. Zadaniem mitu politycznego jest kreowanie i podtrzymywanie wyobrażeń państwowo- bądź wspólnotowotwórczych, stanowiących symboliczne markery grupowej tożsamości. W skrócie: mit jest źródłem świadomości narodowej. We Francji taką funkcję pełni mit Joanny D’Arc, rewolucji francuskiej czy Napoleona, w Niemczech zjednoczenia Niemiec, Bismarcka czy powojennego cudu gospodarczego, w Polsce: mit *antemurale Christianitas*,



*tologie* najlepiej czytać wraz z dołączonym do późniejszego wydania tekstem *Mit dzisiaj*, w którym precyzuje własne założenia teoretyczne. Punktem wyjścia Barthesowskiego projektu deszyfrowania mitów jest zaadaptowanie poprzez Hjelmsleva kluczowego dla strukturalistów rozróżnienia na znaczące i znaczone. W lingwistyce tradycyjnej i nawiązującej do niej tradycyjnej refleksji teoriopoznawczej, stosunek oznaczania występuje między pojedynczym słowem a przedmiotem (obiektem, referentem). De Saussure umiejscowił stosunek oznacza-

---

Piłsudskiego czy Jana Pawła II. Mit polityczny jest istotnym składnikiem pamięci kulturowej wspólnoty, aktywnie kształtuje lojalność jej członków, ustala pośrednio wektory sojuszy międzypaństwowych oraz definiuje kontury narodowej wyobraźni politycznej. Ideologię od mitu politycznego pozwalają odróżnić trzy następujące okoliczności. Po pierwsze, ideologia nigdy nie była definiowana jako składnik świadomości narodowej (przynajmniej do połowy XX wieku, w paradygmacie NTI różnica między mitem a ideologią, np. u Geertza, pod tym względem się zaciera), gdyż jest sfunkcjonalizowana w pierwszym rzędzie do interesów warstwy dominującej w sensie majątkowym (klasa) i polityczno-prawnym, a nie do grupy definiowanej etnicznie czy kulturowo. Po drugie, ideologia rzadko powiela mityczną formę narracyjną. Mit polityczny imituje formy teogoniczne, podczas gdy nie słyszy się o „bohaterach” czy „wydarzeniach” ideologicznych. Ideologia jest bowiem albo zmistyfikowaną formą nauki (Marks) lub świadomości społecznej (Lukàcs, Horkheimer) albo nietematyzowalnym *common sense*, które niepostrzeżenie legitymizuje panowanie klasy (Gramsci). Po trzecie, ideologia działa na zasadzie banalizowania, upraszczania zjawisk i procesów typowych dla epoki nowoczesnej, które są w istocie złożone albo niejednoznaczne (przykładem Marksowska analiza towaru, gdzie prozaiczny stół okazuje się pełen „metafizycznych subtelności i kruczków teologicznych”), podczas gdy mit idzie w kierunku retrospektywnego uniezwyklenia, sakralizacji i hieraryzacji sfery *profanum*, czy też, inaczej mówiąc, wciąga historię w sferę *sacrum*. Z tego też powodu obie ewokują odmienne reakcje emocjonalne: ideologia dezaktywuje, wymusza zrezygnowaną uległość, narzucając obraz tego, „co rzeczywiste” i realnie osiągalne, mit natomiast energetyzuje i elektryzuje, rodzi ekstatyczny woluntaryzm (tryumf woli nad materią, dlatego zapewne w XX wieku chętnie sięgał poń faszyzm). W kwestii definicji „świadomości mitycznej” jako przejawu tzw. funkcji ekspresywnej świadomości (*Ausdrucksfunktion*) i jej roli w procesie tworzenia mitów politycznych zob. przede wszystkim E. Cassirer, *Filozofia form symbolicznych*, cz. II: *Myslenie mityczne*, tłum. A. Karalus i P. Parszutowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2020, oraz E. Cassirer, *Mit państwa*, tłum. A. Staniewska, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006. Interesujące ujęcie Barthes píše o mitach, ale w istocie analizowane przezeń operacje semantycznego zawłaszczenia i deformacji sensu mają moim zdaniem w większym stopniu charakter ideologii (w sensie STI) niż mitu politycznego (w sensie wyluszczonego powyżej).



nia między słowem a jego psychicznym obrazem (pojęciem). Relacja ekwiwalencji między „substancją” foniczną bądź graficzną (wypowiedzianym słowem albo jego graficzną reprezentacją) – w terminologii de Saussure’a z n a c z ą c y m (*signifiant*) a pojęciem – z n a c z o n y m (*signifié*) – konstryuuje znak, podstawową jednostkę semiologiczną<sup>129</sup>. Semiologia w ujęciu ponadlingwistycznym, jako ogólna teorii kultury, bada serie znaków, które składają się na tzw. wtórne systemy semiologiczne typu moda, fotografia, zachowania, style konsumpcji itd. Semiologię interesuje znak, w którym stosunek między znaczącym i znaczącym jest nieumotywowany, arbitralny, ustanowiony na mocy konwencji kulturowych (semiologia nie zajmuje się oznakami, czyli znakami naturalnymi). Znak znaczy o tyle, o ile coś komunikuje, czyli jeśli zamierza zakomunikować jakiś sens, przy czym sens nie musi rodzić się w wyniku świadomej intencji; znak może być produkowany nieświadomie i równocześnie nieść komunikat. Analiza mitów, którą przeprowadza Barthes, jest właściwie analizą języka mitu; jak sam pisze, „mit jest systemem porozumiewania się, jest komunikatem [...] jest sposobem znaczenia, jest formą”<sup>130</sup>. Krytyka ideologii zostaje zastąpiona semiologicznym przedsięwzięciem de-mitologizacji.

W definicji Barthesa mit jest w t ó r n y m s y s t e m e m s e m i o l o g i c z n y m czy też metajęzykiem bazującym na pierwotnym systemie językowym, zwanym przez Barthesa językiem-przedmiotem bądź językiem przedmiotowym, denotującym. Barthes wprowadza prosty schemat mający przybliżyć jego intuicje<sup>131</sup>.

1. Signifiant	2. Signifié	
3. Znak		II. SIGNIFIÉ
I. SIGNIFIANT		
III. ZNAK (MIT)		

<sup>129</sup> Por. „Znak jest bodźcem (czyli substancją zmysłową), którego obraz myślowy jest skojarzony w naszym umyśle z obrazem innego bodźca i którego funkcją jest wywołanie tego ostatniego gwoli porozumienia się”, w: P. Guiraud, *Semiologia*, tłum. S. Cichowicz, Wiedza Powszechna, Warszawa 1974, s. 29.

<sup>130</sup> R. Barthes, *Mitologie*, tłum. A. Dziadek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 239.

<sup>131</sup> Ibidem, s. 246.



Poziom pierwszy tabeli jest poziomem czysto językowym, w którym jedność elementu znaczącego i znaczonego składa się na dowolny sens. Mit (drugi poziom), będąc metajęzykiem, wychodzi od zastanej jedności znaczącego i znaczonego; jak pisze Barthes, „tam gdzie system językowy się kończy, zaczyna się praca mitu.”<sup>132</sup>, który zawłaszcza sens i czyni go znaczącym mitu (I SIGNIFIANT), posiadającym swoje pojęcie (II SIGNIFIÉ). Rozpatrywane razem, składają się na nowy znak (III ZNAK), znak mityczny, nadbudowany nad zwykłym systemem językowym. Jak analiza semiologiczna wygląda na podstawie takiego schematu w praktyce? Barthes podaje przykład z życia codziennego: w czytance do łaciny w liceum zetknął się na zajęciach z gramatyki z zaczerpniętym z Ezopa zdaniem *quia ego nominor leo*. Sens tego zdania („bo ja nazywam się lew”) jest jasny dla każdego, kto uczy się łaciny. Barthes podkreśla, że komunikat ten (rodzący się w wyniku scalenia graficznego zapisu *quia ego nominor leo* jako znaczącego wraz z psychicznym obrazem lwa jako znaczonego) nie jest jedynym sensem, o który w czytance chodziło. Zdanie to jest równocześnie znaczącym drugiego rzędu, zdaniem metajęzyka, które wychodząc od bezpośrednio komunikowanego sensu („jestem lwem”), desygnuje fakt bycia gramatycznym przykładem, zamieszczonym w podręczniku ze względów dydaktycznych. *Signifiant* drugiego rzędu, właściwe dla mitu wychodzi od znaku (w tym przypadku: zdania oznajmującego) i tworzy I SIGNIFIANT, zwane przez Barthesa formą: jawi się jako gramatyczne *exemplum*, mające służyć zrozumieniu funkcji związku zgody w łacinie. Inny przykład odsyła do obrazu. Pod koniec lat 50. w czasopiśmie „Paris-Match” można było znaleźć zdjęcie czarnoskórego żołnierza w mundurze francuskiej armii wpatrzonego we francuską flagę. Taki jest bezpośredni sens zdjęcia. Jednak według Barthesa z łatwością można dostrzec, że przesłanie fotografii nie wyczerpuje się w obrazie salutującego wojskowego. Nad bezpośrednio komunikowanym sensem fotografii wyłania się forma, czyli I SIGNIFIANT, która sugeruje entuzjazm i gotowość do poświęcenia się wszystkich ras i wspólnot etnicznych zamieszkujących francuskie kolonie w imię wierności trójkolorowemu sztandarowi. Pojęciem, czyli II SIGNIFIÉ oznaczane przez I SIGNIFIANT, jest francuski

<sup>132</sup> Ibidem, s. 248.



imperializm i szowinizm. Razem tworzą nowy mitologiczny znak. Barthes wyraźnie podkreśla, że salutujący żołnierz nie może być traktowany bezpośrednio jako symbol francuskiego imperium, gdyż prowadziłoby to do utożsamienia mitu ze zwykłą propagandą, którą potencjalny czytelnik mitu może łatwo wyczuć i zakwestionować; mit, podobnie jak ideologia, nie jest propagandą, zwykłą manipulacją czy kłamstwem. Operuje na poziomie nieświadomości, nie-wiedzy, skutecznie kamuflując stronniczość czy też wybiórczość odślanianego przez siebie obrazu świata. Jest zubożeniem, zniekształceniem i równocześnie zawłaszczeniem sensu, za którym kryje się intencja wysławiania bądź zaklinania rzeczywistości niż raczej nazywania jej czy działania w niej i/lub poprzez nią. Mit jest równocześnie językiem i metajęzykiem, „świadomością czysto znaczącą i świadomością czysto obrazującą”<sup>133</sup>. Forma mitu nie likwiduje sensu literalnego, co raczej „zeruje” na nim, nadbudowując nad nim własne, uboższe i politycznie nieneutralne znaczenia. Kluczowe dla zrozumienia wyводу Barthesa jest to, że sens znaku systemu pierwszego rzędu nie ulega całkowicie zatarciu, co raczej staje się depozytorium różnych znaczeń, z których mitologizująca forma koniunkturalnie dobiera te, które są jej potrzebne.

„Sens” ma historię i wylania się w określonym momencie. Składają się nań określone decyzje, idee rodzące się w konkretnych dziejowych uwarunkowaniach; sens niesie ze sobą, jak pisze Barthes, pewne „rozpoznanie rzeczywistości”<sup>134</sup>. W przypadku wspomnianego wcześniej zdjęcia jego znaczone łączy się z całą historią francuskiego imperializmu, z trudnymi relacjami między europejskim mocarstwem a jego koloniami (w czasie gdy Barthes pisał swój tekst Francja znajdowała się w stanie wojny z walczącą o niepodległość Algierią), ze splotem konkretnych wydarzeń i sytuacją ekonomiczną, społeczno-kulturową, polityczną itd., implikującym wiedzę lub przynajmniej skłaniającym do ciekawości poznawczej. Mit z kolei nie niesie ze sobą wiedzy, jest jej spłyceniem. Znaczone mitu (II SIGNIFIÉ) jest bezpośrednio uchwytne, jasne, zrozumiałe samo przez się, narzuca się jako *n a t u r a l n e*. W mitcie historia niepostrzeżenie wyparowuje; forma

<sup>133</sup> Ibidem, s. 254.

<sup>134</sup> Ibidem, s. 250.



mitu nieustannie oddala, odsuwa od nas tę możliwość rozpoznania rzeczywistości, jaką oferuje język przedmiotowy.

Uwzględniając nastawienie czytelników mitu, można zdaniem autora *Mitologii* wyodrębnić trzy typy lektury: a) lekturę twórcy mitu, który wychodzi od pojęcia mitu (np. francuski imperializm) i szuka dla niego formy (odpowiednio spreparowane zdjęcie żołnierza); b) lekturę mitologa, który odróżniając dwa poziomy sygnifikacji jest w stanie zdemaskować mit jako zniekształcenie sensu literalnego (zdjęcie wojskowe staje się potencjalnie pretekstem do usprawiedliwienia francuskiej interwencji wojskowej w koloniach, a przede wszystkim implikuje fałszywy obraz „jedności w wielości”); c) lekturę tych, którzy zostali u w i e d z e n i przez mit, dla których forma (znaczące mitu) i sens (jedność znaczącego i znaczonego lokująca się na pierwszym poziomie znaczenia) stają się nieodróżnialne; tym samym czytelnik mitu uświadamia sobie sens komunikatu nadawanego przez mit, a zarazem przeżywa go. Potencjalny adresat mitu musi zaakceptować zarówno jego jawny, jak i ukryty sens: oglądanie zdjęcia żołnierza musi przeistoczyć się niepostrzeżenie w afirmację francuskiej hegemonii w byłych terytoriach kolonialnych, musi utrwalić w umyśle konsumenta mitu wyobrażenie o (urojonej) wierności i solidarności tych krajów względem Francji. Mit zatem musi zawierać w sobie moment w y p a r c i a własnej sztuczności czy też arbitralności i jawić się jako zjawisko ze świata Natury<sup>135</sup>. Operacja mitycznego zawłaszczania języka jest substytuowaniem sygnifikacji pierwszego rzędu przez sygnifikację z drugiego poziomu: zamiast języka-przedmiotu, języka denotacji, mamy metajęzyk, konotację czy też raczej „formę znaczonych konotacji”<sup>136</sup>.

<sup>135</sup> Por. „Dochodzimy tu do samej zasady mitu: przekształca on historię w naturę”, w: *ibidem*, s. 262.

<sup>136</sup> Por. „Te znaczone [konotacyjne – A. K.] łączą się ściśle z kulturą, wiedzą, historią, to poprzez nie [...] świat przenika system. Ideologia byłaby więc formą [...] znaczonych konotacji, podczas gdy retoryka byłaby formą elementów konotujących”, w: R. Barthes, *Podstawy semiologii*, tłum. A. Turczyn, WUJ, Kraków 2009, s. 81. Każdy system semiologiczny według Hjelmsleva, do którego Barthes tutaj nawiązuje, składa się z planu wyrażania (znaczącego) i planu treści (znaczonego) połączonych relacją. Semiotyka konotatywna jest takim systemem, którego planem wyrażania jest inny system semiologiczny. Barthesowski schemat „pasożytowania” formy mitu na sensie wyłaniającym się z innego systemu semio-



Implikacje tak pojętej analizy semiologicznej dla filozofii polityki czy też teorii ideologii są doniosłe. Barthes jest zdania, że wtórne systemy semiologiczne (mity), odhistoryczniając, uniwersalizując i naturalizując (wszystkie te określenia są u niego synonimiczne) pewien sposób widzenia świata, legitymizują panowanie beneficjentów systemu, który mity wytwarza, czyli mieszczaństwa. *Mitologie* są w istocie badaniem mitów społeczeństwa mieszczańskiego, współczesnej formy ideologii burżuazji. Teza *Mitologii* jest następująca: mit ma za zadanie zatrzeć efekt własnej sztuczności (arbitralności), klasowej genezy, i uprawomocnić panowanie burżuazji przez proliferację znaków *pseudophysis*, pseudonatury. Mit powiela w ten sposób polityczną strategię mieszczaństwa, która zrównuje własną dominację z Porządkiem Natury. Jako siła polityczna burżuazja nie posiada własnej reprezentacji parlamentarnej (nie istnieje partia Mieszczan czy Kapitalistów); jak pisze Barthes, burżuazja poddała się zabiegowi de-nominacji. Charakterystyczny gest zatarcia podmiotowości politycznej zbiega się z naturalizacją panowania w sferze kultury, moralności, sztuki, w sferze przedstawień zbiorowych i kulminuje się w pojęciu zdrowego rozsądku, skazując wszelkie inne ruchy polityczne (np. ruchy rewolucyjne) na potocznie rozumianą „ideologiczność”, „sztuczność”, służącą politycznym celom nie-universalność i doktrynerskie, urągające zdrowemu rozsądkowi zaciętrzewienie, czyli na taką sytuację, w której muszą swoje postulaty przeciwstawiać nie mieszczaństwu, lecz zawłaszczonej i wykorzystywanej przez mieszczański mit Naturze i Oczywistości, Porządkowi czy też Istocie Rzeczy. Barthes podąża tutaj śladami Gramsciego. O ile dla Gramsciego panowanie jest ustanowione mocą konsensusu hegemonicznego, jednoczącego w sferze społeczeństwa obywatelskiego grupy społeczne wokół określonej opcji politycznej (lojalność szerokich mas społecznych zostaje osiągnięta poprzez uzyskanie monopolu w sferze języka i wartości, dzięki czemu można narzucić i znaturalizować klasowo wytworzone definicje sytuacji), o tyle dla Barthesa konstituuje się ono poprzez mity, czyli przez nadanie panowaniu burżuazji, jej światopoglądowi, moralności, rytuałom, pojęciom, praktykom itd. s t a t u s u n a -

---

tycznego (względem mitu podstawowego, pierwotnego) jest zatem przeformulowaniem pomysłu Hjelmsleva.





turalności. Swoisty programowy polityczny synkretyzm mieszczaństwa, który jedyny względnie stały punkt odniesienia znajduje w pojęciu narodu (apel do uczuć narodowych był orężem we wczesnym etapie walki burżuazji z kosmopolityczną arystokracją), pozwolił zrównać mieszczańskie przedstawienia rzeczywistości z właściwym wcieleniem „francuskości”. Mieszczaństwo sprawuje władzę hegemoniczną, wykorzystując sferę semiotyczną (znakową), nieustannie produkując kolejne wcielenia i modalności Ludzkiej Natury i Esencji Człowieka, w której przebraniu „przemycą” się ideał (tu: francuskiego) mieszczanina, jego interesy, nawyki, gusta i upodobania. Utożsamiając mieszczanina z Człowiekiem Wiecznym, mit znosi historyczność i przygodność jego panowania. Stąd tak ważne jest dla niego wymazanie własnego piętna z produkowanych przez siebie znaków/ /mitów: mity pozbawiają mieszczaństwa wyrazistego oblicza, swoistości jej politycznego programu, niepostrzeżenie przekształcają Historię w Naturę, Partykularne w Uniwersalne. Mit ma ostatecznie w zamierzeniu odpolitycznić rzeczywistość, „oprzeć intencję historyczną na naturze, przygodność na wieczności”<sup>137</sup>.

Dobrym przykładem ukazującym jak mit „żeruje” na znaku jest tekst *Wino i mleko*. Barthes pochyla się w nim nad winem, kojarzonym od wieków z Francją jako krajem jego producentów. Mitologia wina jest silnie powiązana z mitologią francuskości, wiążąc je z siecią wyobrażeń społecznych składających się na obraz i „definicję” Francuza; znajomość wina, jego konsumpcja i przestrzeganie związanych z nim rytuałów określają Francuza równie silnie i jednoznacznie jak trójkolorowy sztandar, Marsylianka i trzysta gatunków rodzimych serów. Wino, którego żywiołem jest ogień, suchość i kształtujące jasność spojrzenia i osądu ożywienie umysłu – Francuz zawsze się winem delectuje, nigdy się nim nie upija i nie taki jest też zasadniczy cel picia wina – nie jest jedynie artykułem konsumpcyjnym, lecz s u b s t a n c j ą m i t y c z n ą, znamieniem narodowej tożsamości jednoczącym ludzi różnych klas i regionów. Jaki sens wina przesłania jego mitologia? Wino jest jednym z głównych towarów eksportowych Francji, stanowiąc ważny procent produkcji krajowej brutto. Niewinność skądinąd sympatycznego mitu przesłania fakt, że zakładanie

<sup>137</sup> R. Barthes, *Mitologie*, s. 277.



plantacji winnych stało się jednym z narzędzi kolonizacji Algierii, zastępując bardziej potrzebne z punktu widzenia miejscowej ludności uprawy. Ewokujący pozytywnie nacechowane reakcje emocjonalne mitoznak wina przesłania możliwość zrozumienia skomplikowanych relacji między uprawą winorośli i jej rolą w gospodarce Francji oraz jej imperialistyczną, kolonizacyjną polityką w krajach Maghrebu<sup>138</sup>.

Każde użycie języka może potencjalnie przekształcić się w mit, zwłaszcza jeśli używa się go w trybach wyrażających intencje nadawcy, ekspresywnym i łączącym, jednak istnieje tylko jedno użycie języka niewrażliwe na mityczne zawłaszczanie. Chodzi o ję z y k - p r z e d - m i o t , język, poprzez który działamy w świecie, funkcjonalnie zakorzeniony w ludzkiej sferze *praxis*, „język człowieka wytwórcy”<sup>139</sup>. Barthes, będąc w trakcie pisania *Mitologii* jeszcze w ramach paradygmatu modernistycznego, sugeruje, że istnieje miejsce w strukturze społecznej, które nie pozwala na ideologiczne (mityczne) nadużycie języka, że istnieją sfery komunikacji uodpornione na semiologiczno-ideologiczną operację substytucji znaków *pseudophysis*.

## b. Althusser: między antyhumanistycznym strukturalizmem a interpelacją

Strukturalizm nie tylko zainspirował Barthesa do napisania *Mitologii*, analizy mitoznaków współczesnego mieszczaństwa francuskiego. Stanowił również inspirację dla Louisa Althussera, który próbował dochować wierności marksistowskiej doktrynie. Tekst *Kapitału* służy Althusserowi za główny teoretyczny punkt oparcia, a dedukowany na podstawie jego lektury materializm historyczny próbuje uniknąć mielizn materializmu dialektycznego, przekształconego w ZSRR w oficjalną światopoglądową legitymację państwa totalitarnego. „Marksizm strukturalny” Althussera narodził się w reakcji na

<sup>138</sup> Tradycyjnie rozumiana cecha „mityczności”, o której wcześniej wspomniałem, u Barthesa manifestuje się w tym, że analizowane przezeń mity są najczęściej mitami francuskimi. Ich funkcją jest zatem nie tylko cementowanie dominacji klasowej mieszczaństwa, ale również podtrzymywanie silnie znormatywizowanego obrazu tego, co powinno uchodzić za „kwintesencję” francuskości.

<sup>139</sup> R. Barthes, op. cit., s. 281.



marksizm „humanistyczny” i „fenomenologiczny”<sup>140</sup> (reprezentowany we Francji m.in. przez Garaudy’ego, Merleau-Ponty’ego i Sartre’a), który, opierając się na wczesnych pismach Marksa (przede wszystkim na *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych*, opublikowanych w 1932 roku), obracał się w kręgu problematyki młodoheglowskiej. Althusser w dwóch swych pierwszych dziełach, *W imię Marksa* oraz w *Czytaniu ‘Kapitału’* zakwestionował te reinterpretacje, powołując się na niesprowadzalność rozwijanej przez Marksa teorii do schematów dialektyki heglowskiej oraz określając marksizm „egzystencjalny” ideologicznym wariantem humanizmu. W późniejszej książce, *Lenin i filozofia*, odszedł od tej wykładni, nie porzucił jednak samego zagadnienia ideologii, które najbardziej wpływowo wyraz znalazło w słynnym esej *Ideologia i aparaty ideologiczne państwa*. Tym, co wyróżnia teorię Althussera od Lukácsa, Gramsciego czy szkoły frankfurckiej pierwszego pokolenia, jest aspiracja do oparcia materializmu historycznego na epistemologii (rozumianej w myśl tradycji francuskiej epistemologii historycznej Bachelarda, Koyré’ego czy Canguilhem’a, czyli badań nad konwencjonalnymi składnikami poznania, genezą i metamorfozami pojęć używanych w przyrodoznawstwie): ideologia zostaje rygorystycznie przeciwstawiona nauce. Zarazem jednak, co widać zwłaszcza w późniejszych publikacjach, Althusser zbliża się do Bourdieu i Foucaulta, zapowiadając bliskie zerwanie z paradygmatem modernistycznym, wiążąc zjawiska ideologiczne z funkcjonowaniem sieci instytucji pedagogicznych i dyscyplinujących, reprodukujących ideologię poprzez wytwarzanie i reprodukowanie określonego typu podmiotu<sup>141</sup>.

<sup>140</sup> Porzucenie problematyki „stosunków produkcji” (późny Marks „naukowy”) na rzecz „alienacji”, „reifikacji” i „emancypacji” (młody Marks „humanistyczny”) można postrzegać w kategoriach odreagowania ekscesów ery stalinowskiej, którego oficjalną legitymizację stanowił marksizm-leninizm definiowany jako „nauka”.

<sup>141</sup> Sposób ujęcia zaproponowany przez Althussera zbliża go z jednej strony do Bourdieu i „przemocy symbolicznej”, z drugiej do Foucaulta i jego genealogii skoncentrowanej na zagadnieniach „wiedzo-władzy” i „technik dyscyplinarnych”. I Bourdieu, i Foucault będą się jednak odznaczać od jakiegokolwiek afiliacji z marksizmem rozumianym na sposób epistemologiczny, jako zbiorem twierdzeń i konkretnej praktyki badawczej pretendującej do „naukowości”, a opierając się na sztywno klasowej interpretacji zjawisk.



Althusser przejął od strukturalizmu metodologiczne wytyczne, nakazujące badać w naukach społecznych podstawową dla danego systemu wiedzy, przekonań czy praktyk strukturę (bez względu na to, czy jest to struktura społeczna współczesnego społeczeństwa, przedstawienia zbiorowe, system językowy, czy system pokrewieństwa), abstrahując od sensów i znaczeń syntetyzowanych przez świadomość (w teorii strukturalistycznej podmiot miał zniknąć jako punkt odniesienia i czynnik sensotwórczy). W *Czytaniu „Kapitału”* oraz *W imię Marksa* Althusser podkreśla, że przemycanie do nauki perspektywy podmiotowej jest jej ideologicznym zawłaszczeniem: pojawianie się w dyskursie marksistowskim pojęć typu „natura/esencja człowieka”, „reifikacja” czy „alienacja” jest sygnałem, że na poziomie teoretycznym odtwarzany jest źródłowy akt przeżycia podmiotu, które nie jest w żadnym wypadku gwarantem obiektywności<sup>142</sup>. Za właściwą gwarancją „naukowości” teorii Marksa Althusser uznał odkrycie przezeń (odkrycie porównywalne do odkrycia idei matematyki przez Greków czy możliwości matematycznego modelowania zjawisk świata fizycznego przez Galileusza<sup>143</sup>) „kontynentu historii”, czyli możliwości systematycznego badania zjawisk historycznych za pomocą kilku narzędzi analitycznych dotyczących „praw zmiany formacji społecznych”. Badanie historii nie może zostać zredukowane do analizy sensów wyłaniających się z serii aktów noetycznych; oznacza to zatrzymanie się na poziomie najpłytszym, na poziomie bezpośredniego doświadczania rzeczywistości. Dla Althussera to zaprzeczenie idei nauki, która tym różni się od ideologii, że produkuje czy też konstruuje swój przedmiot: przedmiot nauki jest tożsamy z zespołem metodologicznych reguł prowadzących do jego wyłonienia się. W tym punkcie autor *Czytania kapitału* przywołuje wprowadzone przez Gastona Bachelarda pojęcie cięcia epistemologicznego, które ma oznaczać moment przejścia od problematyki ideologicznej do refleksji *stricte* naukowej, unaoczniać nieciągłość historycznego rozwoju wiedzy i sygn-

<sup>142</sup> Althusser przejął od Lévi-Straussa przekonanie, że „sens przeżyty nigdy nie jest sensem właściwym”, por. V. Descombes, *To samo i inne*, s. 141.

<sup>143</sup> Por. L. Althusser, *W imię Marksa*, tłum. M. Herrer, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2006, s. 296, oraz: idem, *Lenin and philosophy*, Monthly Review Press, London–New York 1971, s. 166.



lizować niesprowadzalność i niewspółmierność uzyskiwanych przez naukę i ideologię obrazów świata. Althusser przyjmuje, że tylko obrazowi świata uzyskiwanemu przez projektowaną przez siebie naukę można przypisać wartość poznawczą. Przedmiotem badań materializmu historycznego<sup>144</sup> mają być struktury (pojęcia „struktura” Althusser nie precyzuje, posługując się nim najczęściej intuicyjnie w różnych kontekstach). Podstawowymi strukturami czy też „instancjami” są ekonomia, polityka i ideologia (kultura)<sup>145</sup>. Problematyka natury ludzkiej i ogólnoludzkich wartości (sprawiedliwość, równość, emancypacja podmiotu), kluczowa dla marksizmu „humanistycznego”, znika w jego wizji nauki, gdyż należy jeszcze do dziedziny ideologii. Prawdziwa nauka jest materialistyczna i nie powinna odwoływać się do świadomości jednostki czy idei podmiotu w ogóle; stąd Althusser ochrzcił swój projekt mianem teoretycznego antyhumanizmu<sup>146</sup>. Althusserowski marksizm antyhumanistyczny ma dwa przedmioty poznania: pierwszym z nich jest historia, której badaniem zajmuje się m a t e r i a l i z m h i s t o r y c z n y (wzorcowy przykładem takiej analizy jest *Kapitał*, zajmujący się klasami, rozwojem sił wytwórczych

<sup>144</sup> Althusser nieustannie podkreśla, że jedynie rozwija istotę teorii materializmu historycznego, którą Marks zawarł w *Kapitale*.

<sup>145</sup> Althusser odrzuca możliwość zredukowania zjawisk mieszczących się w jednej strukturze do drugiej, jakoby względem niej podstawowej (co prowadziło do różnych form monokausalnego determinizmu czy epifenomenalizmu, w którym np. fakty kulturowe są odbiciem procesów zachodzących w bazie ekonomicznej). W określonym momencie historycznym mówić można jedynie o tzw. strukturze z dominantą, czyli o układzie, w którym jedna struktura staje się nadrzędna (centralna) względem dwóch pozostałych (m.in. z powodu niezrównoważonego rozwoju), przy czym przewaga danego elementu nad innymi jest tymczasowa. Por. „[...] dominacja jednej struktury [...] nie może oznaczać prymatu jednego ośrodka, podobnie jak stosunku elementów do struktury nie można sprowadzać do ekspresywnej jedności esencji ukrytej w tych elementach. Ta hierarchia to nic innego, jak hierarchia oddziaływania, wedle której uszeregowane są różne ‘poziomy’ czy instancje całości społecznej”, w: L. Althusser i Étienne Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, tłum. W. Dłuski, PIW, Warszawa 1975, s. 148. Mimo wszystko Althusser utrzymuje, że struktura ekonomiczna „determinuje w ostatniej instancji”, podczas gdy poziom polityczny i ideologiczny, składając się na poziom nadbudowy, pozycję dominującą uzyskują jedynie w sytuacjach wyjątkowych.

<sup>146</sup> Por. L. Althusser, *Marksizm a humanizm*, W. Dłuski, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. Siemek, s. 354.



itd., w którym jednostki są traktowane jako abstrakcyjne nośniki społecznych ról i funkcji i których społeczny status jest z góry zdeterminowany przez kapitalistyczny *modus* produkcji), natomiast drugim przedmiotem badania naukowego jest sama teoria materializmu historycznego, zwana przez Althussera *m a t e r i a l i z m e m d i a l e k t y c z n y m* (badania systemy pojęć i ich wzajemne związki, jest więc, inaczej mówiąc, teorią samej praktyki naukowej).

Za kluczowy wkład Marksa do nauki należy uznać materialistyczne przekształcenie dialektyki Hegla, zastąpienie dialektyki redukującej historię do przemian zachodzących w jednym poziomie (np. świadomościowym bądź materialnym), przez dialektykę materialistyczną. W dialektyce typu heglowskiego mamy do czynienia z jednym podstawowym poziomem analizy; zjawiska w innych sferach są traktowane jako refleks przemian zachodzących na poziomie podstawowym: w filozofii idealistycznej całość praktyk rozpyływała się w jedność ducha, w filozofii materialistycznej z kolei w pojętej mechanistycznie „bazie” – ekonomii bądź aktywistycznie – w proletariacie. Dialektyka materialistyczna w wydaniu Marksa zreinterpretowanego przez Althussera nie jest jedynie materialistycznym odwróceniem dialektyki Hegla, lecz jest czymś jakościowo różnym od dialektyki zakładającej jedność podmiotu i przedmiotu poznania czy też pojęcia z jego treścią: jest ogólną teorią produkcji wiedzy naukowej. Materializm dialektyczny jest zatem epistemologią materializmu historycznego i jej naukową formą.

Tak zreinterpretowany Marks pozwala Althusserowi osiągnąć dwa cele: po pierwsze, rygorystycznie oddzielić materializm dialektyczny od marksizmu wiązanego z doktrynalnymi wypaczeniami epoki Stalinińskiej, a po drugie porzucić dominujący we Francji marksizm humanistyczny, który stanowił swoistą fuzję historyzmu i *praxis* z metodą fenomenologiczną, w której badanie historii było badaniem sensów objawiających się świadomości jednostki. Ideologia na tym etapie nie jest w stanie uwzględnić „względnej autonomii” różnych poziomów formacji i społecznych praktyk, a narastające sprzeczności nie dają się sprowadzić do jednej podstawowej, generującej je zasady. Dlatego Althusser utrzymuje, że Marks nie tyle „odwrócił” dialektykę Hegla, ile



raczej „przekształcił ją na poziomie strukturalnym”<sup>147</sup>. Autor *W imię Marksa*, opierając się na spostrzeżeniach Lenina dotyczących warunków zwycięstwa rewolucji w Rosji (omawiającego kwestię „zacfania” Rosji względem Zachodu), wprowadza pojęciowy konstrukt, uwzględniający możliwości powstania takiej sprzeczności, której nie da się sprowadzić do jednego źródła czy też podstawowej sprzeczności prostej, mającej rzekomo wypływać z materialnej praktyki podstawowej (czyli np. sprowadzić ją do nawarstwiających się sprzeczności między stosunkami produkcyjnymi a siłami wytwórczymi, jak w ortodoksyjnym marksizmie): n a d d e t e r m i n a c j i. Naddeterminacja próbuje zdać sprawę z mnogości nakładających się na siebie sprzeczności w poszczególnych instancjach społecznych, będących na różnym etapie historycznego rozwoju.

„różnice”, decydujące o odrębnym charakterze poszczególnych instancji [...], jeśli są faktycznie „z a k o r z e n i o n e” w rzeczywistej jedności, nie mogą się już „r o z p ł y n ą ć”, na zasadzie czystego pozoru, w wyższej jedności czegoś, co ma charakter sprzeczności prostej. Jedność [momentu rewolucyjnego – A. K.] konstituuje się dzięki owemu „zbiegnięciu się” [instancji – A. K.] w momencie rewolucyjnego przełomu [...] dzięki właściwemu każdej z nich sposobowi działania. Wytwarzając te jedność, odtwarzają zarazem i urzeczywistniają sprzeczność, która je napędza, [która] w swej najgłębszej istocie pozostaje pod wpływem [owych instancji – A. K.], zarazem determinująca i zdeterminowana, określana przez to, co się dzieje na wielu różnych poziomach, przez cały szereg instancji społecznych, które sama ożywia. Można by określić ją jako z istoty swej naddeterminowaną<sup>148</sup>.

Althusser, wprowadzając pojęcie naddeterminacji, teoretycznie uzasadnia nieadekwatność tradycyjnego redukcjonistycznego modelu ideologii, który wiązał ją w sposób mechaniczny z określonym sposobem produkcji jako jego „przejawem”. Jak pisze Tim Dant, „ideologia czy też poziomy nadstruktur w Althusserowskiej interpretacji dialektyki pełnią konstytutywną rolę w procesie, który jest nazna-

<sup>147</sup> L. Althusser, *W imię Marksa*, s. 117.

<sup>148</sup> Ibidem, s. 124–125.



czony nierównomiernym podziałem władzy, dominacją<sup>149</sup>. Wprowadzenie pojęcia przyczynowości strukturalnej łączy się u Althussera z odrzuceniem nie tylko humanizmu (któremu poświęcił kilka krytycznych esejów zawartych w tomie *W imię Marksa*), ale również historyzmu (w rozumieniu Gramsciego, Lukácsa, Korsch, Colletiego, Della Volpe czy Badaloniego<sup>150</sup>). Historyzm w marksizmie jest przemyceniem obcej duchowi *Kapitału* dialektyki czasowości. Czas historyczny (przez Hegla definiowany jako *der daseiende Begriff*, pojęcie w istnieniu empirycznym) jest tylko odbiciem w ciągłości czasu wewnętrznej istoty całości historycznej, ucieleśnieniem pewien moment rozwoju pojęcia (idei)<sup>151</sup>. Konsekwencją przemycenia urojonej ciągłości na wszystkie struktury rzeczywistości społecznej jest polityzacja, descjentyzacja i ideologizacja marksizmu, zamieniająca go wyłącznie w narzędzie politycznej mobilizacji proletariatu. Althusser polemizuje z takim ujęciem fenomenu ideologii, które utożsamia istotę zniekształcenia ideologicznego z ahistoryzmem klasycznej ekonomii politycznej. W utrwalonej w istniejącej literaturze na temat STI ideologia była pojmowana jako esencjalizowanie i uniwersalizowanie partykularnego społeczno-politycznego kontekstu. Konsekwentny materializm odrzucałby nie tylko klasyczną ekonomię polityczną, lecz również jej metafizyczną metodę, zastępując ją uwzględniającą historyczny wymiar ludzkiej *praxis* dialektyką. Różnica między ekonomistami szkoły klasycznej a Marksem sprowadzałaby się ostatecznie do uhistorycznienia badań prowadzonych w pojęciowych ramach wypracowanych w dziełach Smitha czy Ricardo. Althusser kwestionuje tę interpretację. Sugeruje ona, że odniesienie przedmiotowe było w przypadku Marksa i klasycznej ekonomii politycznej takie samo: jedyna różnica to nieuwzględnienie dialektycznej natury rzeczywis-

<sup>149</sup> T. Dant, *Knowledge, Ideology and Discourse*, Routledge, London 1991, s. 79.

<sup>150</sup> Por. G. D. Volpe, *Logika* oraz N. Badaloni, *Marksizm jako historyzm*, w: *Współczesna filozofia włoska*, red. A. Nowicki, PWN, Warszawa 1977, s. 441–462.

<sup>151</sup> Por. „Całość heglowską cechuje taki typ jedności, że każdy element całości, czy to jakaś konieczność materialna lub ekonomiczna, czy to jakaś instytucja polityczna, forma religijna, artystyczna czy filozoficzna, jest zawsze uobecnianiem się pojęcia samemu sobie w określonym momencie historycznym – czas historyczny jedynie odbija istotę całości społecznej, której jest egzystencją”, w: L. Althusser i E. Balibar, *Czytanie...*, s. 144.





tości historycznej. Althusser jako błąd historyzmu upatrywał w zainicjowanym przez Lukácsa i Gramsciego zaliczeniu nauki do poziomu nadbudowy (co w efekcie daje podstawę do przeciwstawienia nauka „burżuazyjna” - nauka „proletariacka”).

Czym jednak jest sama „ideologia”? W książce *W imię Marksa* próbuje ją definiować kilkakrotnie; ostatecznie określa ją jako p r z e - ż y w a n y przez ludzi stosunek do ich własnych warunków egzystencji. Ideologia jest wpisywaniem stosunku rzeczywistego w urojony, raczej „w y r a ż a j ą c y m pewną w o l ę (zachowawczą, konformistyczną, reformistyczną czy rewolucyjną) lub nadzieję czy nostalgię niż opisującym pewną rzeczywistość”<sup>152</sup>. Odrzucone zostają definicje, które zrównują je z narzuconym przez klasę dominującą zespołem przekonań, cyniczną manipulacją, propagandą czy fałszywą świadomością. Ideologia, operująca na poziomie nieświadomości, jest kulturowo skonstruowanym przedstawieniem zbiorowym, kodującym specyficzny dla danej formacji społecznej sposób przeżywania rzeczywistości<sup>153</sup>. Za przykład może posłużyć liberalno-humanistyczna ideologia mieszczańska. Idee równości, wolności i rozumu (racjonalności) są nie tyle fałszywe, ile urojone, uzyskały status uniwersalnego światopoglądu. W kapitalizmie przeżywany przez burżuazję stosunek do własnych warunków życiowych (odzwierciedlający jej materialne interesy jako klasy panującej) stał się powszechnie przyjętym sposobem przeżywania rzeczywistości również dla klasy wyzyskiwanej. Dla robotników burżuazyjna wolność oznacza sprzedaż własnej siły roboczej, a hołdowanie ideałowi równości sprowadza się do milczącego przyzwolenia na wyzysk i nierówność społeczną. W świadomości proletariatu jednakowoż ulega zatarciu klasowe pochodzenie kluczowych dla ideologii burżuazyjnej pojęć wolności i równości, których funkcja – polegająca na legitymizowaniu panowania burżuazji – pozostaje dla nich niewidoczna i nieuchwytna. Zdominowani nie postrzegają

<sup>152</sup> L. Althusser, *Marksizm...*, s. 359.

<sup>153</sup> Można zaryzykować stwierdzenie, że ideologia to zbiór pojęć, postaw i nawyków myślowych, poprzez które i w których myślimy, jako taka jest zatem zawsze *implicite* obecna jako symboliczne tło wszelkiego pojmowania rzeczywistości i nigdy nie będzie mogła być wydobyta na jaw mocą samej tylko krytycznej autorefleksji. Por. P. Ricouer, *Lectures on Ideology and Utopia*, Columbia University Press, Columbia 1986, s. 120.



własnej sytuacji jako podporządkowania czy zniewolenia, lecz akceptują wolny rynek jako pole, gdzie może manifestować się ich własna wolność. Jasne się staje, że tematyka dominującego we Francji w okresie powojennym „marksizmu humanistycznego” musi być dla autora *Czytania „Kapitału”* siłą rzeczy ideologiczna (w znaczeniu: przednaukowa); nie wychodzi od autonomicznych wytworów praktyki naukowej, lecz jedynie odzwierciedla i porządkuje wyobrażone nastawienie podmiotów (akceptujące bądź kontestujące, afektywna modalność postawy towarzyszącej tego typu enuncjacjom nie ma większego znaczenia) względem ich własnych warunków życiowych. Dla Althussera nawet społeczeństwo bezklasowe, komunistyczne, musi posiadać ideologię: ideologia gwarantuje w zględną kontrolę nad procesem adaptacji ludzi do ich rzeczywistych warunków egzystencji.

Ideologia (jako system masowych przedstawień) jest niezbędna wszelkiemu społeczeństwu po to, by kształtować ludzi, przekształcać ich i doprowadzić ich do stanu, w którym mogliby spełniać wymogi swoich warunków egzystencji. [...] W społeczeństwie klasowym ideologia jest kanałem, poprzez który – i żywołem, w którym – stosunek ludzi do ich warunków egzystencji zostaje uregulowany na korzyść klasy panującej. W społeczeństwie bezklasowym ideologia jest kanałem, poprzez który – i żywołem, w którym – stosunek ludzi do ich warunków egzystencji jest przeżywany na korzyść wszystkich ludzi<sup>154</sup>.

W społeczeństwie klasowym nie można wyjść poza ideologię, odwołując się do wartości typu „równość”, „wolność”, „istota człowieka” itd., gdyż takie inkantacje w istocie powielają język i logikę klasy dominującej, wyrażającej jej stosunek do własnych warunków egzystencji. Dlatego, jak podkreśla Larrain, „klasa pracująca nie może się wyzwolić sama, lecz potrzebuje pomocy z zewnątrz, pomocy nauki”<sup>155</sup>. Z tego też powodu rozróżnienie między ideologią a nauką jest dla Althussera tak ważne: eliminując z badań (samo)świadomy podmiot i podnosząc do rangi nauki badania nad „strukturami”, Althusser stara się zapewnić marksizmowi obiektywne fundamenty i odrzucić za-

<sup>154</sup> L. Althusser, *Marksizm...*, s. 361–362.

<sup>155</sup> J. Larrain, op. cit., s. 157.



rzut o ideologiczności samego marksizmu<sup>156</sup>. Prawdziwość projektowanej przez Althussera „nauki” nie może być z kolei weryfikowalna empirycznie<sup>157</sup>, lecz może być osądzona pod kątem swoich roszczeń poznawczych wyłącznie w ramach swojej własnej praktyki naukowej. Gwarancja naukowości materializmu dialektycznego jako ogólnej teorii praktyki naukowej jest niezależna od historii, od rzeczywistej świadomości proletariatu; jest weryfikowalna czysto pojęciowo, epistemologicznie.

Pod koniec lat sześćdziesiątych Althusser porzucił projekt budowania „strukturalistycznego marksizmu”; z jego pism niemal znikły pojęcia „struktura z dominantą”, „naddeterminacja”, „determinacja w ostatniej instancji” czy „materializm dialektyczny”. Ideologia nie przestała jednakowoż być jednym z najważniejszych tematów ukierunkowujących jego refleksję. Poświęcił jej swój znany artykuł *Ideologia i aparaty ideologiczne państwa*. Próbował w nim udzielić odpowiedzi na pytanie o warunki reprodukcji kapitalistycznych stosunków produkcji. Odpowiedź na tę kwestię pośrednio dał Marks w *Kapitał*e, pisał też o tym Gramsci, ale dopiero Althusser wyraża ją wprost: reprodukcja kapitalistycznego sposobu produkcji wymaga reprodukcji symbolicznej, reprodukcji określonego sposobu doświadczania rzeczywistości, wyposażenia jednostki w odpowiednią

<sup>156</sup> Zdaniem krytycznego względem Althussera Kołakowskiego cały projekt „badania struktur” wraz z taką definicją „praktyki naukowej”, w ramach której wszelkie teoretyczne ustalenia mają charakter wiążący bez względu na świadectwa empiryczne, jest jedynie przedśmiertnym paroksyzmem marksistowskiej ortodoksji, która chciała odciąć się od wpływów innych nurtów humanistyki współczesnej w imię „doktrynalnej czystości marksizmu”, por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 3, s. 456. Krytyczny względem sztywnego przeciwstawienia „nauka” – „ideologia” (pojmwanej jako po prostu „wiedza zniekształcona”) jest również Therborn, por. G. Therborn, *The Ideology of Power and the Power of Ideology*, Verso, Londyn 1994, s. 8. Wydaje się jednakowoż, że Althusser starał się, walcząc poprzez lekturę symptomatyczną o odzyskanie naukowego obrazu materializmu dialektycznego, uniezależnić marksizm od wpływów silnej jeszcze w latach 60. partyjnej polityki.

<sup>157</sup> Por. „Jeśli nauka została oddzielona od tego, co społeczne, to w podobny sposób oderwana zostaje od tego, co empiryczne. Zrównując to, co empiryczne z empiryzmem, Althusser równocześnie zrównuje to, co doświadczeniowe, z tym, co ideologiczne – dziedziną tego, co wyobrażone, „fałszywych koncepcji”, antytezą nauki pojęciowej i wiedzy obiektywnej”, w: G. Elliot, *Althusser: the detour of theory*, Haymarket Books, Londyn 2009, s. 93.



wiedzę, kompetencje i kwalifikacje, tak, aby była przystosowana przede wszystkim do podjęcia pracy w systemie wolnorynkowym. Przyuczanie do określonych umiejętności zawodowych nie leży w gestii kapitalistycznego przedsiębiorstwa, lecz jest obecnie realizowane przez szkołę. Dawniej miejscem nauki oraz socjalizacji był przede wszystkim warsztat oraz rodzina. Wydawałoby się, że Althusser nie mówi nic nowego, a jego teoria jest blisko spokrewniona chociażby z funkcjonalizmem Parsonsofskim (odnośnie do zagadnienia emergencji ładu społecznego Parsons podkreślał, że jednostka w sposób dla siebie nieświadomy utrzymuje system społeczny w stanie optymalnym<sup>158</sup>). Althusserowi chodzi jednak nie tyle o socjalizowanie do ról społecznych czy o zależność między rolą społeczną a zagadnieniem wyłaniania się społecznego ekwilibrium, ile o *ideologiczne kształtowanie podmiotu*, o wdrażanie jednostki do nieneutralnego politycznie światopoglądu<sup>159</sup>. Szkoła uczy niezbędnego minimum praktycznych umiejętności takich jak czytanie, pisanie i rachowanie, przede wszystkim jednak reprodukuje *stosunek podporządkowania*. Głównym zadaniem szkoły jest odtworzenie ideologicznego uniwersum klasy dominującej, przekształcenie „ludzkiego surowca” w akceptującego kapitalistyczny system pracy najemnej robotnika<sup>160</sup>. Ideologia dla Althussera istnieje o tyle, o ile jest u *cieleniona*; badanie abstrakcyjnych systemów idei legitymizujących panowanie klasowe ustępuje badaniu procesów *upodmiotowienia*. Althusser nawiązuje do problematyki *Kapitału* i fetyszyzmu towarowego, zwracając uwagę na kategoriałną odpowiedniość mechanizmów ekonomicznych społeczeństwa kapitalistycznego, ładu politycznego oraz form samowiedzy działających w nim podmiotów.

<sup>158</sup> Parsons zakładał, że system społeczny dąży do stanu homeostazy, socjalizując jednostki do określonych przekonań. Moralność i działania jednostek są zatem rozpatrywane jako wytworzone przez system i jemu służące (system zgłasza określone „zapotrzebowanie” na jednostki o odpowiednich kwalifikacjach i kompetencjach).

<sup>159</sup> W socjologii funkcjonalistycznej znika odniesienie do klasy zastąpione przez pojęcie roli społecznej.

<sup>160</sup> „Główną rolą instytucji [typu rodzina, kościół, szkoła – A. K.] jest wyposażenie jednostki w formę świadomości konieczną, żeby mogły zająć ‘stanowisko’ bądź pełnić określoną funkcję w reprodukcji materialnej społeczeństwa”, w: T. Eagleton, *Ideology*, s. 148.



Althusser odróżnia RAP (Represyjne Aparaty Państwowe: rząd, administracja, armia, policja, sądy itd.), funkcjonujące przy użyciu przemocy, od IAP (Ideologicznych Aparatów Państwowych: zorganizowana religia, system edukacji, rodzina, prawo, związki zawodowe, media itd.), opierających się na ideologii. Odróżnienie RAP od IAP jest, jak sam Althusser przyznaje, nieco sztuczne, gdyż aparaty represyjne również wytwarzają ideologię (organizacje typu policja czy wojsko mają własny etos i obowiązkowe rytuały), a IAP (szkoła, rodzina, kościół) muszą odwoływać się choćby w minimalnym zakresie do przemocy i dyscypliny. Funkcja ideologii na tym etapie analizy odpowiada funkcji, jaką spełnia hegemonia w pismach Gramsciego<sup>161</sup> czy mit w ujęciu Barthesa: jest narzędziem dominacji klasowej przez uzyskanie efektu naturalności danego porządku społecznego. Przemoc klasowa występuje w formie zawoalowanej, jest formą zawłaszczenia symbolicznego świata sensów, wyrażającego w istocie preferencje klasy dominującej (ponownie widać analogię z pojęciem hegemonii u Gramsciego). Autor *Czytania 'Kapitału'* podkreśla konstytutywną rolę IAP w utrzymaniu relacji panowania i twierdzi wręcz, że „żadna klasa nie może utrzymać władzy państwowej na dłużej, jeśli zarazem nie sprawuje hegemonii nad i w Ideologicznych Aparatach Państwowych”<sup>162</sup>. Kontrola nad IAP jest kluczem do sprawowania władzy: we Francji burżuazja utrzymała dominującą pozycję w różnych ustrojach politycznych (monarchia absolutna, rządy autorytarne, demokracja parlamentarna), poza krótkim epizodem jakobińskiego terroru. Polityczna organizacja, czyli w terminologii Althussera aparat państwowy, nie jest zatem, wbrew temu, co pisali Marks i Engels, podstawowym narzędziem ideologicznym. RAP są jedynie trzymanym w odwodzie rezerwuarem czystej siły fizycznej, aparatem przemocy, po którą burżuazja sięga jedynie w ostateczności. Rolą IAP jest, jak zostało wspomniane, utrzymanie ciągłości kapitalistycznego systemu

<sup>161</sup> Myśl ta zbliża Althussera do teorii hegemonii, należy jednak pamiętać, że dla Althussera Lukács, czy Gramsci nadal pozostawali na poziomie „subiektywistycznym”, charakterystycznym dla marksizmu rozwijanego na podstawie heglowskiej „filozofii praktyki”, podczas gdy dla Althussera badanie świadomościowych sensów musi ustąpić miejsca badaniu „formacji społecznych”, jakie znajdujemy w *Kapitale*.

<sup>162</sup> L. Althusser, *On Ideology*, Verso, Londyn 2008, s. 20.



produkcji poprzez reprodukcję sił wytwórczych (tj. ludzi). W przedkapitalistycznej formie uspołecznienia dominującym aparatem ideologicznym był Kościół i rodzina, w kapitalizmie jest nim szkoła, która wyposaża jednostkę w kognitywną mapę polityczno-społecznych identyfikacji, pozwalających utożsamiać się z klasą wyzyskiwaną (postawa apolityczna, etyka „dobrej roboty”, etos „profesjonalisty”), klasą wyzyskującą (umiejętność „przewodzenia ludziom”, „inspirowania”, kładzenie nacisku na umiejętne kształtowanie „relacji międzyludzkich”), funkcjonariuszami RAP (zdolność do podporządkowania się i wydawania rozkazów „nie podlegających dyskusji”, etos spełniania „swojego obowiązku”) itd.

Te wstępne i prowizoryczne ustalenia prowadzą Althussera do definicji ideologii. Podobnie jak w tekstach wcześniejszych, ideologia jest „reprezentacją wyobrażonego stosunku jednostek do ich rzeczywistych warunków życiowych”<sup>163</sup>. Autor *W imię Marksa* porzuca oświeceniową wizję „spisku” księży i despotów, ujęcie młodoheglowskie oraz wczesnomarksowskie, które a) przypisuje aktywną rolę sprawczą w produkowaniu mistyfikacji cynicznym elitom władzy bądź b) traktuje ideologię jako wyraz autoalienacji ludzkiego ducha bądź c) jako wtórną alienację na gruncie kapitalistycznych stosunków produkcji. Ujęcia te przedstawiają ideologię jako wyobrażenie fałszywe, któremu można przeciwstawić bądź „rzeczywiste” interesy władców i ludu, bądź „prawdziwą” esencję człowieka, który rozpoznał świat jako obiektywizację własnego ducha, bądź wolne od alienacji i nienależące przemocą relacje społeczne, które zniosą ideologiczne formy świadomości. Althusser kwestionuje pogląd, jakoby ideologia rezydowała w sferze czystej myśli; wręcz przeciwnie, według niego materializuje się w praktykach, rytuałach, zachowaniach, codziennych nawykach, a jej nośnikami są świadome podmioty. Podmiot aktualizuje w praktyce swoje zinternalizowane dyspozycje, czyli wyuczone sposoby reagowania, i konceptualizowania rzeczywistości i w ten sposób „wciela” ideologię, o ile spełniony zostaje warunek fortunności jego działań, gestów i aktów mowy.

Dotychczasowe ustalenia Althussera można sumarycznie scharakteryzować w taki sposób: podmiot jest „nośnikiem” ideologii kla-

<sup>163</sup> Ibidem, s. 36.



sy, która dąży do utrzymania własnej dominacji poprzez reprodukcję „poslušnych” jednostek. Podstawowym ideologicznym aparatem państwowym jest szkoła, która ma za zadanie wintegrować jednostkę w kapitalistyczny system gospodarczy, rządzony klasową regułą dystrybucji dóbr, ról i statusów, gdzie dostęp do środków produkcji determinuje wyjściową pozycję podmiotu w przestrzeni społecznej i określa jej trajektorię zawodową i życiową. Podmioty reprodukcją stosunek podporządkowania, podtrzymując optymalny stan systemu społecznego poprzez aktualizowanie wpojonych im w procesie wychowania (przede wszystkim szkołę i rodzinę, później również przez np. związek zawodowy czy wspólnotę religijną) dyspozycji, których funkcją niejawną jest podtrzymanie klasowej dominacji. Althusser w końcowej partii tekstu wykracza poza zreferowane powyżej ujęcie *quasi*-socjologiczne, zadłużone w tradycyjnym funkcjonalizmie i przechodzi do „ogólnej teorii ideologii”. Sugeruje mianowicie, że sam podmiot istnieje o tyle, o ile ideologia go ukonstytuowała (zinterpelowała)<sup>164</sup>. Przechodzimy od analizy konkretnych historycznych form ideologii (ideologii religijnej, prawnej, etycznej, politycznej, estetycznej itd.), socjalizujących jednostki do określonych światopoglądów, do analizy ideologii jako takiej, która, w przeciwieństwie do ideologii historycznych, zależnych od określonych sposobów produkcji i rozwijających się wraz z nimi, jest ahistoryczna czy też, podobnie, jak Freudowska nieświadomość, wieczna<sup>165</sup>.

Althusser wyjaśnia mechanizm kreowania podmiotów, wprowadzając pojęcie *interpelacji*. Interpelacja to, według autora *Czytania 'Kapitału'* inaczej *wezwanie* instytucjonalnie zapośredniczonego autorytetu (Podmiotu/Innego). Podmiotowość rodzi się w efekcie rozpoznania wezwania (ideologii) przez daną jednostkę. W ten sposób konstytuowana zostaje podmiotowość: ideologia zostaje „enaktywowana”. Jednostka pozostaje w spekulacyjnej relacji z interpelującym ją Podmiotem (ideologią); rozpoznając siebie, staje się

<sup>164</sup> Por. „Mówię: kategoria podmiotu jest konstytutywna dla wszelkiej ideologii, ale jednocześnie natychmiast muszę dodać, że kategoria podmiotu jest konstytutywna dla każdej ideologii o tyle, o ile funkcją (która ją definiuje) każdej ideologii jest 'konstytuowanie' konkretnych jednostek jako podmiotów”, w: *ibidem*, s. 45.

<sup>165</sup> Por. *ibidem*, s. 35.



duplikatem, lustrzanym odbiciem Podmiotu (ideologii). Althusserowskie pojęcie interpelacji jako rozpoznania nawiązuje do znanej Lacanowskiej teorii „fazy lustra”<sup>166</sup> jako etapu kształtowania się ludzkiego Ja. Według Lacana, który opierał się na ustaleniach antropologów, psychologów i etologów badających różnice w rozwoju inteligencji u szympanów i ludzi, dziecko między szóstym a osiemnastym miesiącem życia zaczyna rozpoznawać w lustrze swój obraz. Zrozumiawszy, że ma do czynienia z własnym odbiciem, dziecko zaczyna się nim bawić i jest przez to w stanie, mimo oczywistych biologicznych ograniczeń (niemożność zachowania równowagi bez pomocy rodziców, niezborność ruchowa, brak kontroli nad fizjologią itd.), percypować swoje ciało jako spójną całość. Odbicie w lustrze pozwala ukształtować wyobrażenie o integralności własnego ciała. Przed fazą lustra dziecko jest zbiorem nieskoordynowanych ruchów i niekontrolowanych procesów fizjologicznych, gdyż nie wykrystalizował się jeszcze w jego umyśle obraz własnego ciała jako organicznej jedności. Dziecko, identyfikując się w fazie lustra z własnym odbiciem, przekracza w sferze wyobraźni własną (realną) nieporadność i zależność od rodziców (opiekunów). Tożsamość podmiotu jest ustanawiana p o z a n i m s a m y m ; odbicie w lustrze jest gwarancją spoistości Ja, tworząc jego wyobrażony, całościowy obraz. Subiektywność (poczucie Ja) jest nie-substancjalna, wynikiem procesów biologiczno-fizjologicznych, nie rodzi się samoczynnie na mocy naturalnych procesów rozwojowych, lecz jest raczej syntetyzującą p r o j e k c j ą jedności, projekcją modelowaną dzięki ludziom i możliwą do zrealizowania tylko w świecie ludzi, którzy służą jako symboliczne „lustra” umożliwiające podmiotową autoidentyfikację<sup>167</sup>. Dziecko czerpie radość z przeglądania się w lustrze, a momentowi rozpoznania się w nim towarzyszy najczęściej radosny okrzyk. Poczucie jedności własnego ciała jest jednakowoż ufundowane na „złudzeniu”. Wyobrażony obraz siebie jest nie tyle rozpoznaniem (*reconnaissance*), ile raczej „nie-wiedzą” czy

<sup>166</sup> Por. J. Lacan, *The Mirror Stage as Formative of the I Function as Revealed in Psychoanalytic Experience*, w: idem, *Écrits*, tłum. B. Fink, W.W. Norton & Company, London–New York 2006, s. 75–82.

<sup>167</sup> Lacanowskie „lustro” należy rozumieć metaforycznie, jako zapośredniczoną przez spojrzenie innych projekcję jedności samego siebie.





też „mylnym rozpoznaniem” (*mé-connaissance*); faza lustra prowadząca do wyobrażonej projekcji jedności ego jest pierwszym etapem socjalizacji i podstawą wszystkich późniejszych symbolicznych identyfikacji, umożliwiających późniejszą integrację społeczną<sup>168</sup>. Jednostka (dziecko), w psychoanalizie Lacana przede wszystkim definiowane jako podmiot pragnący, żeby partycypować w życiu wspólnoty, musi nauczyć posługiwać się językiem, żeby – wyrażając swoje pragnienie – być w ogóle zrozumianym przez innych.

Podmiot zatem istnieje o tyle, o ile został rozpoznany jako podmiot przez inne podmioty, a będąc od najmłodszych lat uwikłany w dialektykę wymiany potrzeb z innymi, rozpoznany zostaje wtedy, kiedy przyswoi sobie język, w którym artykułować się będzie jego pragnienie. Komunikaty wysyłane przez jednostkę mogą zostać właściwie zrozumiane wtedy, kiedy ta podporządkuje się zastanemu kodowi, czyli nabędzie odpowiednie kompetencje językowe i komunikacyjne, oraz zinternalizuje zespoły norm, zakazów i nakazów składających się na pełnią przenień funkcję w zbiorowości. Przypisana mu rola będzie dla niego stanowiła źródło podmiotowej identyfikacji. To prowadzi Althussera do tezy, którą również przejął od Lacana: podmiotowość rodzi się w wyniku podporządkowania się sieciom symbolicznych znaczących, które poprzedzają fakt naszych narodzin<sup>169</sup>.

<sup>168</sup> Althusser zdaje się utożsamiać wyobrażeniową projekcję jedności z samym interpersonalnym podmiotem, co zdaniem Barrett i Eagletona odróżnia go od Lacana. Dla Lacana podmiot napędzany jest pragnieniem wynikającym z niemożliwości zintegrowania językowo skonstruowanego autoobrazu z porządkiem symbolicznym; jak zauważa Dews, „Dla Lacana [...] nieświadomość jest ukonstytuowana przez niemożliwość, w wymiarze jednostkowym, reprezentowania na poziomie językowym unikalności własnego miejsca w intersubiektywności języka”, w: P. Dews, *The Logic of Disintegration*, Verso, Londyn 187, s. 294, co pozostawia szansę na zakwestionowanie dominujących praktyk ideologicznych, podczas gdy u Althussera zinterpelowane podmioty są całkowicie zamknięte w obrębie własnej symbolicznej identyfikacji. Na gruncie jego teorii system dystrybuujący symboliczne mediacje absorbuje bez reszty wszelką możliwość emancypacyjnej refleksji ego.

<sup>169</sup> Należy podkreślić, że dla Lacana dziecięce ego nie jest jeszcze właściwym podmiotem, lecz utworzeniem wyobrażeniowej jedności rozczłonkowanego ciała i warunkiem wstępnym wszystkich późniejszych i właściwych podmiotowych identyfikacji (symbolicznych). Na gruncie psychologii społecznej mówi się o nabyciu przez jednostkę umiejętności wchodzenia w różne role społeczne.



Umożliwiają identyfikację, która jest zawsze identyfikacją ze znajdującym się poza nami i przychodzącym skądinąd znaczącym, kodującym funkcję i rolę społeczną (pracowitego robotnika, dobrej żony, posłusznego syna bądź córki, odpowiedzialnego męża i ojca, zdyscyplinowanego żołnierza itd.), determinującym naszą pozycję w strukturze społecznej czy rodzinie<sup>170</sup>. Althusser, grając w języku francuskim dwuznacznością wyrazu podmiot i upodmiotowienie/ uprzedmiotowienie (fr. *sujet, assujettissement*, ang. *subject, subjection*)<sup>171</sup>, która denotuje dwa niemal wykluczające się sensory: a) jednostkę dysponującą wolną wolą, odpowiedzialną za podejmowane przez siebie decyzje oraz b) istotę podporządkowaną, która jest wolna tylko w takim zakresie, w jakim z własnej nieprzymuszonej woli akceptuje swoją własną podległość, podsumowuje swój tok rozważań następująco:

Jednostka jest interpelowana jako (wolny) podmiot tak, aby podporządkować się rozkazom Podmiotu, to jest w tym celu, żeby (dobrowolnie) zaakceptowała własne podporządkowanie [upodmiotowienie, *subjection*], to znaczy po to, żeby odgrywała w gestach i zachowaniach własne podporządkowanie „zupełnie sama”. Podmioty nie istnieją inaczej niż jak tylko w i poprzez własne podporządkowanie. Dlatego działają jakby „same z siebie”<sup>172</sup>.

Nieświadomość jest ustrukturyzowana jak język, jest kodem znaczących, porządkiem kultury<sup>173</sup>. Pragnienie podmiotu to zawsze pragnienie innego, pragnienie zapośredniczone przez pragnienie innych.

<sup>170</sup> Por. „Przed swoimi narodzinami dziecko jest zatem podmiotem już-gotowym, wytypowanym do bycia podmiotem w i poprzez specyficzną rodzinną konfigurację ideologiczną, w której się go oczekuje od chwili poczęcia. Nie trzeba dodawać, że to rodzinna konfiguracja ideologiczna jest, w swojej wyjątkowości, mocno ustrukturyzowana i to w tej nieubłaganej, mniej lub bardziej ‘patologicznej’ [...] strukturze przyszły podmiot będzie musiał ‘znaleźć’ swoje miejsce, to znaczy ‘stać się’ podmiotem płciowym (chłopcem lub dziewczynką), którym zresztą już jest z góry”, w: L. Althusser, *On ideology*, s. 50.

<sup>171</sup> Identycznego sformułowania użył później Michel Foucault w *Nadzorować i karać*. Tadeusz Komendant, próbując oddać ambiwalencję wyrazu *assujettissement*, zaproponował, aby tłumaczyć je jako ujarznienie („usidlenie poprzez nadanie podmiotowości”).

<sup>172</sup> Ibidem, s. 56.

<sup>173</sup> L. Althusser, *On Ideology*, s. 164.



Przyswojenie sobie języka z kolei to symboliczna kastracja, której powodzenie zależy od przezwyciężenia kompleksu Edypa i naturalnego narcyzmu; dziecko musi zrozumieć, że niezrozumiałe kaprysy rodziców, o których uwagę i względy nieustannie zabiega, wynikają z faktu ich podporządkowania się wymogom symbolicznego Prawa, czyli zespołu norm, obowiązujących w danej społeczności zakazów i nakazów. Podmiot zatem nie jest twórcą sensu, którego gwarantem miałyby być przeżycie intencjonalne i jako takie stałyby uobecnianiem się zafiksowanej, zawsze-dostępnej-obecności, tożsamości myśli i przeżycia wypowiedzianego przez głos. Pragnienie podmiotu musi przyjąć formę symboliczną (językową), czyli wy-alienowaną, przychodzącą z zewnątrz: podmiot jest podmiotem, o ile jest w stanie odnaleźć się w czymś innym niż on sam, czyli wdrożyć do językowo konstytuowanego porządku symbolicznego<sup>174</sup>. Podmiot enaktywuje ideologię, będąc przekonany o swoim autonomicznym wyborze, egzemplifikowanym wykrzyknieniem „Takie mam poglądy! Tak właśnie myślę!”. Warunkiem skuteczności ideologicznej interpelacji jest zatem niemożliwość refleksyjnego zdystansowania się od konstytuującej nas identyfikacji symbolicznej.

Ten charakterystyczny dla strukturalizmu wątek myślowy można znaleźć u Lévi-Straussa<sup>175</sup>. W jednym ze swoich tekstów relacjonuje przypadek procesu o czary w plemienu Zuni w Nowym Meksyku. Oskarżony o sprowadzenie choroby członków plemienia został

<sup>174</sup> Por. „Ego, o którym mówimy, jest absolutnie nieodróżnialne od wyobrażenia-wego zakłącia, który konstytuuje go od stóp do głów, w jego genezie, statusie, funkcji i w rzeczywistości, przez innego i w innym”, w: J. Lacan, *De la psychose paranoïaque*, cytat za: P. Dews, *Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, s. 70. Por. uwagę Descombesa odnośnie semiologicznego pojęcia kodu: „Język nie jest bynajmniej medium, środkiem ekspresji, mediacją między wnętrzem i zewnątrzem. [...] Komunikat nie jest ekspresją doświadczenia, lecz wyraża raczej możliwości i granice kodu odniesionego do doświadczenia”, w: V. Descombes, op. cit., s. 113.

<sup>175</sup> Sam Althusser wyjątkowo krytycznie wypowiadał się o Lévi-Straussie, zarzucając mu „podstawową nieznamość marksizmu” oraz „nienaukowość” (dowodem nienaukowości było jego zdaniem posługiwanie się skompromitowanymi pojęciami typu „społeczeństwo prymitywne”, a nie naukowym pojęciem „formacji społecznej”), por. L. Althusser, *The Humanist Controversy and Other Writings*, s. 2.1–2.4.

zmuszony przed oskarżającymi do odegrania narzuconej mu roli złego czarownika, objawiając starszyźnie sekrety swojej profesji i kreśląc (w sposób zaimprovizowany) skomplikowany system magicznych zależności obowiązujących w świecie duchów tylko po to, żeby uniknąć kary śmierci. W samym procesie sędziowie nie oczekiwali od oskarżonego, aby

obalili [ich] tezę – a tym bardziej – zaprzeczył faktom: żądają odeń, by potwierdził system, który jest im znany tylko częściowo, rekonstruując resztę w sposób właściwy [...] sędziowie usiłują bowiem nie tyle ukarać zbrodnię, ile zaświadczyć realność systemu, który czynił ją możliwą, potwierdzając jego podstawę przedmiotową przez odpowiednią postawę emocjonalną<sup>176</sup>.

Z przebiegu procesu wynika, że nie chodzi w nim o ustalenie prawdy, przedstawianie argumentów, dowodzenie niewinności itd. Sędziowie właściwie oczekują od oskarżonego, aby bezwarunkowo przyznał się do uprawiania czarów. Dzięki temu zostanie potwierdzony łańcuch znaczących, w których artykułuje się treść kulturowego doświadczenia plemienia. Oskarżony wywołał chorobę u innego członka plemienia, zatem w oczach starszyny plemiennej jest czarownikiem; zaprzeczając temu, zakwestionowałby relewantność systemu wierzeń danej grupy i dodatkowo wywołałby emocjonalny zamęt, gdyż członkowie plemienia musieliby raptownie zastąpić utrwalone przez tradycję definicje sytuacji nowymi. Klucząc w swoich wyjaśnieniach, oskarżony podaje ostatecznie interpretację w kategoriach akceptowanych przez grupę, co w rezultacie prowadzi do ukonstytuowania się jego nowej podmiotowości: pod koniec procesu „stał się niemal zupełnie tożsamy ze swoją jaźnią odzwierciedloną i w znacznej mierze rzeczywiście przekształcił się w czarownika”<sup>177</sup>.

Strukturalizm wykonał decydujący krok w kierunku paradygmatu postmodernistycznego, przesuując zagadnienie ideologii ze sfery świadomości do sfery dyskursu jako konstytutywnego składnika formującego podmiotowość. Jak komentuje Descombes:

<sup>176</sup> C. Lévi-Strauss, *Czarownik i jego magia*, w: *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Aletheia, Warszawa 2009, s. 154–155.

<sup>177</sup> Ibidem, s. 155.



Jeśli to prawda, że znaczące jest zewnętrzne względem podmiotu, to dyskursy polityczne industrialnego społeczeństwa są analogiczne do mitycznych opowieści domniemanych społeczności prymitywnych. W obu przypadkach język poprzedza indywidua i podtrzymuje wspólnotę, pozwala każdemu mówić o tym, co mu się przydarza, z pewnością nie pod taką postacią, pod jaką się wydarzyło, ale pod taką, aby inni mogli go zrozumieć. [...] Semiologiczny teoremat o zewnętrzności znaczącego ma więc polityczny skutek: „ideologie polityczne” dzisiejszych społeczeństw [...] są, ściśle rzecz biorąc, mitami; a ich symboliczna efektywność (zaufanie wiernych, uczestnictwo mas) nie gwarantuje bynajmniej ich adekwacji do rzeczywistości, o jakiej chcą mówić<sup>178</sup>.

Ideologia jest sekrecją współczesnych społeczeństw, w których, jak pisze Eagleton, „funkcjonowanie społeczeństwa jako całości może zostać poznane tylko w teorii; jeśli chodzi o życie jednostek, ideologia jest niezbędna do tego, żeby wytworzyć w nich rodzaj wyobraźniowej ‘mapy’ społecznej całości”<sup>179</sup>. W tym sensie jest nie do uniknięcia nawet w marksistowskiej utopii społeczeństw bezklasowych, wydawałoby się niepotrzebujących ideologii jako narzędzia legitymizacji i racjonalizacji panowania jednej klasy nad drugą, ze względu na wysoki stopień dyferencjacji społecznej i wynikającej z tego faktu nieprzejrzystości stosunków międzyludzkich. Ideologia zapewnia podmiotowi urojoną (w sensie wyłuszczonej powyżej) transparentność życia społecznego, umożliwiając mu przedstawienie sobie zasadniczo niereprezentowalnej społecznej całości pod postacią uporządkowanych językowo reprezentacji mentalnych dopasowanych do kognitywnych struktur podmiotowości, swą skuteczność czerpiąc z podporządkowania jednostek odpowiedniemu kodowi komunikacyjnemu. Panowanie jest skorelowane z efektem językowej dominacji, która – w społeczeństwach pierwotnych, wyzwolonych z animistycznych okowów „myśli nieoswojonej”, jest konstytuowana przez mity, w społeczeństwach industrialnych rozwiniętego kapitalizmu przez ideologie – jest narzędziem tłumienia, racjonalizowania i neutralizowania konfliktów społeczno-politycznych przez włączanie ich

<sup>178</sup> V. Descombes, op. cit., s. 126–127.

<sup>179</sup> T. Eagleton, *Ideology*, s. 150.



w preegzystujący łańcuch znaczących, zawłaszczonych przez klasę dominującą, kontrolującą w mniejszym lub większym stopniu produkcję umysłową. Uwagi Althussera wydają się w tym punkcie zbieżne z uwagami Marcusego: jednowymiarowość społeczeństwa jest przede wszystkim jednowymiarowością oficjalnego języka, tłumiącego przejawy niezgody.

Althusser, mieszcząc się – ze względu na przypisywanie konfliktowi klasowemu roli decydującej w definiowaniu tożsamości aktorów społecznych – jeszcze w paradygmacie STI, niemal rozsądza jej ramy pojęciowe. Sugeruje, że nośnikiem ideologii jest sam podmiot oraz że właściwym celem praktyki ideoloklastycznej jest analizowanie oraz wyjaśnianie *procesów podmiototwórczych*. Podmiot jest „efektem”, „wytworem” ideologii i zyskuje tożsamość na podstawie sieci poprzedzających jego świadomość symbolicznych identyfikacji. Zdaniem Geoffa Bouchera

Zaadaptowanie przez Althussera psychoanalitycznego pojęcia wyobrażonego do marksistowskiej teorii ideologii pociągało za sobą odrzucenie przekonania, iż ideologie są przede wszystkim systemami pojęć (błędnyymi teoriami relacji społecznych) i przyjęcie hipotezy, iż ideologia to modalność przeżytego doświadczenia<sup>180</sup>.

Ideologia przestała być zniekształconym przedstawieniem rzeczywistości, desygnuje proces nadawania spójności i zrozumiałości zdecentrowanej i nieprzejrzystej strukturze społecznej, jest „nie-rozpoznanie”, „mylnym rozpoznanie” konfliktowej natury relacji polityczno-społecznych.

Uwagi Althussera zawarte w eseju *Ideologia i aparaty ideologiczne państwa* oferowały płodne perspektywy poznawcze. Przenosząc zagadnienie ideologii z kwestii reprezentacji mentalnych (form świadomości) w sposób niejawnie legitymizujących relacje władzy i przemocy na zagadnienie kształtowania się politycznie werbowanego podmio-

<sup>180</sup> G. Boucher, *The Charmed Circle of Ideology*, re-press, Melbourne 2008, s. 7–8. Zdaniem Bouchera Althusser zasługuje na miano „ojca chrzestnego” postmarksizmu, zastępując (zapewne nie do końca zgodnie ze swoimi intencjami) tradycyjną problematykę determinizmu ekonomicznego zagadnieniem wyłaniania się podmiotowości aktorów politycznych.



tu, który istnieje o tyle, o ile działa w ideologii oraz poprzez nią, otwiera możliwość włączenia do teorii ideologii zagadnień dotyczących społecznie i politycznie konstytuowanych tożsamości, problematyki tworzenia bloków hegemonicznych, zawiązywania projektów kontrhegemonicznych względem dyskursów dominujących, porzucając równocześnie pytanie o to, jaka postać wiedzy jest w stanie zapewnić poprawny obraz rzeczywistości. Nadal zagadnienie interpelacji podporządkowane jest (przynajmniej na poziomie deklaracji) nadrzędnej ramie interpretacyjnej, jaką jest walka klasowa<sup>181</sup>. Utrzymane jest przekonanie o determinującej jedno-jednoznacznie (poprzez aparaty ideologiczne) naczelnej roli klasy w rozumieniu marksistowskim<sup>182</sup>, a formy tego, co wyobrażone, korespondują ze strukturą relacji społecznych (w społeczeństwach nowoczesnych spolaryzowanych klasowo) i odgrywają kluczową rolę w reprodukcji ładu politycznego. Koncepcja Althussera – dla niego zapewne nieświadomie – zawiera jednak pewną ukrytą sugestię interpretacyjną wpływającą na możliwość jej późniejszego zastosowania. Wskazał na nią Jameson. Interpelacja jako proces ramowego kształtowania kolektywnej tożsamości, efekt uznania przez Innego, jest w praktyce niemal nie do pomyślenia na poziomie klasy, która jest kategorią zbyt obszerną i zbyt „pomieszaną”, uwikłaną w materialny proces reprodukcji i wytwarzania przedmiotów („spod kategorii klasowych przeziera kamieniste dno rzeczywistości”<sup>183</sup>). Interpelacja wydaje się wręcz idealnie skrojona

<sup>181</sup> Co charakterystyczne, u Althussera „ideologia” pozostaje na poziomie deskryptywnym. Normatywną (krytyczną) treść można wydedukować *implicitie*: jeśli podmiotowość jest formą skopiecznego zafiksowania i zasklepienia w porządku symbolicznym, to w społeczeństwie klasowym podmiotowość będzie siłą rzeczy reprodukowac istniejące układy sił. Althusser nie rozróżnia między interpelacją negatywną i pozytywną, zawsze ma ona charakter przemagający, zniewalająco-opresywny.

<sup>182</sup> Z tego powodu Paul Hirst uznał, że Althusser odszedł od koncepcji „relatywnej autonomii” formacji społecznych z okresu powstawania *W imię Marksa* oraz *Czytania „Kapitału”* i powrócił do prostego ekonomizmu, który przyjmuje, iż dominacja relacji klasowych manifestuje się w sferze „społeczeństwa obywatelskiego”, a sfera polityki jest prostym przełożeniem walki klasowej o dostęp do środków produkcji, por. P. Hirst, *Althusser and the theory of ideology*, „Economy and Society”, s. 395.

<sup>183</sup> F. Jameson, *Postmodernizm, czyli logika kulturowa późnego kapitalizmu*, tłum. M. Płaza, Wydawnictwo UJ, Kraków 2011, s. 355.



pod kategorię g r u p y (narodowej, religijnej, kulturowej, etnicznej, językowej) i w tym sensie grupa, jako realny nośnik psychologicznej identyfikacji uwikłanej w dominujące bądź przemagające konteksty instytucjonalne, staje się odąd uprzywilejowanym obiektem analiz; „klasa” odsyła do szerokiego uniwersalizującego konsensusu społeczno-politycznego, który permanentnie destabilizuje logikę politycznej reprezentacji liberalno-parlamentarnej. Wysunięta przez Althussera koncepcja interpelacji jako źródła tożsamości grupowej, które całkowicie wypełniają i bez reszty dzielą przestrzeń społeczną, wraz z proklamowaną przez strukturalizm „śmiercią” podmiotu, jest już tylko o krok od paradygmatu postmodernistycznego.

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu





---

## Rozdział 4

# Ideologia w paradygmacie postmodernistycznym i poststrukturalistycznym

Paradygmat modernistyczny opierał się na kilku powiązanych ze sobą założeniach. Po pierwsze, przyjmowano, że istnieje możliwość przeniknięcia form świadomości fałszywej dzięki poznaniu, które jest wolny od ideologicznych zakłóceń. Możliwością takiego wglądu dysponowała krytyka ekonomii politycznej Marksa, Lukácsowska dialektyka świadomości klasowej, Horkheimerowska teoria krytyczna, Barthesowskie przedsięwzięcia de-mitologizujące, Althusserowski marksizm strukturalny czy Habermasowskie nauki emancypacyjne (później: rekonstrukcyjne), żeby wymienić najbardziej znane przykłady. Po drugie, funkcją ideologii było maskowanie relacji przemocy, których głównym źródłem była przede wszystkim nierówność klasowa. Po trzecie, w ramach paradygmatu modernistycznego podejmowano próbę przeformułowania zadań dotychczasowej filozofii i zastąpienia jej dotychczasowego autowwyobrażenia – założycielskiego mitu oraz „samowiedzy” filozofii, przekonanej o własnej ideowej samoistności i możliwości wykraczania poza warunkujący ją spłot uwarunkowań społeczno-politycznych – samoświadomą własnych politycznych implikacji krytyką ideologii. Po czwarte, wreszcie teoria celująca w krytykę ideologii *explicite* zakładała możliwość przejścia od sytuacji uwikłania w relacje dominacji i panowania do takiego kontekstu instytucjonalnego, który jest od p a n o w a n i a i przemocy wolny (była



to misja emancypacyjna teorii krytycznej, którą wieńczył mniej lub bardziej jasny – bądź zgoła utopijny – ideał wyzwolenia).

Wszystkie te twierdzenia w paradygmacie postmodernistycznym utraciły swój nieproblematiczny status. Tak jak filozofia krytyczna Kanta stanowiła nowy całościowy punkt widzenia względem tradycyjnej refleksji teoriopoznawczej, tak, analogicznie, paradygmat postmodernistyczny jest nie tyle nowym stanowiskiem, dodatkowym głosem w dyskusji, lecz nowym poziomem analizy, nową konfiguracją sensów, w której sproblematyzowane zostaje o n t y c z n e u w i k ł a n i e kategorii stosowanych przez demaskatorów ideologii, czyli proponentów *Ideologiekritik*. W paradygmacie postmodernistycznym analizy ideologicznych zniekształceń władzy zostaje uzupełniona o wymiar dotychczas prześlępiany bądź w niedostateczny sposób problematyzowany w paradygmacie modernistycznym, który postawił pod znakiem zapytania potencjalnie oświecające i emancypacyjne nadzieje dotychczas wiązane z pojęciem ideologii. Chodzi o wymiar j ę z y k a i k u l t u r y<sup>1</sup>. Tym samym miejsce pojęcia ideologii zostało zastąpione zaczerpniętym z językoznawstwa strukturalistycznego i rozpropagowanym przez Michela Foucault słowem d y s k u r s .

Kilka słów należy poświęcić samemu terminowi „postmodernizm”. Banalne stało się twierdzenie, że termin ten najczęściej odgrywał rolę publicystyczno-deprecjonującej etykiety. Spór o to, czym jest (a raczej już był) „postmodernizm” dotyczy raczej kwestii, czy da się stworzyć na tyle szeroką definicję, aby ujęła ona wszystkie jego konotacje. Sam termin wywodził się z obszaru akademickich dociekań na temat sztuki, pierwotnie był zarezerwowany na określenie nowych zjawisk artystycznych w architekturze i literaturze drugiej połowy XX wieku, kulminujących się w narodzinach odrębnego stylu, łączącego w sobie elementy pastyszu, ironii, eklektyzmu gatunkowego, gry intertekstualnych odniesień oraz erudycyjnej żonglerki zastanymi stylami i formami (powieści Graya, Eco i Bartha, projekty architektoniczne

<sup>1</sup> Por. „Jeśli postmoderniści uprzywilejowują jakiś wycinek rzeczywistości czy choćby dyskurs, to wydaje się nim być kultura”, w: K. Kumar, *From Post-industrial to Post-modern*, Blackwell Publishing, Oxford 2005, s. 124.



Michaela Gravesa itd.<sup>2</sup>). Przeniesiony na grunt refleksji filozoficznej denotował nie tyle spójne stanowisko filozoficzne czy szkołę w tradycyjnym tego słowa znaczeniu (jaką był neokantyzm, fenomenologia, marksizm czy tomizm), ile raczej pewien metaopis, „raport” ze stanu ponowoczesnej<sup>3</sup> świadomości, próbujący zrekonstruować źródła i sens przemian charakterystycznych dla cywilizacji euroamerykańskiej drugiej połowy XX wieku, niekiedy zawierający również pewną (mniej lub bardziej *explicite* wyłożoną) intencję normatywną. W obliczu trudności związanych ze znalezieniem wyraźnych wyznaczników „filozoficznego postmodernizmu”, które mogłyby się przejawiać bądź to w swoistości poruszanej przez postmodernizm problematyki, bądź to w odrębności stosowanej przez metody, niektórzy komentatorzy proponują mówić raczej o pewnej „świadomości postmodernistycznej” (Czerniak, Szahaj) czy nowej „strukturze odczuwania” (Hassan, Harvey). W filozofii „świadomość postmodernistyczna” manifestowałaby się albo pod postacią pewnego zbioru przekonań i postulatów metafizycznych, albo jako uprawiana na pograniczu nauk humanistycznych (psychologii, psychoanalizy, antropologii kulturowej, socjologii, pedagogiki) mniej lub bardziej wnikliwa diagnostyka zjawisk określanych mianem ponowoczesnych bądź wreszcie jako „samowiedza filozoficzna znajdująca wyraz w nietrywialnych formułach ‘filozofii historii filozofii’”<sup>4</sup>.

2 Za narodziny „postmodernizmu” w architekturze i urbanistyce uchodzą dwa wydarzenia: zburzenie modernistycznego osiedla Pruitt-Igoe w 1972 roku na przedmieściach St. Louis (zaprojektowanego z założeniami modernizmu przez Yamasakiego, autora projektu budynku World Trade Center) oraz publikacja w tym samym roku książki określanej manifestem „architektury postmodernistycznej”, *Learning from Las Vegas*, autorstwa Roberta Venturiego, Scotta Browna i Stevensa Izeonura, będącej polemiką z założeniami estetycznymi modernizmu.

3 Słowa „ponowoczesność” używam na określenie epoki historycznej i jej charakterystyk społeczno-kulturowych, termin „postmodernizm” rezerwuję dla intelektualnej refleksji właściwej tej epoce.

4 Por. S. Czerniak, *Świadomość postmodernistyczna?*, w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. A. Szahaj i S. Czerniak, s. 2 i. Przez filozofię próbującą stworzyć własny model „filozofii historii filozofii” należy rozumieć idiosynkratyczną lekturę tekstów filozoficznych (praktykowaną np. przez Derridę, Rorty’ego czy Deleuze’a), odbiegającą od skanonizowanych interpretacji, w której poszukuje się antecedensów przekonań charakterystycznych dla postmodernizmu; hi-



Postmodernizm w pierwszym znaczeniu jest zbiorem strategii i retorycznym stylem, w drugim znaczeniu reinterpretacją oświeceniowej tradycji myślowej, radykalizującą i/bądź polemizującą z jej intencją krytyczną<sup>5</sup>. Postmodernizm nie osiągnął doktrynalnej spistości charakterystycznej dla innych nurtów filozofii, wielu intelektualistów – co symptomatyczne – wzbraniało się przed nadaniem im etykiety „postmodernisty”, przyznając się do powinowactwa z tradycyjnymi kierunkami filozoficznymi, własny radykalizm sygnalizując dodaniem przedrostka – neo bądź –post (stąd wysyp takich nazw jak neopragmatyzm, neostrukturalizm, poststrukturalizm, postmarksizm czy posthistoryzm)<sup>6</sup>. Mnogość nurtów i kierunków filozofii współczesnej zaliczanych do tak ogólnie zdefiniowanego postmodernizmu, można intuicyjnie zidentyfikować, zwracając uwagę na swoisty dla postmodernistycznej refleksji panteon. Jako intelektualni antenaci postmodernizmu najczęściej wymieniani są Nietzsche, Wittgenstein, James (ewentualnie Dewey) oraz Heidegger. Do metafizycznych przekonań podzielanych przez obóz „postmodernistyczny” należy zaliczyć te, które podzielali wyżej wspomniani. Chodzi o: przeświadczenie o p r z y g o d n o ś c i języka, jaźni i świata; o p e r s p e k t y w i z m i pragmatyzm teorii poznawczy (antyfundamentalizm); porzucenie badań nad „świadomością” na rzecz badania „języka” (aktów mowy, gier językowych, dyskursów i ich modalności); krytykę totalizujących projektów filozoficzno-społecznych (apologia

---

historia filozofii jawi się jako ukierunkowana ewolucja poglądów, idei i koncepcji, zmierzająca do konkluzji zbieżnych z tymi, do jakich dochodzą myśliciele zaliczani do szeroko pojętego postmodernizmu.

- 5 Termin „modernizm” i „postmodernizm” nie określają żadnej konkretnej szkoły czy tradycji filozoficznej. Do „filozofii współczesnej nawiązującej do postmodernizmu” zaliczam te nurty i kierunki, które Jacques Bouveresse charakteryzuje następująco: „Określenia typu ‘post’ (postmodernistyczny, postfilozoficzny, posthistoryczny i tym podobne) mają na ogół na celu opisanie stanu kultury i społeczeństwa, w których ‘pewien typ uzasadnień, celów i zamierzeń, który wydawał się konstytutywny dla okresu poprzedniego, został uznany za iluzoryczny’ [...]”, w: J. Bouveresse, *Racjonalność i cynizm*, tłum. M. Kowalska, „Literatura na Świecie”, 1988, nr 8–9 (205–206), s. 357.
- 6 Osobną kwestią jest, czy postmodernizm był nową pod względem jakościowym formacją intelektualną czy też raczej ekspozycją i przywoływaniem wątków istniejących w tradycji myśli europejskiej (modernistycznej), lecz z różnych względów wypieranych czy też marginalizowanych.



różnicy, anarchii, chaosu, fragmentaryczności, efemeryczności, niewspółmierności); r e l a t y w i z m kulturowo-poznawczy (prawda jako twór konsensualny: warunki prawdziwości twierdzeń propozycjonalnych definiowane w obrębie kulturowego schematu pojęciowego); odrzucenie tradycyjnej teorii poznania na rzecz „epistemologii społecznej”<sup>7</sup>. Najczęściej tę transformację określa się mianem „zwrotu lingwistycznego”<sup>8</sup>.

W tej pracy nie ma miejsca na dogłębną analizę przyczyn międzyparadygmatycznej zmiany. Zaproponuję odpowiedź, która jest siłą rzeczy schematyczna i zdawkowa, rekapituluje kilka najczęściej powtarzających się na ten temat spostrzeżeń. Pierwsze z nich nawiązuje do modelu inspirowanej socjologią wiedzy (typu Mannheimowskiego) historii idei, gdzie filozofia, w tym i projekty „krytycznej filozofii”, ujmowane są jako intelektualna reakcja genetycznie i funkcjonalnie powiązana z przemianami zachodzącymi w sferze praktyk gospodarczych oraz społeczno-kulturowych. Dla znamionujących paradygmat modernistyczny prób zdefiniowania istoty zniekształcenia ideologicznego siłą rzeczy naturalnym zapleczem intelektualno-pojęciowym były wątki, pojęcia, narratemy i filozofemy wywodzące się z tra-

- 
- 7 Przez epistemologię społeczną należałoby rozumieć epistemologię rezygnującą, po pierwsze, z podmiotu transcendentального na rzecz kategorii podmiotu zbiorowego; po drugie, ogólną teorię wiedzy akcentującą historyczność i zmienność ludzkiego aparatu poznawczego; oraz, po trzecie, taką, która zakłada, że poprzedzającą daną postać wiedzy okoliczności historyczne wpływają na jej „charakterystyki epistemologiczne”, por. S. Czerniak, *Między socjologią wiedzy...*, s. 208. Trzeci punkt jest o tyle istotny, o ile jego konsekwencją jest przekonanie, że badanie danych systemów wiedzy nie jest możliwe bez znajomości „historycznych form wiedzy gromadzonej w różny sposób przez różne społeczności” (ibidem).
- 8 Zagadnieniu temu poświęcona jest m.in. znana antologia tekstów Rorty’ego, monografia Cristiny Lafont czy syntetyczny artykuł Habermasa, por. *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*, red. R. Rorty, Univeristy of Chicago Press, Chicago 1992 (1967); C. Lafont, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, MA, MIT Press, Cambridge 1999; J. Habermas, *Filozofia analityczna i hermeneutyczna – dwie komplementarne odmiany zwrotu lingwistycznego*, tłum. A. Romaniuk, w: *Język, dyskurs, społeczeństwo. Zwrot lingwistyczny w filozofii społecznej*, red. L. Rasiński, PWN, Warszawa 2009, s. 244–269. W kontekście zagadnienia ideologii interesować mnie będzie oczywiście nie całościowa rekonstrukcja przemiany pola problemowego filozofii, lecz to, jak procesy hermeneutykacji, kulturalizacji i pragmatyzacji przeorientowała zadanie i sens refleksji krytyczno-ideologicznej.



dycji francuskiego i angielskiego oświecenia oraz niemieckiej filozofii idealistycznej. Standardowa Teoria Ideologii stamtąd czerpała swoje podstawowe rozróżnienia i motywy, a swą wyrazistą sylwetkę i retoryczną siłę perswazji zawdzięcza dynamicznemu sprzężeniu z przełomowymi dla kultury euroamerykańskiej procesami cywilizacyjnymi. Za najważniejsze z nich należałoby (schematycznie rzecz ujmując) uznać: 1) narodziny nowoczesnej nauki wraz z towarzyszącą jej pierwszą i drugą rewolucją przemysłową oraz technicyzacją *Lebensweltu*; 2) zastąpienie przednowoczesnych formacji społeczno-ekonomicznych przez kapitalizm, legitymizowanym przez liberalną filozofię polityczną; 3) powstanie społeczeństwa industrialnego (wykryształowanie się klasy posiadaczy środków produkcji oraz klasy robotniczej, zatrudnionej przede wszystkim w sektorze produkcyjnym, zanik tradycyjnej kultury chłopskiej, proletaryzacja napływowej ludności wiejskiej, fordyzm); 4) Weberowskie „drugie odczarowanie świata”, czyli zracjonalizowanie społecznego świata życia, wiążące się z nardzinami nowoczesnego scentralizowanego aparatu biurokratycznego, zorganizowanej administracji państwowej oraz państwa narodowego; oraz 5) potęgowanie się antagonizmu klasowego jako stałego elementu życia społecznego, ogniskującego się w walce ekonomicznej i politycznej klas wywłaszczonych o reprezentację parlamentarną oraz prawa pracownicze (ruch związkowy, partie socjalistyczne i socjaldemokratyczne, negocjowanie układów zbiorowych pracy itd.).

Paradygmat postmodernistyczny wyłonił się, kiedy: 1) kapitalizm wkroczył w fazę późną (postindustrialną): model gospodarki opartej na zautomatyzowanej produkcji fabrycznej (fordyzm) zaczął ustępować miejsca gospodarce skoncentrowanej na usługach (postfordyzm)<sup>9</sup>, a imperatyw zestandaryzowanej masowej produkcji przekształcił się w imperatyw produkcji specjalistycznej, opartej na eksplorowaniu nisz konsumenckich, nie na masowej produkcji taśmowej; 2) kapitalizm wszedł w fazę zglobalizowaną, łączącą

<sup>9</sup> Termin ten spopularyzowała książka Daniela Bella, por. D. Bell, *The Coming of Post-Industrial Society*, Penguin Books, Harmondsworth 1971, zwłaszcza rozdziały 2 i 3; Zob. również C. F. Sabel, *Work and politics. The division of labor in industry*, Cambridge University Press, New York 1982 oraz C. F. Sabel i M. J. Piore, *The Second Industrial Divide* oraz *Post-Fordism. A Reader*, red. A. Amin, Blackwell Publishing, Oxford 1994, zwłaszcza rozdziały 2, 3, 4 i 5.



gospodarki państwowe w nowy „system światowy”, którego głównymi aktorami są ponadnarodowe korporacje, a sprężyną – handel; 3) w miejsce homogenicznych kulturowo systemów społecznych o stabilnej strukturze klasowej (odsyłających do takich jednostek analizy socjologicznej, antropologicznej czy politologicznej jak naród, etnos czy kultura narodowa), dostarczających zinstytucjonalizowanych normatywnych drogowskazów życiowych oraz ujednoczonych systemów światopoglądowych, pojawiła się spluralizowana mozaika światopoglądów; do zjawisk powiązanych z tym procesem należy zaliczyć silny trend sekularyzacyjny w kulturze euroamerykańskiej, prywatyzację religii i hybrydyzację kulturową<sup>10</sup>); 4) dotychczasowa polaryzacja klasowa, postrzegana jako źródło podstawowych konfliktów społecznych, ustąpiła miejsca konfliktom między wspólnotami, których tożsamość nie kształtuje się wyłącznie na podstawie sytuacji socjoekonomicznej<sup>11</sup>. W tym sensie postmodernizm rozpatrywany z punk-

10 Przez hybrydyzację kulturową należy rozumieć dyfuzję norm i wartości prowadzących nie do asymilacji, lecz do zmiany tożsamości kulturowej dwóch odmiennych całości kulturowych w wyniku nasilenia kontaktów i wymiany wzorów kulturowych między nimi.

11 Jedną z przyczyn zmniejszenia się wiarygodności marksizmu jako narzędzia predyktystycznego było przecenienie przez Marksa (i kontynuatorów, np. Hilferdinga czy Różę Luksemburg) zjawiska malejącej stopy zysku oraz zmniejszenie się (ponownie, wbrew przewidywaniom Marksa) liczebności oraz znaczenia klasy robotniczej jako potencjalnego aktora rewolucyjnego przewrotu. U Marksa postępująca pauperyzacja mas była nie tylko *conditio sine qua non* rewolucji, lecz zarazem „specyficznym mechanizmem ustanawiania jedności klasowej” (E. Laclau i Ch. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia*, s. 89); wraz z wyhamowaniem czy wręcz odwróceniem tego procesu w krajach Europy Zachodniej osłabła rola ruchów radykalnych bądź zniknęły one zupełnie. W XX wieku zakwestionowano po pierwsze tezę o postępującej proletaryzacji społeczeństwa wraz z rozwojem sił wytwórczych właściwym dla kapitalistycznego sposobu produkcji (walka klasowa miała zależeć od dynamiki rozwoju ekonomicznego, wzmagającego antagonizm klasowy); po drugie, walki robotnicze w zakładach pracy okazały się nie być zdeterminowane wyłącznie logiką konfliktów społeczno-ekonomicznych między właścicielami (*vel* menadżerami) a robotnikami, lecz były terenem walk politycznych nieredukowalnych bezpośrednio do niej; po trzecie, dawna polaryzacja klasowa (na klasę posiadaczy i wyłączonej klasę robotniczą) uległa osłabieniu czy wręcz zniesieniu, klasa robotnicza uległa rozdrobnieniu, a związki zawodowe – ufrakcyjnieniu: zatarł się sens pojęcia „obiektywnego interesu klasowego”. Różnorodność form oporu, walki z dyskryminacją i opresją nie da się sprowadzić do narracji klasowej. Przykładem takiego ruchu



tu widzenia historii idei i w perspektywie teorii zmiany społecznej oznaczałby, sygnalizowaną wcześniej, reakcję intelektualną na globalną przemianę cywilizacyjną. STI utraciła w związku z wyżej wymienionymi przemianami (zdaniem zwolenników postmodernizmu) zdolność nazywania i efektywnego wyjaśniania zjawisk dotychczas określanych mianem „ideologicznych” w sferze życia społecznego i politycznego w ukształtowanej przez modernizm ramie interpretacyjnej.

Druga z ewentualnych przyczyn zmiany paradygmatu jest powiązana z pierwszą. Załamaniu (pod ciśnieniem wspomnianych wyżej procesów społecznych) uległa w i a r a w sensowność najogólniej definiowanego przedsięwzięcia, które kontynuował, mimo deklarowanego radykalizmu treści i odżegnywania się od związków z tradycyjnie pojętą filozofią, również materializm historyczny i filozofia *praxis*, koncepcje składające się na filozoficzny rdzeń STI. W paradygmacie postmodernistycznym rezygnuje się z poszukiwania odpowiedzi na tradycyjne pytanie filozoficzne, zadowolając się praktykowaniem wspomnianej wyżej „filozofii historii filozofii”. Świadomość końca projektu filozoficznego, który windowałby filozofa bądź na mędrca (Hegel), bądź na strażnika i obrońcę uciśnionego życia, zarazem krytyka społecznego oraz działacza, zaowocowała autoograniczeniem dawnych prometejskich ambicji: „prawodawca” ustępuje miejsca Baumanowskiemu „interpretatorowi”. W *Kondycji ponowoczesnej* Lyotarda siła modernistycznych projektów ideowo-ideologicznych (meta-narracji), które łączyły kolejne epoki historyczne w całość rządzoną przez ideę postępu czy przyrostu świadomości wolności, gwarantując minimum racjonalności i mocy perswazyjnej przekonaniu o sensowności projektów emancypacyjnych, po prostu wygasła.

Częstokroć łączy się z postmodernizmem zagadnienie końca ideologii. Jest to stwierdzenie niesłuszne. Dyskurs a-ideologiczny czy też odrzucający ideologię charakteryzuję w podrozdziale dotyczącym dyskursu „końca ideologii. Dyskusja nad żywotnością narratów łączonych z epoką oświecenia (jako najważniejszego źródła teorii kry-

---

społecznego jest f e m i n i z m , w którym nierówność pozycji i przemoc są rozpatrywane jako efekty kulturowo uwarunkowanego rozróżnienia na płeć.





tycznej) nie zaowocowała automatycznie przekonaniem o nieistotności ideologii. W pewnym sensie doszło do zjawiska odwrotnego: pojęcie ideologii po demontażu charakterystycznych dla modernizmu metafizycznych przekonań i porzuceniu pewnych układów filozoficzno-socjologicznych odniesień problemowych implodowało, ulegając, żeby użyć typowo „postmodernistycznych” określeń, „spluralizowaniu” i „rozplenieniu”. Zmiany te są istotne i spowodowały nie tylko wejście pojęcia ideologii w nową strukturę powiązań ideowo-noologicznych, lecz również to, że samo pojęcie ideologii zaczęło być zastępowane przez inne terminy (typu „dyskurs”, „hegemonia”, „mit”, „system ideowy”, „mentalność”) bądź też analizy zaczęły koncentrować się na innych aspektach, na przykład centralną rolę zaczęto przypisywać kategorii przemocy. Stopniowe znikanie terminu „ideologia” ze słowników stosunkowo łatwo wytłumaczyć. Gdy powątpiewa się nie tylko w możliwość uzyskania odpowiedzi na tradycyjne pytania filozoficzne (metafizyczne i epistemologiczne), ale nawet ich sensowność, gdy ponadto kwestionuje się możliwość uzyskania wiedzy wykraczającej poza kontekst jej nabywania, to równocześnie podejrzany staje się słownik i pojęcia (typu „ideologia” czy „mit”) jako nieuchronnie uwikłane w projekt modernistyczny. Każda narracja i każdy słownik są w ramach paradygmatu postmodernistycznego t r a k t o w a n e j a k o i d e o l o g i c z n e. Postmodernizm zatem w obliczu ideologiczności (stronniczości, partykularności) wszelkich obrazów świata porzuca pojęcie ideologii nie dlatego, że straciło ono sens, tylko raczej dlatego, że ma go zbyt dużo: ideologią można właściwie nazwać wszystko, przez co bezpowrotnie tracimy zdolność nazywania cokolwiek. Wraz z upadkiem przekonania o istnieniu ponadsytuacyjnych standardów racjonalności i obiektywności ideologia straciła określające ją na zasadzie negatywnej tło<sup>12</sup>.

12 Por. wypowiedź Rorty’ego w nieco innym kontekście: „Mówię raczej ‘obraz’ niż ‘mit’ czy ‘ideologia’, ponieważ nie sądzę, żeby istniał niemitologiczny, nieideologiczny sposób mówienia [...] Nazwanie opowieści ‘mityczną’ bądź ‘ideologiczną’ miałyby sens wtedy, gdyby takie opowieści mogły być skontrastowane z opowieścią ‘obiektywną’”, w: R. Rorty, *Spełniając obietnicę naszego kraju*, tłum. A. Karalus i A. Szahaj, Wydawnictwo UMK, Toruń 2009, s. 11. Stąd też bierze się: niechęć do angażowania się w radykalną krytykę starego typu, unikanie jednoznacznych światopoglądowych deklaracji czy prób ujednoznaczniania własnej



NTI radykalizuje tradycyjnie rozumianą krytykę ideologii, zatem należy mówić raczej o modyfikacji bądź przewartościowaniu problematyki *Ideologiekritik* niż o zaniku. Rozszerzeniu klasy zjawisk, które można uznać za ideologiczne, towarzyszyło z drugiej strony zawężenie kierunku analiz. Teorii ideologicznych zniekształceń odebrany został przywilej sięgania po wyjaśnienia oparte na jedno-jednoznacznych determinacjach ekonomicznych czy odwołujących się do ujęć krytyczno-uniwersalistycznych, co objawia się gasnącym zainteresowaniem zagadnieniami klasowymi oraz unikaniem utopijnych dyskusji o projekcie emancypacyjnym jako takim. NTI jest tutaj utożsamiony z podejściem „postmodernistycznym” (choć nie bez wyjątków, np. Pierre’a Bourdieu nie można zaliczyć nawet do szeroko rozumianego postmodernizmu), które, jak już sygnalizowałem, nie stanowi niezależnej i samodzielnej pod względem teoretycznym i spójnej koncepcji, lecz w swoich przejawach jest raczej krytyką założeń klasycznej czy też nowożytnej (zachodniej) filozofii. Nie ma potrzeby omawiać wszystkich kierunków filozoficznych zaliczanych do postmodernizmu, gdyż są one wyczerpująco przedstawione w istniejącej na ten temat literaturze. Warto jednak wskazać, mimo łatwo zauważalnych podobieństw między omawianymi tu kolejnymi konceptualizacjami zagadnienia „ideologii”, że każdą z nich cechuje subtelne, ale w rezultacie istotne przesunięcie akcentów.

Organizacja tego rozdziału stanowiła duże wyzwanie. Postanowiłem rozpocząć od doprecyzowania różnic między paradygmatem standardowym a niestandardowym. Jej istotę najłatwiej wychwycić w polemice Habermas–Gadamer (czy też ogólnie Szkoła Frankfurcka – hermeneutyka) odnośnie do statusu krytycznej autorefleksji oraz jej praktycznego rezultatu, czyli krytycznie prześwietlonej samowiedzy. Omówię też powstałą w latach 20. socjologię wiedzy Mannheima oraz konsekwencje, jakie niesła dla zagadnienia ideologii. Następnie

---

postawy życiowej z wygłaszanymi treściami, np. poprzez bezpośredni akces bądź filiacje z komunistycznymi bądź socjalistycznymi partiami narodowymi. Jak komentuje McGowan, „postmodernizm traci zaufanie do wyzwalającej mocy krytyki, poświęcając się zamiast tego rozwijaniu nowych estetycznych, tekstualnych i politycznych strategii, mających zwalczać bądź podważać monolit [projektu modernistycznego – A. K.]”, w: J. McGowan, *Postmodernism and Its Critics*, Cornell University Press, Ithaca–Londyn 1991, s. 14.



skupię się na procesach kulturalizacji, socjologizacji, dyskursywizacji i relatywizacji „ideologii”, przy czym najwięcej uwagi poświęcone zostanie „dyskursowi” i zbitce „wiedza/władza” Foucault, którego koncepcja stanowi w pewnym sensie najbardziej wpływowe podejście w ramach NTI. W końcowej części rozdziału skupię się na dwóch radykalnych wersjach paradygmatu niestandardowego. Reprezentować je będzie neopragmatyzm Stanleya Fisha oraz postmarksowska koncepcja hegemonii autorstwa Laclaua i Mouffe.

## 1. Dyskusja między Habermasem a Gadamerem

Dyskusja między Habermasem i Gadamerem zdaje się wzorcowo dokumentować międzyparadygmatyczny przełom w rozumieniu tego czym jest ideologia. Gadamer akcentował historyczność i skończoność ludzkiego bycia-w-świecie, rozwijając własną wersję hermeneutyki jako sztuki interpretacji, która zajmuje się – jeśliby założyć, że naczelną ideę Gadamerowskiego projektu da się podsumować kilkoma słowami - „fenomenem dziejowości ludzkiego rozumienia”<sup>13</sup>. Hermeneutyka, jak wiadomo, narodziła się jako sztuka interpretacji tekstu, przede wszystkim tekstów biblijnych; u Gadamera przestała być jedynie metodologią czytania. Gadamer za Heideggerem uniwersalizuje i radykalizuje zadanie hermeneutyki, ontologizując kategorię *Verstehen* jako nieustannie ponawiany wysiłek interpretacji fundamentalnych struktur egzystencjalnych *Dasein*. Staje się ona w jego ujęciu ontologią świata, którego horyzont jest zakreślony przez język. Nie podejmę próby całościowej rekonstrukcji istoty Gadamerowskiego projektu, skoncentruję się raczej na ukazaniu istoty sporu między Habermasem i Gadamerem w kontekście problematyki ideologii. Kilka syntetycznych uwag ogólnych poświęconych Gadamerowskiej hermeneutyce wydaje się jednakowoż niezbędne.

Gadamer nawiązuje do Heideggera, argumentując, że zjawisko rozumienia osadzone jest nieuchronnie w dziejowości (historyczno-

<sup>13</sup> P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Universitas, Kraków 2006, s. 89.



ści) bycia. Hermeneutyka w staje się wykładaniem (*Auslegung*), czyli fenomenologicznym opisem „dziejowości sposobu bycia *Dasein*”<sup>14</sup>. Najważniejszym wkładem Heideggera do rozwoju myśli hermeneutycznej było porzucenie przezeń nowożytnej problematyki konstytuowania się transcendentnej podmiotowości (problematyka ta stanowiła punkt wyjścia dla projektów filozofii świadomości), zadłużonej w kartezjańskiej idei podmiotu, grawitującej nieuchronnie bądź to w stronę subiektywizmu lub solipsyzmu, bądź to w stronę pozytywnie rozumianego obiektywizmu. Heidegger postawił w centrum filozoficznej debaty zagadnienie „prestruktury rozumienia”<sup>15</sup>.

Istotą kartezjanizmu był zapowiadający Husserlowską *epoche* gest zawieszenia „przesądów” i fałszywych mniemań, co miało gwarantować uzyskanie dostępu do wiecznych prawd dla umysłu kierującego się określonym prawidłem, „światłem naturalnym”. Autor *Prawdy i metody* kwestionuje wiarygodność takiej konceptualizacji podmiotu i polemizuje z normatywnym ideałem poznawczym nowożytnego przyrodoznawstwa przenikającym do humanistyki, implikującym obraz monologicznego podmiotu poznawczego, przeciwstawianego określonej dziedzinie przedmiotowej, zakładającego dualizm wiedza – przedmiot wiedzy. Wiedza w optyce pokartezjańskiej jest waloryzowana pozytywnie wtedy, kiedy implikuje ideał wolności od podmiotowych uwarunkowań wiedzytwórczych; sądy nieopierające się na autorytecie czystego rozumu bądź nieuprzedzonego doświadczenia nie zasługują na miano wiedzy. Zdaniem Gadamera taka wizja niezakorzenionego „spojrzenia znikąd” jest fikcją. Fikcją jest również pojęcie podmiotu transcendentnego, dla którego język i kultura są derywatami apriorycznych kategorii rozumu. Rozumienie jest w tradycji postfenomenologicznej rozumieniem na gruncie *zastanej tradycji*, kultury i dominującej w niej struktury *przedsądów* (*Vorurteilestruktur*)<sup>16</sup>, w których nie da się odnaleźć niezmiennych formalnych kategorii intelektu. Gadamer rehabilituje zatem pojęcie przesądu, od czasu oświecenia piętnowane jako systematyczna przeszkoda po-

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> H. G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 2007, s. 372.

<sup>16</sup> Używając terminologii Wittgensteina, można powiedzieć, że „struktura przed-rozumienia” jest derywatem naszych gier językowych.



znawcza. Przesąd nie jest objawem „umysłowego lenistwa”, uniemożliwiającym właściwe poznanie siedliskiem obskurantyzmu, dogmatyzmu i irracjonalizmu, lecz warunkiem koniecznym dla zainicjowania procesu rozumienia, prototypem poznania w ogóle. Możliwość wyrobienia sobie sądu na dany temat na podstawie (domniemanej) autonomii czystego rozumu oraz projektowaną przez oświeceniową „krytyczną samoświadomość” szansę uzyskania „właściwego dystansu” względem przesądów Gadamer uważa za „przesąd przesądów”. Przesąd, nietematyzowalne *residuum* tradycji ugruntowane na autorytecie i bezwiednie przejmowane wraz z nabyciem odpowiednich kompetencji językowych, umożliwia rozumienie; fenomen rozumienia jest nierozłącznie związany z dialogiem z dziedzictwem przeszłości. Gadamer częstokroć podkreśla nieuniknioną sytuację fundamentalnego zakorzenienia jednostki w języku (kulturze), pociągającym za sobą określony obraz świata.

Język to wszechogarniająca, zawsze już obecna wykładania świata [...] Język jest już zawsze światem już zinterpretowanym w języku – przez wszelką filozoficzną myślą krytyczną. Gdy uczymy się mówić, gdy wrastamy w nasz język ojczysty, artykułuje się nam świat [...] Proces tworzenia pojęć, rozpoczynający się w świecie językowo zinterpretowanym, nie jest więc nigdy zaczynaniem od początku. Nie zaczyna się [...] nigdy od zera<sup>17</sup>.

Akt rozumienia konkretnej jednostki, której osobowość i sposoby konceptualizacji rzeczywistości są pochodną zinternalizowanych przesądów, kształtuje się w konfrontacji z tekstem, niosącym komunikat, sens. Pierwotna struktura przed-rozumienia, rezultat zanurzenia w konkretnym historyczno-kulturowym *milieu*, wyznacza dany horyzont oczekiwań. Stanowi on wyjściową bazę, na której podstawie projektowany jest wstępny całościowy zarys (*Vorentwurf*) sensu niesionego przez napotykaną tekst. Ów początkowy ogląd jest następnie poddawany rewizji w toku pogłębionej lektury. Częstkowe redefinicje i reinterpretacje zmieniają pierwotnie założony sens, przez co podmiot uzyskuje ponownie ogląd całości, teraz już zmienionej, zre-

17 H. G. Gadamer, *Historia pojęć jako filozofia*, tłum. K. Michalski, w: *Drogi współczesnej filozofii*, s. 226.



interpretowanej<sup>18</sup>. Procedury poznawania całości na podstawie części oraz części na podstawie całości tworzą znaną figurę koła (kręgu) hermeneutycznego. Proces scalania się struktury przedrozumienia jednostki wraz z konstytutywnymi dla niej doświadczeniami życiowymi (zawsze przeplatającymi się z tradycją danej wspólnoty, która transmituje odpowiednie zespoły sądów i wartości składających się na rdzeń naszej osobowości) oraz sensu niesionego przez dany wytwór kulturowy (który nas w ramach określonej tradycji „zagaduje”) Gadamer nazywa z kolei *fußgängern* czy też ich „stopniem”<sup>19</sup>. W ten sposób kształtuje się hermeneutyczna sytuacja rozumienia jako sposobu bycia *Dasein*: jest to nieustanny ruch zapośredniczenia się sensów niesionych przez podmiot z sensem odkrywanym przezeń w dialogu z tekstami przeszłości<sup>20</sup>; akt interpretacji jest równocześnie aktem samorozumienia podmiotu, autointerpretacji. Rzeczywistość jawi się wyłącznie jako zapośredniczona przez fakt dziejowości samego interpretatora; Gadamer nazywa tak rozumianą rzeczywistość historyczną, odczytywaną z perspektywy interpretującej jednostki, „dziejami efektywnymi” (*Wirkungsgeschichte*)<sup>21</sup>. Jak komentuje Thomas McCarthy:

18 Por. „Uchwytująca całość, antycypacja sensu staje się wyraźnym zrozumieniem dzięki temu, że części, określające je na podstawie całości, ze swej strony określają tę całość”, w: H. G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 400. „[...] zrozumienie tekstu pozostaje trwale określone przez wcześniejszy ruch przedrozumienia [...] Krąg nie ma więc formalnej natury, nie jest ani subiektywny, ani obiektywny, lecz opisuje rozumienie jako wspólną grę ruchu tradycji i ruchu interpretatora. Kierująca naszym rozumieniem danego tekstu antycypacja sensu nie jest działaniem subiektywności, lecz określa się na podłożu wspólnoty, która wiąże nas z przeszłością”, w: *ibidem*, s. 403.

19 *Ibidem*, s. 420. Przez horyzont Gadamer rozumie „krąg widzenia, który obejmuje i ogarnia wszystko, co jest widoczne z pewnego punktu widzenia”, *ibidem*, s. 415.

20 „[...] własne idee interpretatora zawsze uczestniczą w przywracaniu sensu tekstu do życia [...] rozumienie i interpretacja są ostatecznie jednym i tym samym”, w: *ibidem*, s. 525.

21 *Ibidem*, s. 412. Określenie *Wirkungsgeschichte* denotuje „historyczny łańcuch nieustannych oddziaływań kolejno dokonywanych interpretacji, w który to łańcuch wpisany jest każdy kolejny interpretator. [...] W myśleniu takim – rzeczywiście historycznym myśleniu – współmyślana jest własna historyczność, historyczność podmiotu dokonującego refleksji”, w: A. M. Kaniowski, *W poszukiwaniu jedności teorii i praktyki*, s. 335.



Interpretator, podobnie jak tłumacz, musi uchwycić sens dowolnego obiektu w i poprzez akt umiejscowienia go w symbolicznej ramie odniesienia, innej od tej, która pierwotnie ukonstytuowała ten obiekt jako niosący pewne znaczenie. Tak jak tłumacz musi znaleźć wspólny język, który dochowuje wierności prawidłom jego mowy ojczystej i zarazem w tym samym momencie szanuje językową obcość tekstu, tak interpretator konceptualizuje swój materiał w taki sposób, że, mimo iż zachowuje jego obcość, jednocześnie łączy go za pomocą pewnej inteligibilnej relacji z własnym światem życia<sup>22</sup>.

Rozumienie jest zdeterminowanym psychologicznie automatyzmem „dopasowywania” napotykaných sensów do kognitywnych struktur przed-rozumienia (przekładaniem „innego” na „to samo”), lecz nieustannie ponawianym ruchem otwierania się na nowe perspektywy, eksploracją granic własnej imputacji kulturowej i zarazem ruchem różnicowania się struktury przedrozumienia interpretatora. Aby uchronić się przed arbitralnym narzucaniem własnych przesądów, należy poddać je krytycznej refleksji, pozwalającej „oddzielić prawdziwe uprzedzenia, przy których rozumiemy, od fałszywych, przy których błędnie rozumiemy”<sup>23</sup>. Nigdy jednak nie stanemy się dla siebie samych całkowicie przejrzyści. Podobnie uzyskana przez interpretatora w danym momencie wykładnia tekstu nigdy nie jest wykładnią ostateczną. Operacja *Verstehen* zawsze ciąga za sobą „przełożenie” sensu niesionego przez tekst na sytuację podmiotu, który podejmuje wysiłek jego rozumienia. Ze względu na sytuacyjność wszelkiego aktu rozumienia i fakt uwikłania wszelkiej refleksji efektywnodziejowej w rzeczywistość-już-daną, hermeneutyczny wysiłek „rozjaśnienia stanowi zadanie niedające się nigdy doprowadzić do końca [...] Być dziejowym oznacza: nigdy nie osiągnąć samowiedzy”<sup>24</sup>. Proces interpretacji nie osią-

<sup>22</sup> T. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s. 173.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 410. Gadamer najprawdopodobniej rezerwuje określenia „prawdziwość” i „fałszywość” na opisanie stopnia podatności struktur przed-rozumienia na poddanie się sensowi niesionemu przez dowolny tekst kulturowy, na akceptację faktu niewystarczalności własnych przesądów do rozszyfrowania/zinterpretowania komunikatu tradycji, a nie na potencjalnie „właściwe” lub „niewłaściwe” odczytanie w sensie absolutnym.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 414.



gnie kresu; podobnie nigdy nie będziemy w stanie całkowicie uprzedmiotwić własnych przesądów i się względem nich krytycznie ustosunkować.

Tradycja nie jest monolitem zastanych treści kulturowych, które zmuszają nas do bezwzględnego podporządkowania, posłusznej recytacji i archiwizacji, lecz stanowi raczej rezerwuar czy też zbiór potencjalnych sensotwórczych odniesień, twórczo przekształcanych i aktualizowanych. Jako nieustannie reinterpretowany horyzont sensów otwiera drogę ku wzbogacającemu nas doświadczeniu spojrzenia z innej perspektywy. Stąd też tak istotną rolę w dialogu z tradycją spełnia autorytet. Poddanie się werdyktowi autorytetu oznacza nie tyle abdykację rozumu na rzecz irracjonalnego, nienegocjowalnego głosu tradycji, lecz jest raczej możliwością oglądu z punktu widzenia osoby, która dysponuje od nas większym doświadczeniem, interpretacyjną biegłością i mądrością życiową (może być to nauczyciel, akademicki mentor lub rodzic). Wyprzedzając ewentualne zarzuty, Gadamer wielokrotnie podkreśla, że poleganie na autorytecie nie jest bierną akceptacją dogmatyzmu, aktem kapitulacji wobec wyższej instancji znamionującym intelektualną i egzystencjalną tchórzliwość (jak uważało oświecenie), lecz jest szansą uzyskania rozumienia pełniejszego. Autorytet zatem nie jest absolutną wyrocznią, względem której należy przyjąć postawę pełnej akceptacji i bezwarunkowej pokory. Hermeneutyka Gadamerowska pozytywnie waloryzuje potencjalny wpływ zastanych wykładni, podkreślając i akcentując otwarty charakter wszelkiej interpretacji jako ruchu samoróżnicowania się tradycji oraz struktury przedrozumienia, w której ciągłość skanonizowanych wykładni klasycznych tekstów kulturowych jest transmitowana i reprodukowana m.in. poprzez poddanie się charyzmem autorytetu.

Habermas polemizował nie z tyle hermeneutyką (w gruncie rzeczy jego ideał „nauk rekonstrukcyjnych” jest w wielu punktach bliiski hermeneutyce), ile z jej „uniwersalistycznym roszczeniem”. Spor ten był wielokrotnie i wyczerpująco komentowany, również w polskiej literaturze filozoficznej<sup>25</sup>. Z punktu widzenia pracy poświęconej

<sup>25</sup> Por. Thomas McCarthy, *Language, Hermeneutics and Critique of Ideology*, w: idem, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s. 162–193; A. Szahaj, *Moc refleksji a siła tradycji, autorytetu i przesądów. Prezentacja polemiki między J. Ha-*





ideologii najistotniejsze zarzuty Habermasa względem hermeneutyki można zrekapitulować następująco.

1. Gadamer przecenił rolę tradycji i autorytetu, nie uwzględniając wyzwalającej mocy samokrytycznej refleksji. Nawet jeśli rozumienie jest rozumieniem zawsze na gruncie konkretnego systemu świata-życia zapośredniczonego przez język i symbole danej wspólnoty, to za zadanie refleksji (czyli, w rozumieniu Habermasa idącego tropem intuicji Marksa, hermeneutycznie zorientowanej teorii krytycznej) należy uznać **rekonstruowanie genezy** określonych przekonań. Gadamer absolutyzuje również pojęcie przesądu, nie dostrzegając, iż przesąd, którego natura (geneza) została refleksyjnie prześwietlona, nie jest tym samym, co przesąd, który jest akceptowany bezrefleksyjnie.

2. Hermeneutyka staje się właściwym punktem wyjścia wszelkiej refleksji, skoro całość doświadczenia istnieje dla nas o tyle, o ile wyraża się w języku: tym samym w sposób pochopny redukuje on rzeczywistość wyłącznie do wymiaru językowego<sup>26</sup>.

Zdaniem autora *Teorii działania komunikacyjnego* Gadamer słusznie zwraca uwagę na to, że wszelki akt rozumienia – który jest zawsze równocześnie aktem samo-rozumienia – jest zapośredniczony przez symbole wywodzące się z tradycji, do której należy posługujący się nimi podmiot. Przyznając jednak zbyt dużą rolę przesądowi, substancjalizuje ją niejako, umniejszając wyzwalającą moc krytycznej refleksji. Uznanie języka i tradycji, zawsze przekazywanej dzięki autorytetowi, który *ex definitione* nie może zostać poddany krytyce, za nieprzekraczalny horyzont samowiedzy podmiotu, grozi ześlizgnięciem się w irracjonalizm, wykluczającym możliwość dyskusji nad rozszczeniemi do słuszności społecznych wartości norm oraz inicjowanych przez jednostkę działań. Autor *Strukturalnych przeobrażeń sfery pu-*

---

*bermasem a H. G. Gadamerem*, w: idem, *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej*, s. 166–187; Z. Krasnodębski, *Rozum i emancypacja*, w: „Archiwum filozofii i myśli społecznej”, t. 25; A. M. Kaniowski, *Punkt widzenia hermeneutyki*, w: idem, *W poszukiwaniu jedności teorii i praktyki*, s. 324–354.

<sup>26</sup> Por. „Ludzkie odniesienie do świata jest bowiem wprost i z zasady językowe, a przez to dostępne rozumieniu. Hermeneutyka [...] stanowi u n i w e r s a l n y a s p e k t f i l o z o f i i , a n i e t y l k o m e t o d o l o g i c z n ą p o d s t a w ę t a k z w a n y c h n a u k h u m a n i s t y c z n y c h”, w: H. G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 638.



*blicznej* jest zdania, że o ile w procesie socjalizacji zdanie się na autorytet (przekaziciela tradycji) jest niezbędne, o tyle krytyczna refleksja w życiu dorosłym jest w stanie „odkryć [...], w jaki sposób wpojone w procesie edukacji kulturowej ‘gramatyki gier kulturowych’, wpływające zarówno na interpretację świata, jak i na działanie, odzwierciedlają stosunki panowania i dominacji”<sup>27</sup>. Pozostając na nieprzekraczalnym gruncie językowo odtwarzanej tradycji, podmiot jest w stanie postawić pytanie o prawomocność zastanych i bezrefleksyjnie dotąd akceptowanych sensów i znaczeń. Habermas akceptuje przesłanie hermeneutyki Gadamera o dziejowym charakterze bycia (rozumienia), jego ujęcie rozumienia jako nieustannego dialogu z tradycją, jak również tezę o nieuchronnie stronniczym obrazie świata uzyskiwanym na gruncie interesów i sytuacyjnego horyzontu oczekiwań interpretatora. Zdaje sobie również sprawę, że warunkiem wstępnym wszelkiej efektywnej komunikacji społecznej jest podzielanie przez członków danej wspólnoty niekwestionowalnego kwantum przesądzeń, na gruncie których może wyłonić się ład społeczny (jak napisał Habermas nieco później w swoim *opus magnum*: „świat życia gromadzi uprzednio dokonaną pracę interpretacyjną minionych pokoleń, która stanowi konserwatywną przeciwwagę dla ryzyka zaistnienia niezgody”<sup>28</sup>). Skoro nie dysponujemy możliwością spojrzenia znikąd, to możliwość międzyludzkiego porozumienia zawsze kształtuje się na podstawie nieuświadomianego tła wspólnotowych przesądzeń, zmaterializowanych w jej praktykach, realnościach instytucjonalnych i uniwersum symbolicznym, zakreślającym możliwe sposoby samorozumienia. Z drugiej strony jednak nie zgadza się na to, że w związku z tym nie jesteśmy w stanie sformułować takich twierdzeń propozycyjalnych, które mogłyby stać się powszechnie akceptowane w sytuacji wolnego od przymusu dialogu bez powoływania się na autorytet tradycji.

Habermas pragnie wykazać, że model Gadamerowski, w którym hermeneutyka rekonstruuje na głębszym poziomie wymiar for-

<sup>27</sup> A. Szahaj, *Moc refleksji a siła tradycji, autorytetu i przesądzeń*, s. 176.

<sup>28</sup> J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, tłum. A.M. Kaniowski, PWN, Warszawa 2015, s. 136.



mowania się rozumienia i narodzin intencjonalnej świadomości<sup>29</sup> i tym samym poprzedza wszelką „procedurę naukową”, jest niewłaściwy. W hermeneutyce proces poznania jest „równoczesnym kształtowaniem się standardów i opisem na podstawie tych standardów”<sup>30</sup>; unieważniony tym samym zostaje model empirycznie zorientowanej metodologii, rygorystycznie różniącej moment konstrukcji teoretycznej od weryfikacji bądź falsyfikacji na podstawie doświadczenia, a rozdzielane dotąd momenty interpretacji (wykładni) i zastosowania (aplikacji) zostały połączone<sup>31</sup>. Interpretacja porusza się zawsze w obrębie „dziejów efektywnych”, nie mamy dostępu do wglądu ponadhistorycznego, lokującego się poza danym kontekstem interpretacyjnym, ze względu na operujące poza wolą i świadomością podmiotów strukturę przesądów konstytuujących daną tradycję/kulturę. Uzyskanie dystansu względem własnych przesądów mogłoby się dokonać według Gadamera tylko kosztem zerwania ciągłości kulturowej, zupełnego wyobcowania. Habermas uważa z kolei, że „wywoływanie w sposób kontrolowany obcości (*kontrollierte Verfremdung*) może podnieść rozumienie z przednaukowego wywiczzonego nawyku do rangi świadomego procesu”<sup>32</sup>. W ten sposób tradycja może być przyswajana w sposób refleksyjny. Przekonanie o wyzwalającej mocy krytycznej samoświadomości zachowuje swą ważność i prawomocność, gdyż podstawowe założenia teorii krytycznej nie dają się zredukować do historyczno-kulturowego kontekstu swego powstania<sup>33</sup>.

Habermas zgadza się z hermeneutyką w innym punkcie: aby nie popaść w obiektywistyczno-scjentystyczne złudzenie charaktery-

<sup>29</sup> Również na obszarze nauk przyrodniczych. Por. „Również w przyrodznawstwie faktami nie są wszelkie dowolne pomierzone wielkości, lecz tylko te wyniki pomiarów, które stanowią odpowiedź na pewne pytanie, są potwierdzeniem lub zaprzeczeniem jakiejś hipotezy. Także przeprowadzenia eksperymentu w celu pomiaru jakichś wielkości nie uzasadnia to, że owe pomiary są robione wedle wszelkich reguł sztuki w sposób najbardziej dokładny. Uzasadnia się ten eksperyment tylko poprzez k o n t e k s t b a d a w c z y [podkreślenie autora – A. K.]. Tak więc wszelka nauka zawiera w sobie pewien składnik hermeneutyczny”, w: H. G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 73 i.

<sup>30</sup> A. M. Kaniowski, *W poszukiwaniu jedności teorii i praktyki*, s. 341.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 342.

<sup>32</sup> J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, s. 300, cytata za: A. M. Kaniowski, *W poszukiwaniu...*, s. 243.

<sup>33</sup> Por. T. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s. 193.



styczne dla metodologii pozytywistycznej, teoria społeczna powinna koncentrować się na analizowaniu zobiektywizowanego kulturowego sensu podejmowanych przez ludzi działań wynikających z kontekstu ich świata-życia. Powinna jednak porzucić próby zdania sprawy z indywidualnych idiosynkrazji (to zdaniem Habermasa próbuje robić Gadamer, posługując się kategorią rozumienia w sensie potocznym, a nie w sensie ścisłym, jako pojęciem z zakresu metodologii nauk humanistycznych) i próbować zrekonstruować obiektywny sens „zawarty w definicjach obowiązujących w danej wspólnotcie norm, składających się na jej komunikacyjne *a priori*”, przez normy rozumiejąc „wycinek kolektywnego zinstytucjonalizowanego przekazu, językowo artykułowany obraz świata grupy społecznej ustanawiający ramy możliwej komunikacji w grupie”<sup>34</sup>. W ten sposób hermeneutyka będzie mogła skoncentrować się na „rekonstrukcji działania społecznego, które jest zawsze dane w odniesieniu do tradycyjnie przekazywanych wzorów zachowań, w których artykułuje się samorozumienie wspólnoty”<sup>35</sup>.

Zdaniem autora *Teorii działania komunikacyjnego* Gadamer przyjmuje uproszczony i zbyt abstrakcyjny model rozumienia i komunikacji, redukując rzeczywistość społeczną do historycznie mediatyzowanego wymiaru językowego. Nie obejmuje tym samym wszystkich sfer życia społecznego i zapoznaje ich specyfikę. Nie uwzględnia m.in., że językowy kod nauki jest zasadniczo monologiczny, a w praktyce naukowej, nastawionej na zdobywanie informacji o określonym wycinku rzeczywistości na podstawie kontrolowanej w warunkach doświadczalnych obserwacji, nie ma miejsca na dialog, tylko na działanie strategiczne, nastawione na osiągnięcie wyznaczonych interpretacyjną ramą konkretnej teorii naukowej zadań. Język naturalny napotyka tu barierę sformalizowanych języków nauk przyrodniczych. W praktyce naukowej struktura intersubiektywnej komunikowalności jest usta-

34 Z. Krasnodębski, *Rozum i emancypacja*, s. 306. Habermas rozróżnia hermeneutykę w znaczeniu potocznym, jako umiejętność odczytywania znaczeń, od hermeneutyki pojętej jako nauka krytyczna, rozświetlającej uwarunkowania komunikacji potoczno-językowej (i przyczyny jej ewentualnych zaburzeń) oraz zmierzającej ku rekonstrukcji warunków możliwości wszelkiego porozumienia, por. A. M. Kaniowski, *W poszukiwaniu...*, s. 346.

35 Ibidem, s. 307.



nowiona dzięki istnieniu przedjęzykowych fundamentalnych schematów kognitywnych, właściwych inteligencji manipulacyjnej (*operative Intelligenz*), takich jak przestrzeń, czas, przyczynowość i substancja; nie da się przy wyjaśnianiu genezy pola intersubiektywności praktyki naukowej odwoływać do modelu dialogu opartego na języku naturalnym<sup>36</sup>. Rozumienie znaczeń i zjawisk może zatem realizować się poza kontekstem języka potocznego, potencjalnie ideologicznego, naznaczonego relacjami panowania i przemocy.

Nie da się sprowadzić do wymiaru czysto językowego systemu społecznej pracy, gdyż przemiany w sferze działania instrumentalnego są dopiero wtórnie interpretowane słownie, a język jest dopasowywany do doświadczenia społecznego; zmiana sposobu produkcji pociąga za sobą przemianę językowo wyrażanych światopoglądów. Język kształtuje się pod ciśnieniem procesów społecznych; stąd jest on nie tylko narzędziem dialogu, lecz równocześnie medium panowania społecznego. Przemoc instytucjonalizuje się w języku, choć sam stosunek przemocy nie jest w nim wypowiedziany (uświadamiany), przez to relacje dominacji stają się w nim niewidoczne; można mówić zatem o „ideologicznym kłamstwie języka” przemycanym pod pozorem wolnej od przemocy komunikacji.

Językowa infrastruktura społeczeństwa jest elementem kontekstu, który, choć jest zawsze symbolicznie zapośredniczony, konstytuowany jest również przez przymus, którego źródłem jest rzeczywistość<sup>37</sup>.

Habermas przeciwstawia hermeneutycznej jednorodnej płaszczyźnie języka koncepcję społeczeństwa jako współistnienia dwóch sfer, sfery działania instrumentalnego (praca i nauka, interes poznawczy) oraz komunikacyjnego (sfera interakcji i komunikacji społecznej, kierująca się interesem praktycznym, nastawionym na uzyskanie porozumienia i wypracowanie konsensusu), które łączy interes emancypacyjny, pchający ludzkość ku wyzwoleniu od *quasi*-naturalnych i bezreflek-

<sup>36</sup> J. Habermas, *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, w: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, s. 130–131.

<sup>37</sup> J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, s. 178, cytat za: Z. Krasnodębski, *Rozumienie i emancypacja*, „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej”, t. 25, 1979, s. 305.



syjnie odtwarzanych mechanizmów zniewolenia poprzez korygowanie strukturalnie zniekształconej komunikacji. Hermeneutyka Gadamerowska nie jest w stanie zaproponować metajęzyka, który by zdawał sprawę z owych zakłóceń, gdyż komunikacja jest w tej tradycji rozpatrywana jako dialog. Absolutyzując językowe zakorzenie nie podmiotów, nie jest w stanie adekwatnie uchwycić roli przemocy w życiu społecznym. Autor *Erkenntnis und Interesse* postuluje uzupełnienie hermeneutyki teorią krytyczną, projektem stopniowego uświadamiania aktorom społecznych uwarunkowań znaczeń zastanych w sferze publicznej, których obiektywny sens wymyka się ich świadomej intencji. Ponownie powołuje się na model nauk emancypacyjnych (psychoanalizy Freuda oraz krytyki ideologii Marksa) jako prób wyjaśnienia przyczyn powstania zaburzonej komunikacji<sup>38</sup> (psychoanaliza bada je w wymiarze jednostkowym, teoria krytyczna w wymiarze komunikacji społecznej).

Rola krytyka ideologii zostaje przez Habermasa porównana z rolą psychoanalityka; podobnie jak terapeuta, ma on do czynienia ze strukturalną patologią procesu komunikacji. W przypadku psychoanalizy systematycznie zakłócona komunikacja objawia się w zachowaniach neurotycznych. Wynikają one z faktu nieprzezwyciężenia sytuacji konfliktowej przeżytej we wczesnym dzieciństwie: wyparcie pamięci o tej sytuacji prowadzi do ukształtowania się symptomu patologicznego. Symptom ten przekształca się w silnie nacechowany emocjonalnie, sprywatyzowany intymny symbol (Habermas nazywa go *p a l e o s y m b o l e m*), który koduje pamięć traumy. Paleosymbol nie przedostaje się do potocznego języka codziennej komunikacji, jego treść i kryjąca się za nim intencja jest niezrozumiała zarówno dla neurotyka, jak i dla jego otoczenia. Z tego powodu stanowi on czynnik zaburzający jego zachowanie. Zakłócenia te objawiają się na poziomie jednostkowym m.in. rozpadem adekwatności między reprezentacjami językowymi, ekspresją cielesną i inicjowanymi przez jed-

---

<sup>38</sup> Habermas powołuje się w swoim opisie terapii psychoanalitycznej na pracę Alfreda Lorenzena *Spracherstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse*, Frankfurt 1970.



nostkę działaniami<sup>39</sup>, w przejęyczeniach słownych i nieświadomych naruszeniach reguł syntaktycznych języka; charakterystyczna jest również sztywność zachowań oraz reakcji isilna stereotypizacja myśli. Zadaniem psychoanalityka jest odtworzenie sytuacji traumy i ponowne włączenie paleosymboli do obiegu komunikacyjnego.

Wychodząc od doświadczeń analityków z neurotycznymi pacjentami, Alfred Lorenzen upatruje [...] zadanie psychoanalizy w ponownym włączeniu do powszechnego użytku językowego odłączonej treści symbolicznej, która prowadzi do sprywatyzowania komunikacji. Praca analityczna, która odwraca proces wyparcia, służy „resymbolizacji”; stąd samo wyparcie można rozumieć jako „desymbolizację”. [...] Rekonstrukcja pierwotnej sytuacji [traumy – A. K.] umożliwia zrozumienie sensu zniekształconej gry językowej i równocześnie wyjaśnia genezę tej deformacji<sup>40</sup>.

Neurotyk dzięki analitykowi może zainicjować proces samoświecenia (*Aufklärungsprozess*), uświadamiając sobie przyczyny zaburzeń i przezwyciężając symboliczne samowyobcowanie, scalając rozszczerzone dotąd struktury kognitywno-afektywne; uświadomione zostają przyczyny emocjonalnych zaburzeń: podmiot staje się sam dla siebie przejrzysty. W tym sensie można mówić, zdaniem Habermasa, o terapii psychoanalitycznej jako o przezwyciężaniu fałszywej świadomości: „dogmatyczne ograniczenia fałszywej świadomości mierzy się nie wadliwością, lecz specyficzną nieprzystępnością informacji”<sup>41</sup>. Psychoanaliza pojęta jest zarówno jako model ludzkiej psychiki, która dla Freuda kształtuje się w polu intrapsychicznych relacji między *id*, *ego* i *superego*, oraz równocześnie jako terapia pozwalająca znieść symptomy neurotyczne i zrekonstruować płaszczyznę intersubiektywnej niespaczonej komunikowalności; tym samym psychoanaliza w ujęciu Habermasowskim staje się właściwie teorią kompetencji komunikacyjnej. Zdaniem autora *Erkenntnis und Interesse* przykładem metahermeneutyki o intencji emancypacyjnej, badającej te procesy

<sup>39</sup> J. Habermas, *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, s. 137. Por. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, s. 267–269.

<sup>40</sup> J. Habermas, *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, s. 145 i 149.

<sup>41</sup> J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1973, s. 281.



instytucjonalne, które uniemożliwiają swobodną dyskusję, jest, mimo wszelkich swych jednostronności wypływających z przecenienia znaczenia zjawisk ze sfery ekonomicznej (pracy) oraz z jej zrównania z płaszczyzną intersubiektywnej komunikacji symbolicznej, krytyka ideologii Marksa. Wszelka ogólna teoria działania społecznego (jak np. teoria działania komunikacyjnego Habermasa), która dąży do zrekonstruowania zbioru reguł rządzących życiem społecznym, w połączeniu z naukami krytycznymi staje się narzędziem emancypacji od *quasi*-kauzalnych (pozornie obiektywnych, konstytuujących się poza świadomością i wolą jednostek) zależności<sup>42</sup>: czysty interes teoretyczny nauk rekonstrukcyjnych staje się tożsamy z interesem emancypacyjnym nauk krytycznych.

Gadamer odpowiedział na te uwagi w tekście zatytułowanym *Replik*, podkreślając fundamentalny charakter doświadczenia hermeneutycznego<sup>43</sup>. Jego zdaniem Habermas nie uwzględnił dostatecznie faktu, że wola porozumienia nie uobecnia się w czystym języku rozumy, lecz jest zapośredniczona przez struktury języka naturalnego, tym samym obejmując całość symbolicznego uniwersum

42. Rozróżnienie między autorefleksją i rekonstrukcją w teorii Habermasa jest wprowadzone, żeby wyraźniej uchwycić moment praktycznej intencji, czyniącej z nauk rekonstrukcyjnych („czystych”, zajmujących się badaniem zespołu reguł rządzących płaszczyzną komunikacji, kompetencją językowo-komunikacyjną) nauki emancypacyjne. Por. „Samorefleksja uświadamia nam determinanty procesu kształtowania się (*Bildungsprozess*), które ideologicznie określają aktualną praktykę działań i rozumienia świata. Wynikające z analizy przypomnienie dotyczy więc czegoś partykularnego: swoistego procesu kształtowania się indywidualnego podmiotu (lub scalonego tożsamością grupową kolektywu). Natomiast racjonalne rekonstrukcje ujawniają anonimowe systemy reguł, do których stosować się mogą odpowiednie podmioty, jeśli nabyły odpowiednie, dotyczące tych reguł, kompetencje (*Regelkompetenz*). [...] W tradycji filozoficznej obie te formy samopoznania pozostawały najczęściej nierozróżnione, występowały pod wspólną nazwą samorefleksji. Istnieje jednak dokładne kryterium umożliwiające ich rozróżnienie. Samorefleksja prowadzi do końcowego zrozumienia (*Einsicht*) dlatego, że czyni świadomym to, co było przedtem nieświadome – a to pociąga za sobą następstwa praktyczne. Zrozumienie osiągnięte na drodze analizy ingeruje [...] w samo życie. Dobra rekonstrukcja w pewien sposób ujawnia ‘nieświadomie’ funkcjonujący system reguł, wydobywa na jaw wiedzę intuicyjną [...] Ale ta wiedza teoretyczna nie ma żadnych następstw praktycznych”, w: J. Habermas, *Teoria i praktyka*, s. 47–48.

43. Por. H. G. Gadamer, *Replik*, w: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, s. 283–319.





kultury<sup>44</sup>. Gadamer zarzuca Habermasowi, że: a) podziela wraz z naiwnym scjentyzmem wiarę w moc racjonalnej i naukowo pracowanej metodologii; b) w sposób nieuzasadniony przeciwstawia krytykę ideologii hermeneutycznej metateorii rozumienia opartej na pojęciach tradycji, autorytetu i przesądów, kreując nieprzewyższalny, choć w gruncie rzeczy pozorny, antagonizm; c) Habermasowskie rozumienie zadań krytyka społecznych uwarunkowań (ideologii) opiera się na nieadekwatnej analogii z terapią psychoanalityczną. Rozpatrzmy po kolei te trzy zarzuty.

Ad. A. Autor *Prawdy i metody* uchyla zarzut Habermasa, że neguje różnicę między metodyką nauk ścisłych i hermeneutyką i jednocześnie deprecjonuje tę pierwszą. Wskazując na fakt zasadniczo językowego modusu bycia-w-świecie *Dasein* hermeneutyka nie dąży do zastąpienia metodologii przyrodoznawstwa przez własny wzorzec. Nie jest zatem aspirującą do roli uniwersalnego schematu badań „metodologią nauk humanistycznych”, lecz zwraca jedynie naukom uwagę na ich historyczne zakorzenienie, służy osiągnięciu pełniejszej metodologicznej samoświadomości. Bez wątplenia również nauka jest zapośredniczona przez język potoczny. Nawet jeśli ezoteryka słownictwa i wiedzy fachowej wydaje się stanowić barierę dla rozumienia informacji naukowych w żywiole codziennej komunikacji, to wnikają

44 W tym punkcie szczególnie wyraźnie widać międzyparadygmatyczną niewspółmierność stanowisk Gadamera i Habermasa: ich dyskusja, mimo przejawianej przez obu woli dialogu, odbywa się na gruncie dwóch odmiennych sposobów myślenia, konstytuowanych przez odmiennie założenia, a wysuwane argumenty wychodzą z fundamentalnie różnych przesłanek. Por. „[...] hermeneutyka filozoficzna ma za zadanie otwarcie w całej pełni wymiaru hermeneutycznego i wykazanie jego fundamentalnego charakteru dla naszego rozumienia świata, we wszystkich jego formach, od międzyludzkiej komunikacji do manipulacji społeczeństwem, od jednostkowego doświadczenia jednostki zanurzonej w społeczeństwie po praktyki obcowania w nim, od tradycji wspierającej się na religii i prawie, sztuce i filozofii po emancypacyjną energię refleksji rewolucyjnej samoświadomości [...]”, w: H. G. Gadamer, *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, w: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, s. 57. Habermas utrzymując przekonanie o ontycznej niezależności działania praktycznego (celowo-racjonalnego) od płaszczyzny symbolicznej komunikacji (działanie nakierowane na osiągnięcie porozumienia) wyklucza możliwość objęcia modelem hermeneutycznym przyrodoznawstwa czy metodologii nauk społecznych: podobnie, nauki emancypacyjne jako płaszczyzna rekonstrukcji podmiotowej „wiedzy milczącej” wyymyka się grze interpretacji.



one w tkankę społecznego świata życia, w jej krwioobieg, m.in. za pośrednictwem dydaktyki szkolnej czy massmediów<sup>45</sup>.

Ad. B. Habermas zakłada, że przyznanie tradycji roli decydującej w transmisji sensu skazuje podmioty na bezrefleksyjne odtwarzanie treści zastanych. Jest to zdaniem Gadamera odczytanie skrajnie „nieżyczliwe”, sugerujące, że teoria krytyczna ma przewagę nad hermeneutyką, gdyż pozwala wywikłać się z ideologicznie naznaczonych stosunkami przemocy kontekstów. Autor *Prawdy i metody* podkreśla, że postulat „wywołania obcości w sposób kontrolowany” żeby „refleksyjnie przeświecić” nawykowo odtwarzane zespoły przesądów i wyraźnie oddzielić je od przekonań nabytych w sposób „świadomy” jest powrotem do dogmatycznego obiektywizmu, w którym oba te momenty dają się w sposób jasny odróżnić. Jesteśmy w stanie krytycznie zreflektować własne przesady, nie osiągniemy jednak nigdy postulowanego przez Habermasa maksymalnego stopnia samoprzejrystości. Pozbywanie się ograniczeń i „ideologicznych” zakłóceń dokonuje się zawsze w ramach określonej tradycji, pozostaje interpretacyjną grą znaczeniami zastanymi w danej wspólnoty, która nie prowadzi ku żadnemu „celowi ostatecznemu” (sytuacji, w której ideał niezakłóconej komunikacji mógłby zostać osiągnięty). Zarysowana przez Habermasa alternatywa: albo hermeneutyka, albo teoria krytyczna – jest fałszywa, gdyż nawet w „naukach emancypacyjnych” nie można wyjść poza historycznie i kulturowo daną sytuacyjność rozumienia.

Ad. C. Model krytyki ideologii bazujący na modelu terapii psychoanalitycznej jest niewłaściwy. Psychoanalityk występuje w terapii z pozycji „wiedzącego lepiej” (posiadającego wiedzę na temat „idealnej sytuacji komunikacyjnej”); sam pacjent poddaje się analitykowi i podporządkowuje się jego zaleceniom w nadziei na wyleczenie się z symptomów neurotycznych, akceptuje jego wskazówki i interpretacje. Przeniesienie tego modelu na zjawisko rozstrzygnięcia konfliktowych sytuacji między grupami społecznymi i ugrupowaniami politycznymi jest etycznie podejrzanym powrotem – wbrew intencjom Habermasa – do paternalizmu „oświeconych intelektualistów”, pod-

45 Por. A. Szahaj, *Moc refleksji...*, s. 183.



ważającym w istocie sens demokracji<sup>46</sup>. Jak pisze Gadamer: „Nieprzekraczalne przeciwieństwo między grupami społeczno-politycznymi bierze się z rozbieżności konfiguracji ich interesów i różnorodności ich doświadczeń”<sup>47</sup>. Fakt niezgody co do reguł współżycia nie musi wynikać z ideologicznej mistyfikacji, uniemożliwiającej zaistnienie wolnej od przymusu komunikacji, lecz może być po prostu rozbieżnością stanowisk, których nie da się uzgodnić w wyższej, nadrzędnej względem tej rozbieżności syntezie<sup>48</sup>. Kluczowa wydaje się tutaj ponownie odrębność stanowisk wynikająca z przyjęcia określonych przesłanek metafizycznych. Dla Habermasa **r o z u m n o ś ć p o p r z e d z a f a k t a r t y k u l a c j i**, tzn. „krytyczne rozumienie sensu domaga się formalnej antycypacji [ideału] dobrego życia (*richtigen Lebens*)”<sup>49</sup>. Gadamer sądzi z kolei, że język jest medium poprzedzającym wszelką artykulację rzekomo uniwersalnego celu i konkretyzację zadań teorii krytycznej: **w s z e l k i e r z e c z y w i s t e p o r o z u m i e n i e p o p r z e d z a z a t e m m o m e n t p r a w d y**, do której dąży teoria krytyczna. Jakiegokolwiek wysuwane w dyskursie politycznym wizje godziwego życia nie mogą zatem być uzasadniane poprzez odwoływanie się do ahistorycznych ideałów (choćby czysto proceduralnych, jak ra-

46 Nawet jeśli celem demokracji miałyby być „dążenie do wyeliminowania przymusu i osiągnięcia porozumienia”, to sam ten cel musi stać się przedmiotem dyskusji. Ustanowienie go jako regulatywnej zasady demokracji jest w istocie niedemokratyczne (tzn. jest niedemokratyczne wtedy, kiedy wyłączona z dyskusji jest sama zasadność zmierzania ku temu celowi). Trudno uznać, żeby rozbieżność politycznych stanowisk dała się sprowadzić do modelu „neurotycznych zaburzeń” – spory polityczne analizowane podług modelu „terapeutycznego”, odnoszone w istocie do pozapolitycznej idealnej sytuacji komunikacyjnej byłaby eliminacją specyfiki sporów politycznych. Otwarta pozostaje najbardziej oczywista kwestia: kto miałby być „lekarzem”, a kto „pacjentem”?

47 H. G. Gadamer, *Replik*, s. 306.

48 Ibidem.

49 J. Habermas, *Der Universalitätsanspruch...*, s. 154. W nieco innym kontekście pisze: „Jednakże dopiero w społeczeństwie wyemancypowanym, w którym autonomia i odpowiedzialność jego członków zostałyby osiągnięte, komunikacja przekształciłaby się w nieautorytarny i powszechnie praktykowany dialog, z którego zawsze są *implicite* wyprowadzane zarówno nasz model wzajemnie konstytuowanej tożsamości ‘ja’, jak i nasza idea prawdziwego konsensu. W tej mierze prawda zdań oparta jest na antycypacji zrealizowania życia godziwego”, w: J. Habermas, *Interesy konstytuujące poznanie*, tłum. L. Witkowski, w: *Kierunki filozofii współczesnej*, red. J. Pawlak oraz L. Witkowski, t. 2, s. 272.



cyjnalny konsensus w „utopii” Habermasowskiej); pozostaje nam jedynie perswazja i konwersacja, która nigdy nie znajduje ostatecznych odpowiedzi.

## 2. Przejście od krytyki ideologii do socjologii wiedzy

Można zaryzykować stwierdzenie, że w paradygmacie postmodernistycznym diagnostyczny etap krytyki ideologii zostaje zastąpiony przez tę czy inną formę socjologii wiedzy albo epistemologię społeczną. Warto uściślić, na czym polegała „socjologizacja” zagadnienia ideologii. Kluczowym tekstem będzie dla mnie *Ideologia i utopia* Karla Mannheim’a, nie tylko ze względu na czytelne uczynienie z pojęcia „ideologii” kwestii centralnej, lecz z racji samej specyficznej koncepcji socjologii wiedzy, której program zrywa z uprzywilejowaniem analiz typu marksistowskiego.

Mannheim nie zamierzał jedynie „krytykować” Marksa ani tworzyć historii idei czy kolejnych rekonceptualizacji pojęcia „ideologii”. Za zadanie stawiał sobie opracowanie metody opisu typów myślenia charakterystycznych dla uogólnionego człowieka masowego, tzn. „realnie” istniejących i działających ludzi. Główną tezę socjologii wiedzy jest, że, po pierwsze, istnieją sposoby myślenia, których nie da się zrozumieć nie przenikając ku ich ontycznej podstawie, rozświetlając ich społeczne pochodzenie i genezę, oraz że, po drugie, rozpatrując intuicyjne sposoby ujmowania świata przez jednostki należy traktować je jako przejawy myślenia charakterystycznego dla zorganizowanej grupy. Myślenie i działanie jest możliwe tylko na gruncie koniecznych związków łączących myślenie i działanie jednostki z szeroko rozumianym kolektywem. Socjologia wiedzy wychodzi zatem od faktu bytowego zakorzenienia myślenia, powiązania prawdy i wiedzy z „sytuacją bytową” (*Seinslage*), jak i od sproblematyzowania relacji podmiotowo-przedmiotowej. Obie przesłanki są nienowe, poheglowska filozofia Marksa również od nich zaczyna, autor *Ideologii i utopii* wycią-



ga z nich jednak bardziej radykalne wnioski<sup>50</sup>. Zarówno różnica, jak i podobieństwo między ideologia i utopią (obie można zdefiniować jako myślowe wybieganie poza okoliczności danego momentu historycznego, odpowiednio w przeszłość bądź przyszłość) oraz dyskusja na ich temat stanowi nie przewodnią książkę, jednak niemniej istotna jest niosąca brzemiennie konsekwencje Mannheimowska klasyfikacja fenomenu ideologii. Pomijając potoczną definicję ideologii jako kłamstwa czy prostego oszustwa, które nie odsyła do specyficznie społecznej treści, Mannheim rozróżnia między, po pierwsze, ideologią szczegółową a ogólną; po drugie, między ideologią „partykularną” i „totalną”; oraz, po trzecie, między jej ujęciem niewartościującym i wartościującym.

Pierwsze dwa typy klasyfikacji są symetryczne. Ze szczegółową koncepcją ideologii mamy do czynienia, gdy krytyka ideologii jest nakierowana na poglądy oponenta, z ogólną natomiast, kiedy jako ideologiczne traktuje się wszystkie opcje światopoglądowe, łącznie z naszą. Pozwala to odróżnić teorię ideologii jako teorię fałszywej świadomości (fałszywą świadomość przypisuje się zawsze komuś, nie sobie) od socjologii wiedzy jako badania obiektywnych związków między myśleniem i jego społecznymi determinantami. Druga klasyfikacja rozróżnia ideologię partykularną i totalną. „Ideologia partykularna” funkcjonuje jako narzędzie polemiki politycznej, określa niezreflektowane poglądy przeciwnika, nieświadomego funkcjonalno-genetycznych powiązań między własną sytuacją społeczną (interese) a treścią poglądów i sprowadza się do demaskacji mechanizmów psychologicznego samooszukiwania się i fałszywych racjonalizacji. Z kolei ideologia w sensie totalnym odnosi się do całościowej struktury świadomości epoki. Różnica między nimi sprowadza

<sup>50</sup> Ubiegając nieco tok wykładu, można powiedzieć, że Mannheim znajduje się już na innym poziomie samowiedzy. Po blisko 100 latach od ukazania się *Manifestu komunistycznego* i kilku dekadach intensywnego rozwoju niepozytywistycznej socjologii jest w stanie ująć refleksję Marksa w aspekcie diachronicznym oraz wskazać na jej najpoważniejsze ograniczenia. Nie będę tutaj całościowo rekonstruował myśli Mannheima i dlatego pominię dwa bardzo ważne z punktu widzenia całościowej rekonstrukcji Mannheimowskiej socjologii wiedzy artykuły: *Beiträge zur Theorie der Weltanschauungs-Interpretation* oraz *Das Problem einer Soziologie des Wissens*, oba w: K. Mannheim, *Wissenssoziologie*, red. K. H. Wolff, Hermann Luchterhand Verlag, Berlin-Neuwied 1964, s. 91-155 i 308-388.



się do kwestii zasadniczej: ideologię partykularną można zredukować do psychologii interesów, co *implicite* sugeruje, że istnieje płaszczyzna nie-ideologiczna, standardy, które mogą służyć za obiektywny miernik porównawczy (ideologiczna jest tylko część twierdzeń przeciwnika, można wskazać na tkwiący w jego rozumowaniu błąd czy stronniczość), podczas gdy w znaczeniu totalnym ideologia kwestionuje dany światopogląd *in toto*. Jest on zawsze sfunkcjonalizowany i zakotwiczony w najogólniej pojętej sferze ontyczno-noologicznej (treściowej), zrelatywizowany do aktualnego horyzontu samorozumienia, charakteryzującego epokę na danym szczeblu rozwoju historycznego<sup>51</sup>. Ideologię w sensie totalnym można przypisać nie konkretnym jednostkom czy grupom, lecz analitycznie skonstruowanemu „podmiotowi przyporządkowania” (*Zurechnungsobjekt*). Treści są pochodną duchowego podglebia, w którym podmiot bezwiednie partycypuje i które można rozumieć za Diltheyem jako źródło nietematyzowalnego *Weltanschauung*. Trzeci typ klasyfikacji obejmuje ideologię w znaczeniu neutralnym i wartościującym. Neutralność ogólnego i totalnego pojęcia ideologii wynika z obiektywnego charakteru zależności struktura społeczna – wiedza i czyni z niej podstawowe narzędzie analizy socjologii wiedzy. Waloryzacje typu fałszywa – prawdziwa są możliwe tylko na gruncie historycznie, kulturowo i społecznie określonego pola epistemologicznego, a zatem nie odsyłają do kryteriów ponadsytuacyjnych czy obiektywnych w sensie absolutnym i nie mogą służyć za podstawę do aksjologicznej, politycznej czy teoriopoznawczej dyskwalifikacji. Ze względu na charakterystyki czysto socjologiczne pojęcie „ideologii” może jednak uzyskać odcień wartościujący, jeśli będzie odnosić się do tych zjawisk, procesów, pojęć, norm, zachowań czy instytucji, które z uwagi na całościowy kontekst społeczno-cywilizacyjny (stan wiedzy, społeczeństwa, nauki) są nieracjonalne, czyli uniemożliwiają adekwatną reakcję na zmienione cywilizacyjne okoliczności. Mannheim podaje trzy przykłady ideologii rozumianej jako społecznie podtrzymywany anachronizm: próbę zachowania instytucji bezprocentowej pożyczki, dylematy romantycznej „świadomości nieszczęśliwej” oraz sytuację właściciela majątku ziemskiego

<sup>51</sup> Koresponduje to ze wspomnianym w rozdziale drugim sposobem rozumienia „ideologii” Márkosa, czyli ekspresji kulturowych wartości epoki.



w kapitalizmie. W pierwszym przypadku ideologią stają się przesta-  
rzałe normy etyczne. Zasadność bronionej przez Kościół bezprocen-  
towej pożyczki jest funkcjonalnie uzależniona od istnienia gęstej sie-  
ci stosunków sąsiedzkich i lokalnych, co przekłada się na skuteczność  
kontroli nieformalnej oraz (używając współczesnej terminologii) ist-  
nienia dużych zasobów kapitału społecznego i wzajemnego zaufania.  
W zmienionych realiach gospodarczo-społecznych, gdzie istnienie  
takiej formy pożyczki było już ekonomicznie niemożliwe i dysfunk-  
cjonalne (rozbitcie jedności *Gemeinschaft*, rozrzedzenie kapitału spo-  
łecznego), zakaz lichwy osunął się do postaci czysto normatywnego  
martwego zapisu, z którego ostatecznie pod presją obiektywnych  
okoliczności społecznych Kościół musiał zrezygnować. W przypadku  
„świadomości nieszczęśliwej” ideologiczne jest przewycięzanie kon-  
fliktowej relacji ze światem poprzez ucieczkę w realizm (absolutyzm)  
pojęciowy, „idealizację” czy „romantyzację” problemów, a nie bezpo-  
średnią (realną) konfrontację z nimi (przykład nieco zaskakujący).  
Trzecia forma ideologii dotyczy zachowania właściciela ziemskiego,  
który po przekształceniu majątku w przedsiębiorstwo kapitalistyczne  
nadal odnosi się do pracowników w kategoriach patriarchalnych.  
Warto zwrócić uwagę, że kryteria anachroniczności, inercji pewnych  
zjawisk niepoddających się presji procesów ewolucyjnych są natury  
pragmatycznej, a nie epistemicznej czy aksjologicznej.

Mannheim traktuje refleksję na temat ideologii – z punktu wi-  
dzenia tej pracy w pewnym sensie przełomową – jako element szersze-  
go projektu socjologii wiedzy. Specyfiką jego książki jest dołączenie  
do systematycznego wykładu wyjaśnień diachronicznych, historycz-  
no-ideowych, które wyjaśniają powstanie samej socjologii wiedzy  
jako konsekwencji procesu zainicjowanego rozpadem średniowiecz-  
nego porządku światopoglądowo-politycznego, dezintegracją jedno-  
ści Kościoła i projektu uniwersalistycznego. Na płaszczyźnie teorio-  
poznawczej zmiana ta objawiła się w przebiegunowaniu kierunków  
wyjaśniania. W warunkach politycznej stabilności oraz kulturowe-  
go monopolu właściwego kulturze umysłowej średniowiecza, świat  
jawił się jako zbiór hierarchicznie uporządkowanych bytów, których  
obiektywność nie budziła wątpliwości i stanowiła punkt wyjścia dla  
rekonstrukcji epistemologicznych oraz scholastycznych klasyfikacji:



kierunek wyjaśniania szedł schematycznie rzecz ujmując od świata do świadomości. Wraz ze zwiększeniem mobilności poziomej i pionowej, nasileniem kontaktów międzyludzkich i wymiany poglądów między różnymi, dotąd odseparowanymi grupami i stanami oraz postępującą demokratyzacją (zarówno w wymiarze idei, jak i wymiarze instytucjonalnym, w wyniku połużnienia granic międzystanowych) można dostrzec stopniowe przechodzenie do wykładni „subiektywnych”. Baconowska teoria idoli i kartezjańskie wątplenie osadzają wiedzę w podmiocie, gdyż łatwiej go poddać epistemicznej kontroli. Z tego względu priorytet zostaje przyznany *psyche* czy po prostu wyjaśnieniom psychologicznym, podejściu genetycznemu (sens istnieje w podmiocie, sensem danego przeżycia, zachowania czy dzieła jest psychologiczna geneza) i mechanistycznemu (redukowanie kompleksów duchowych do schematu przyczyna-skutek). W rezultacie w oświeceniu stopniowo dochodzi do od-ontologizowania kategorii religijnych i zastąpienia ich „formalnymi” pojęciami psychologiczno-przeżyciowymi, np. „grzech” czy „rozpacz” zamieniają się w „lęk” czy „konflikt wewnętrzny”. Niedocenienie przez psychologię, jak i „podmiotowo” zorientowaną epistemologię zinstytucjonalizowanego charakteru poznania trwało do momentu, gdy ograniczenia obu modeli – indywidualizm i statyczna koncepcja jednostki – stały się szczególnie jaskrawe. Postępująca polaryzacja dyskusji politycznej doprowadziła do odkrycia „bytowego korzenia myślenia”<sup>52</sup>, kiedy społeczną sytuację kolektywu zaczęto łączyć z forytowaniem danej opcji czy partii politycznej. Objawem wzrastającej świadomości relatywności myślenia było powstanie wspomnianych już dwóch pojęć organizujących i/lub wyjaśniających stosunek kolektywów do rzeczywistości społecznej, czyli właśnie ideologii i utopii. Pojawienie się pojęcia „ideologii” stanowi dowód świadomości tego, że grupy panujące bezwiednie wyrażają własny interesowny punkt widzenia, a zatem że ich poglądy oraz argumenty mają na celu stabilizację i konserwację *status quo*<sup>53</sup>. Utopia z kolei pozwala identyfikować projekty przeciw-

52 K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, s. 32.

53 Przez „ideologię” należy w odniesieniu do tej transcendencji rozumieć „te wyobrażenia wobec rzeczywistości transcendentne, które *de facto* nigdy nie osiągały realizacji zawartych w nich treści”, w: *ibidem*, s. 161.





ników nastawionych „proaktywnie”, zorientowanych na przyszłość: to nie diagnoza, lecz zbiorowe myślenie „życzeniowe”, antycypujące przyszłą, potencjalnie rewolucyjną zmianę<sup>54</sup>. Ideologia i utopia są dwoma sposobami ekspresji zbiorowej nieświadomości (*kollektiv-Unbewusste*), którą przeciwnicy polityczni określają nieco mylącym mianem „falszywej świadomości”. Żeby nadać temu określeniu charakterystykę obiektywno-analityczną, a nie tylko epistemiczno-polityczną, Mannheim postanawia zarezerwować ją najogólniej dla treści, które transcendują historyczną postać bytu społecznego. Oba pojęcia funkcjonują oczywiście jako narzędzia retoryczne, dyskwalifikujące pewne formacje ideowe jako „nierzeczywiste”, przy czym utopie są zawsze określane przez warstwy dominujące, podczas gdy określeniem „ideologia” posługuje się klasa prąca do władzy i poddana egzystencjalnej presji. „Falszywość” ideologii ma jednak w stosunku do „falszywości” utopii mniej wartościujący czy też bardziej obiektywny odcień; zarzut „ideologiczności” nie da się całkowicie zredukować do taktyki propagandowej przeciwnika politycznego, gdyż ideologiczność, jak zostało wspomniane, wynika z nieadekwatności (w rozumieniu niepraktyczności) danych treści czy instytucji rzutowanych na całościowy kontekst cywilizacyjny.

Wyłonienie się totalnego pojęcia ideologii wiąże się z „uhistorycznieniem” i „uspołecznieniem” czystej świadomości (Hegel, Marks). Uhistorycznienie jest zdobyczą ducha refleksyjnie dystansującego się od bezpośredniości przeżycia i uświadamiającego sobie zmienność sposobów przeżywania świata oraz jego społeczno-politycznej organizacji. Przesłanką polityczną wyłonienia się świadomości historycznej było obalenie *ancien régime*, wojny napoleońskie oraz przebudzenie narodowe romantyzmu, które zaowocowało powstaniem pojęcia „ducha narodu”. Marks doprowadził historyzującą świadomości do końca, zastępując spekulatywne *Völkgeist* pojęciem świadomości klasowej czy też szerzej: grupowej. Jedność świadomości jest już ujęta diachronicznie, jest „jednością dynamiczną, jednością stawiania

54 „Utopia” obejmuje orientację niepokrywającą się z rzeczywistością, która, będąc zasadniczo zorientowana na przyszłość, „częściowo lub całkowicie rozsądzać będzie istniejący w danym czasie porządek bytu”, w: *ibidem*, s. 159.



się (*Werdeinheit*)<sup>55</sup>, co powoduje, że dochodzimy do totalnego pojęcia ideologii, do krytyki nie tyle błędu poznawczego przeciwnika, ile jego struktury świadomości, czy też trafniej: do rekonstrukcji całościowych społecznych uwarunkowań wiedzy. Marks był zdania, że pozostaje – z przyczyn podanych w rozdziale drugim – na poziomie nieideologicznym. „Naukowa” analiza kapitalizmu i fetyszyzmu stanowi przywilej walczącego proletariatu, zbiorowej figury uniwersalności, która przebija historyczno-społeczne uwarunkowanie i odzwierciedla obiektywny i uniwersalny ruch przemian dziejowych.

Jednak takie epistemiczno-dziejowe uprzywilejowanie optyki marksowskiej należy już do przeszłości. Metoda „ideologizacji” przekonań, ich wiązania z konkretnymi uwarunkowaniami społeczno-polityczno-kulturowymi stała się instrumentem wszystkich najważniejszych opcji światopoglądowych. Badaniem i mediacją między odmiennymi opcjami politycznymi powinna się zająć socjologia wiedzy, której zadaniem jest dostarczenie konkretnych „diagnoz sytuacyjnych”. Socjologia wiedzy nie wstrzymuje się od wartościowania, lecz poprzez akty rozumiejącej interpretacji praktykuje samokrytykę i samokontrolę świata społeczno-politycznego jako areny ścierających się wizji świata. Tak jak panowanie nad sobą jest kwestią ujawnienia nieuświadomianych uprzednio pobudek, kontrolowaniem żywiołowych reakcji w konkretnych sytuacjach (uzmysłowieniem relacji między pełnią przez nas rolę, personalnymi motywami i zachowaniem a sposobem, w jaki przeżywamy świat), tak socjologia wiedzy jest duchowym samoprześwieczeniem i samopoznaniem grup o określonych profilach ideowych w ich wzajemnych stosunkach<sup>56</sup>. Socjologia wiedzy staje się „systematyzacją wątpliwości i niepokojów”, potencjalnie służąc za narzędzie analizy i kontroli procesów społecznych oraz międzygrupo-

<sup>55</sup> Ibidem, s. 57.

<sup>56</sup> Warunkiem psychologicznym i instytucjonalnym uprawiania socjologii wiedzy jako dyskusji nad „strukturą aspektową poznania” (*Aspektstrukturen*) jest dystansowanie się, które jest albo efektem przejścia jednostki z wyjściowej przestrzeni historyczno-społecznej do innej, przesunięcia się „bazy bytowej” konkretnej grupy lub spluralizowanie interpretacji świata i ich istnienia jako możliwych od przyjęcia postaw intelektualnych, por. ibidem, s. 230.



wych konfliktów<sup>57</sup>. Powoduje to, że zamiast proletariatu jako aktora przewrotu dziejowego rozładowującego nagromadzone sprzeczności społeczno-polityczne wchodzi słynna „luźno zakotwiczona inteligencja” (*freischwebende Intelligenz*), która z racji międzyklasowego położenia może syntetyzować różne perspektywy polityczne i stać się zaczynem naukowego patrzenia na sferę polityki, umożliwiać racjonalizowanie politycznych sporów, godzić zwalczające się perspektywy partyjne (konserwatyzm biurokratyczny, konserwatywny historyzm, burżuazyjno-liberalny intelektualizm, koncepcje socjalistyczno-komunistyczne oraz faszyzm)<sup>58</sup>. Wizja rewolucyjnego przewrotu, jedności aktu epistemiczno-politycznego (rozpoznania pozoru danej historycznej formacji i zniesienia go), jest już tylko jednym z modeli rozumienia relacji między teorią a praktyką, myśleniem charakteryzującym opcję socjalistyczno-komunistyczną. Światopoglądowe walki działaczy partyjnych zostają zastąpione przez inteligenckie forum deliberacyjne, gdyż inteligencja, w warunkach względnego udemokratyznienia, przestaje być funkcjonariuszem legitymizującym władzę i jest w stanie dostrzegać relatywność (pozycjonalność) sposobów widzenia świata. Status socjologii wiedzy odzwierciedla wyróżniony status intelektualisty: jest epistemologią elitarną, epistemologią wyższego rządu, analizującą „egzystencjalne i teoriopoznawcze warunki wszystkich epistemologii”<sup>59</sup>.

Historyzacja i socjologizacja krytyki ideologii z punktu widzenia tej pracy to kluczowy aspekt dzieła Mannheim’a. Nie jest on w stanie

57 Zadaniem socjologii wiedzy jest, po pierwsze, „samokrytyczna analiza zbiorowo-nieświadomych motywów”, po drugie „uprawianie historii myśli w taki sposób, że zmiany w systemie pojęć można interpretować w kontekście zmian społeczno-historycznych”, a po trzecie „zrewidowanie naszej teorii poznania, która dotąd niewystarczająco uwzględniała społeczną naturę myślenia”, w: ibidem, s. 40.

58 Inteligencję łączy nie klasowo homogeniczne zdeterminowanie, lecz więź socjologiczna, jaką jest wykształcenie, które zaciera różnice stanowe, zawodowe czy majątkowe, ale zachowuje równocześnie na wyższym poziomie duchowym „wielogłosowość determinant w ich polifonii”. Inteligencja zatem jest mikrokosmosem wszystkich liczących się perspektyw politycznych, a odebrany trening akademicki pozwala wznieść się ponad partyjną demagogię i bezpośrednio przeżywane uwikłanie polityczne, zdeterminowanie umiejscowieniem społecznym.

59 P. Hamilton, *Knowledge and Social Structure*, Routledge, Londyn–Boston 1974, s. 134.



uznać nie-ideologiczności marksizmu, gdyż jest on już dla niego taką samą doktryną jak np. konserwatyzm czy liberalizm. Reprezentuje określone sektory społeczeństwa i wciął w polityczną walkę, która ma za zadanie objąć całe pole społeczne i zmonopolizować ofertę ideową, jest bowiem nie tylko programem badawczym, ale również opcją polityczną. Na płaszczyźnie logiczno-pojęciowej konceptualizuje totalną strukturę świadomości i przechodzi od problematyki epistemologicznej do relacji determinacji, jednak ideologia jest pojęta tam co prawda totalnie, ale szczególnie. Oznaczy to, że marksizm traktuje całościowo sferę świadomości jako pochodną uwarunkowań społecznych, ale nie odnosi własnych treści do określonych warunków ontycznych w ich historycznej dynamice i nie bada własnego stanowiska pod kątem ideologicznych bytowych czynników pozateoretycznych (*Seinsfaktoren*). Posługuje się zatem ideologią w bieżącej walce politycznej do dyskredytowania przeciwników, a zatem na poziomie analitycznym jako ewentualny projekt socjologii wiedzy (w swoim stadium embrionalnym) jest niekonsekwentny.

Mannheim, ubiegając ewentualny zarzut o nieuchronny relatywizm takiego podejścia, określa własne stanowisko mianem „relacjonizmu” (co Miziński tłumaczy również jako „ukontekstawianie”), co miało chronić jego propozycję badawczą od zarzutu nihilizmu. Relacjonizm definiował jako odnoszenie „tworu myślowego do całości struktury określonego podmiotu historycznego i społecznego”<sup>60</sup>. Oznacza to, że treści ideowe są prawdziwe, ale nie absolutnie, lecz w odniesieniu do określonej historycznie perspektywy podmiotu społecznego. Praktyczną intencją relacjonizmu jest partykularyzacja danego stanowiska, czyli przypisywanie każdej opcji myślowej do konkretnego umiejscowienia społecznego, co tym samym pośrednio określa granice ich uniwersalistycznych roszczeń do obowiązywania.

Zarówno propozycja Mannheim’a, jak i jego pojęcie „ideologii” wzbudziły szereg polemik, których w całości nie ma potrzeby tu omawiać ani przywoływać<sup>61</sup>. Wskazuje to na żywy odbiór jego myśli, przy

<sup>60</sup> K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, s. 231.

<sup>61</sup> Dyskusję z socjologią wiedzy, zwłaszcza w wykonaniu marksizmu i Horkheimer’a znaleźć można w: S. Czerniak, *Filozofia M. Horkheimera a socjologia wiedzy*, w: idem, *Pomiędzy socjologią wiedzy a teologią negatywną*, s. 205–267.



czym większość uwag koncentrowała się mniej na Mannheimowskiej konceptualizacji ideologii, a bardziej na socjologii wiedzy<sup>62</sup>. Większość z tych zarzutów zasadza się na nieporozumieniu lub wychodzi z tak różnych od Mannheima stanowisk, że nie da się w istocie mówić o jakiegokolwiek dyskusji. Debata może się toczyć wyłącznie na gruncie pewnych milcząco podzielanych przesłanek, które jako takie same nie mogą być podważone ani krytycznie zreflektowane, gdyż uniwersum dyskursu (i dyskusji) momentalnie rozpada się na zbiór niepowiązanych ze sobą punktów widzenia. Mannheim konstruuje program socjologii wiedzy po prostu na gruncie innych metaepistemicznych założeń niż krytykujący go ortodoksyjni marksiści, naturaliści czy przedstawiciele Szkoły Frankfurckiej. Część obiekcji zdezaktualizowała się jeszcze w latach 30. – doświadczenia eksperymentu komunistycznego w ZSRR oraz socjaldemokratyzacja klasy robotniczej na Zachodzie unieważniały pogląd o wyróżnionej pozycji proletariatu i rychłej rewolucji. Jednak wyczuwane przez wielu komentatorów napięcie przebijające się w tekście Mannheima wskazuje moim zdaniem na obiektywny problem, paradoks, którego źródło wypływa z przyjętej przez Manheima optyki heglowskiej, ale bez spekulatywnej koncepcji Wiedzy Absolutnej<sup>63</sup>. Jeśli traktujemy fałszywość (ideologiczność) jako nieadekwatność instytucji, idei czy zbiorów aktów mowy do ogólnej (totalnej) sytuacji dzie-

62. Obiekcje takie formułuje przede wszystkim marksizm. Często pojawiał się np. argument, że w skład samowiedzy marksizmu zawsze wchodziło przekonanie o nadrzędności relacji determinacji nad relacją gnozologiczno-epistemiczną, a więc zarzut Mannheima dotyczący braku samozwrotności i samorefleksji w marksizmie jest niewłaściwy. Powiązany z nim zarzut dotyczący stronniczości marksizmu jest również chybiony, gdyż jako „światopogląd naukowy” jest zarówno pozbawiony metafizycznych wrętów, jak i nastawiony przede wszystkim empirycznie (obiekcja Neuratha). Wittfogel, używając terminologii samego Mannheima, dowodził, że marksizm jest utopią, która po prostu trafnie oddaje ruch przemian historycznych, a zatem nie da się go zredukować do jednej z form ideologii, gdyż poglądy warstw nieproletariackich (np. drobnomieszczaństwa) nie mają potencjału uniwersalizującego itd. Por. S. Czerniak, *Filozofia M. Horkheimera a socjologia wiedzy*, s. 224. Najbardziej trafnym zarzutem wydaje się ten, który podkreśla całkowitą utopijność programu socjologii wiedzy jako superepistemologii, syntezy istniejących w polu politycznym opcji światopoglądowych jako sposobu przewycięzania ich partykularności.

63. P. Ricouer, *Lectures On Ideology and Utopia*, s. 171.



jowej, to zawsze pozostaje pytanie, z jakiego miejsca mówi podmiot krytyczno-ideologicznej enuncjacji. Każda oceniająca teoria ideologii zakłada siłą rzeczy akt refleksji, który sam nie jest częścią procesu ideologicznego. Pod tym względem Mannheim zdaje się kontynuować STI, gdyż zakłada, że jego „dynamiczny relacjonizm” wymyka się pułapce partykularyzacji, ześlizgnięcia się do poziomu dogmatycznego stanowiska ideowego. Jednak o ile rozwiązanie tzw. „paradoksu Mannheim’a” w wykonaniu samego autora *Ideologii i utopii* doczekało się szeregu głos krytycznych i było uznane za nieprzekonujące, o tyle na gruncie samej socjologii wiedzy ideologia traci od tego momentu nie tylko wydźwięk jednoznacznie krytyczny, ale również znamię fałszywości w sensie epistemicznym. Zniesienie odniesienia do teleologicznego kresu dziejów, którego istnienie zapobiegałoby osuwaniu się refleksji naukowej na poziom zwykłego historycznego relatywizmu czy też sceptycyzmu poznawczego (w tym ujęciu stosunek pojęcia do rzeczywistości jest refleksem konkretnego momentu dziejowego) prowadzi do konkluzji, że pytanie o tradycyjną koncepcję prawdy oraz byt poza sytuacyjnie uwarunkowanymi aktami interpretacji traci sens. W tym sensie socjologia wiedzy Mannheim’a staje się luźną strategią badawczą bliską poheideggerowskiej hermeneutyce. Sam Mannheim nie wypowiada się precyzyjnie, czy np. twierdzenia matematyki i przyrodznawstwa są również pochodną „bytowego zakorzenienia danej perspektywy”, napomyka jedynie, że da się oddzielnie analizować prawdziwość twierdzeń naukowych w sensie aletyczno-fenomenologicznym od pytań dotyczących społecznej genezy idei; koncentrowanie się na socjologii polityki również skłaniałoby do tezy, że interesował się przede wszystkim morfologiczno-noologicznymi zależnościami na linii nauki społeczne – społeczeństwo. Nie ulega natomiast wątpliwości, że pomannheimowskie conceptualizacje ideologii coraz wyraźniej stawały się samoświadome powiązania stanowisk teoretycznych ze zbiorowo wytwarzanymi systemami ideowymi jako refleksami konkretnych upostaciowań bytu społecznego: utożsamiły zatem ideologię z *w i e d z ą j a k o t a k ą*. Nienomotetycznie pojęta socjologia wiedzy stała się prototypem empirycznych i kulturalistycznych badań, w których porzuca się waloryzacje badanych systemów ideowych (zarówno w rozumieniu epistemicznym, moralnym, jak



i politycznym) oraz odchodzi od przypisywania jakiegokolwiek grupie społecznej umiejętności wyróżnionego wglądu w obiektywny proces dziejowy bądź wychodzenie poza własne historycznodziejowe uwarunkowanie. Od czasu publikacji *Ideologii i utopii* usocjologiczniona koncepcja ogólna ideologii zaczęła wypierać wersję szczególną, wywodzącą się z marksizmu<sup>64</sup>. To również można uznać za pośmiertny triumf Mannheima: „luźno zakotwiczony intelektualista”, badacz społeczny, antropolog, językoznawca czy badacz „dyskursów”, zatrudniony na wyspecjalizowanej placówce naukowej, ostatecznie zastępuje intelektualistę partyjnego (Lukács, Gramsci) czy realizującego w filozofii swoje żołnierskie obowiązki polityka-rewolucjonistę (Plechanow, Lenin).

### 3. Kulturalistyczno-dyskursywne warianty krytyki ideologii w ramach NTI

Jednym z podstawowych deficytów STI było neglizowanie sfery kulturowo-symbolicznej. W marksizmie określano ją mianem „nadbudowy”, pojęciem nieprecyzyjnym, którego rola była peryferyjna i wtórna względem analiz ekonomicznych, cechował je też brak rozróżnień choćby na poziomy czy „regiony” ideologiczne. W „nadbudowie” mieściło się wszystko, czego nie obejmowała sfera produkcji, zarówno poziom „idealny” czy też „niematerialny” – język, komunikacja, religia (jako zespół praktyk, kult i metafizyczny światopogląd), świeckie systemy aksjologiczne, style estetyczne, mody itd. – jak i poziom „materialno-społeczny”, czyli państwo (aparatus administracyjny, represyjne aparaty państwowe – wojsko i policja, organizacja polityczna czy stosowne regulacje prawne itd.) oraz instytucje społeczeństwa obywatelskiego (od rodziny po salony literacko-artystyczne i towarzystwa naukowe). W STI metafizycznym zapleczem „ideologii” była akcjonalistyczna koncepcja ludzkiego działania, zorganizowana wokół dualizmu: byt społeczny – świadomość. Ideologia sygnalizowała bez-

64 Przez socjologiczną koncepcję ideologii należy po prostu rozumieć to, że istnieje szereg perspektyw ideologicznych jako wynik wielości specyficznych pozycji społecznych danych grup.



władność systemu ideowego, który maskował własną klasową genezę, a także uwikłanie w grę dominacji i władzy, legitymizując konteksty naznaczone systemową przemocą ekonomiczną (wyzysk, alienacja). Gramsci pierwszy odróżnił społeczeństwo obywatelskie od politycznego, a jego rozważania o „hegemonii” jako strategii budowania szerokiego ludowego frontu skupionego wokół konkretnego programu politycznego wprowadzały do teorii ideologii zagadnienia *praxis* i kultury, niesprowadzalne przy bliższym wejrzeniu do przekształceń „bazy” oraz „przemocy klasowej”. Spośród członków szkoły frankfurckiej Habermas zaczął w latach 70. pisać o „uniwersalnej pragmatyce komunikacyjnej”, przechodząc od badania form świadomości do analizy zaburzeń szeroko pojętych procesów komunikacyjnych. Przełomową rolę odegrały oparte na językoznawstwie strukturalnym prace Barthesa i Althussera, w nawiązaniu (i polemice) do których narodziły się koncepcje ideologii (lub też pojęcia pokrewnego znaczeniowo) Geertza, Foucault, Bourdieu, Halla oraz Saida, które będą rozpatrywał łącznie później, w ramach jednego podrozdziału<sup>65</sup>. Po zwrocie lingwistycznym w Niestandardowej Teorii Ideologii (NTI) w centrum rozważań lokują się zagadnienia pomannheimowskie: kulturowo-językowej konstytucji (konstruowania) świata społecznego.

### a. Clifford Geertz: ideologia jako system kulturowy

Konsekwencje przejścia od wykładni dialektyczno-marksowskich, klasowych, do kulturalistycznych najłatwiej uchwycić na podstawie tekstu Clifforda Geertza *Ideologia jako system kulturowy*. Punktem

<sup>65</sup> Podobnie jak dyskusja Habermasa z Gadamerem pozwala uchwycić paradygmatyczną różnicę między krytyczną filozofią świadomości a ujęciami poheideggerowskimi (hermeneutycznymi), tak wymienieni powyżej teoretycy posłużą za modelowe przykłady postmodernistycznej modyfikacji pojęcia ideologii: kulturalizacji (Geertz, Clifford, Rorty); usocjologicznienia czy wręcz „uontologicznienia” kategorii przemocy oraz zastąpienie pojęcia „ideologia” przez „dyskurs” (Bourdieu, Foucault); przejście od ogólnych analiz „nadbudowy” do konkretnych badań wyróżnionych kodów semiotycznych i analizy roli mass-mediów w kształtowaniu bloków hegemonicznych (Hall, szkoła z Birmingham); odejście od zagadnień alienacji i urzeczowienia do zagadnienia tożsamości aktorów społecznych kształtującego się w wyniku procesów międzygrupowego uznania (Fanon i Said oraz teoretycy postkolonializmu, feminizm i *queer studies*).





wyjścia Geertza jest paradoks Mannheima, który, próbując nadać koncepcji ideologii walor naukowości, po raz pierwszy zwerbalizował zasadniczą trudność wiążącą się z używaniem pojęcia „ideologii”. Chodzi mianowicie o jego samozwrotność, czyli o to, że „ideologia” czy też szerzej – „dyskurs krytyczny” względem partykularnej ideologii jest sam ontycznie uwikłany w byt społeczny i walkę polityczną; refleksja ideoloklastyczna sama naraża się na zarzut ideologiczności. Pretensje dyskursu marksowskiego czy też nawiązującego do marksizmu, łącznie z ambicjami do reprezentowania pełniejszej, dialektycznej (i równocześnie „niepozytywistycznej”) „naukowości” są bez pokrycia. Mannheim sam próbował stworzyć nieoceniającą definicję ideologii, ale logika jego własnego wywodu zmusiła go do – w oczach krytyków nieprzekonującego – rozróżnienia między relatywizmem i relacjonizmem. „Paradoks Mannheima” to inaczej niemożliwość przeprowadzenia linii demarkacyjnej między refleksją naukową a nienaukową, przede wszystkim w naukach społecznych: pojęcie „ideologii” to zarówno symptom, jak i rezultat tego paradoksu. Geertz zamierzał skonstruować na gruncie antropologii kulturowej i etnografii niewartościującą koncepcję ideologii, która wychodzi poza symplicystyczne i jednoznacznie pejoratywne sformułowania, łączące ideologię bądź to z „uprzedzoną i psychologicznie motywowaną deformacją”<sup>66</sup>, bądź z agresywnym politycznym doktrynerstwem, sprowadzającym się do dzielenia świata podług kategorii wróg–przyjaciół. W amerykańskiej literaturze poświęconej temu zagadnieniu Geertz identyfikuje dwa dominujące podejścia: „teorię korzyści” oraz „teorię napięcia”. W teorii korzyści ideologia sprowadza się do walki politycznej i pełni funkcje aktywizująco-„militarne”, wyposażając członków danej grupy czy klasy w odpowiedni zestaw idei i emocjonalnie nacechowanych symboli (takie rozumienie pojęcia ideologii należy również przypisać marksizmowi). Przecenia jednak wpływ kontekstów ogólnospołecznych (strukturalnych) kosztem psychologicznych – w tym kulturowych – co powoduje, że lawiruje między utylityzmem a uogólnionym historyzmem, w którym idee stają się prostym odzwierciedleniem i pochodną przypadkowych konfiguracji

<sup>66</sup> C. Geertz, *Ideologia jako system kulturowy*, w: idem, *Interpretacja kultur*, tłum. M. M. Piechaczek, WUJ, Kraków 2004, s. 228.



cji bytu społecznego, a zagadnienie ideologii redukuje się bez reszty do walki politycznej. Z kolei teorie „niwelowania napięcia” traktują ją jako kompensację społecznych naprężeń towarzyszących ewolucji systemów czy podsystemów społecznych, jako symboliczne ujęcie dla indywidualnie przeżywanych frustracji. Istnieją cztery główne sposoby jej wyładowania: szukanie kozła ofiarnego („mechanizm katartryczny”), budowanie spontanicznych solidarności w obrębie grupy bądź klasy w celu mobilizacji do walki politycznej („wyjaśnienie solidarnościowe”), intelektualna artykulacja społecznych żądań w sferze publicznej („wyjaśnienie adwokackie”) czy też wintegrowywanie społecznego niezadowolenia w szersze konteksty ideowe, które racjonalizowałyby je i obłaskawiały („wyjaśnienie moralne”). Mankamentem jest, że jako „rezonans emocjonalny” ideologia staje się tworem czysto reaktywnym: ekspresją irracjonalnego niezadowolenia, złości czy strachu, pełniącego bliżej nieokreśloną „ukrytą funkcję” stabilizującą pole polityczne i społeczno-kulturowe.

Zdaniem autora *Zastanego światła* takie ujęcia pozostają nieadekwatne ze względu na odmówienie autonomii sferze kulturowej. Ideologia musi być potraktowana jako fragment szerszego systemu semiotycznego, w którym społeczne napięcia zostają wyrażone w „autonomicznym procesie tworzenia symboli”<sup>67</sup>. Geertz nawiązuje zarówno do ujęć powittgensteinowskich, gdzie semantyka języków naturalnych i teoria znaczenia przekształca się w badanie akumulowanych wspólnotowo praktyk i sposobów życia, jak i do koncepcji Cassirera znanej z *Filozofii form symbolicznych*. Cassirer odchodzi tam od pisania neokantowskich wprawek z transcendentalnej krytyki poznania w stylu Cohena i Natorpa i tworzy oryginalną filozofię kultury. Głównym pojęciem jest co prawda nadal świadomość, rozumiana jako specyficzna funkcja poznawczo-syntetyzująca, posiadająca różne modalności, lecz świat ludzkiego ducha rozpada się już na szereg sfer, takich jak nauka, mit (myślenie mityczne), technika, historia, prawo, religia czy sztuka, w których manifestuje się kulturotwórcza aktywność człowieka jako twórcy symboli, *animal symbolicum*. Inaczej niż u zwierząt, reakcja łuku odruchowego (układ receptorowo-efektorowy) jest zapośredniczona symbolicznie i zarazem stanowi wyraz

<sup>67</sup> Ibidem, s. 238.



intencjonalnego nastawienia podmiotu. Rzeczywistość jest preformowana i zawczasu „posegregowana”: człowiek żyje i działa w kontekstach symbolicznie zapośredniczonych. Symbol to mediacja, tropiczość, metaforyczność, najprostsze zdawałoby się postrzeżenie czy zmysłowa intuicja przestrzenna jest już „brzemienna sensem” i stanowi wyraz ukierunkowanej konceptualizacji rzeczywistości, szerszej i całościowej formy symbolicznej organizacji świata<sup>68</sup>. Symbol to intencjonalnie wytworzony znak – choć dla podmiotu motywy jego powstania nie muszą być uświadomione bądź całkowicie przejrzyste – którego celem jest zakomunikowanie określonego stanu rzeczy. Do jego odczytania potrzebne są kompetencje kulturowe, tzn. nabyta w procesie socjalizacji intelektualna umiejętność odczytywania złożonych przekazów semiotycznych. Stąd proces symbolizacji można określić jako kodowanie specyficznie ukształtowanej informacji (komunikatu) w wyróżnionym systemie znaków. W przypadku ideologii czy też pokrewnego mu mitu politycznego implikuje to wymóg wytworzenia odpowiedniej reakcji nie tylko emocjonalnej, lecz również intelektualno-poznawczej. Kultura zatem, najogólniej rzecz ujmując, to złożony system komunikacyjny, stały proces wytwarzania (kodowania), odbierania i dekodowania informacji, zachodzący w obrębie danej wspólnoty interpretacyjnej.

Kulturalizacja pojęcia ideologii finalizuje anonsowane już u przedstawicieli Szkoły Frankfurckiej<sup>69</sup>, Gramsciego i Barthesa przej-

68 Forma symboliczna to według Cassirera „każda energia ducha, poprzez którą pewna treść znaczeniowa wiąże się z konkretnym znakiem zmysłowym i zostaje mu wewnętrznie przyporządkowana”, por. E. Cassirer, *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, w: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, s. 175. Filozofia Cassirera jest jeszcze boleśnie rozdarta między przywiązaniem do pojęciowości klasycznego niemieckiego idealizmu, neokantyzmu oraz fenomenologii (uprzywilejowanie podmiotu i syntetyzujących aktów świadomości), a niedającą się już w tym języku adekwatnie wyrazić koncepcją obiektów i zjawisk kulturowych jako elementów autonomicznej sfery *semiosis*.

69 Pierwszym sygnałem był tekst Horkheimera i Adorno w *Dialektyce oświecenia* poświęcony *Kulturindustrie*, po wojnie zainteresowanie krytyką kultury (prowadzoną z pozycji elitystycznych, mandaryńsko-intelektualnych) kontynuował przede wszystkim Adorno (artykuły na temat jazzu, telewizji, westernu czy astrologii), por. tekst programowy Adornowskiej krytyki kultury zatytułowany *Kulturkritik und Gesellschaft*, w: idem, *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*,

ście od krytyki ekonomii politycznej i marksistowskiej socjologii interesów grupowych do interpretacji kultury przy użyciu narzędzi właściwych dla antropologii, etnografii, teorii literatury, poetyki i narratologii. Ideologia to twór figuratywny; ferment społeczny znajduje ujście w konfiguracjach symboli, w praktykach i wzorach kulturowych (religijnych, estetycznych, naukowych itd.), które nie stanowią „kostiumu” dla wcześniej wykształconych obiektywnych sensów, lecz są śladem zbiorowych (grupowych) sposobów recypowania i interpretacji świata. Skoro reprezentacje symboliczne określają horyzonty rozumienia rzeczywistości aktorów społecznych, to traktowanie ideologii przez pryzmat teorii emotywniej musi zapoznawać właściwy sens tkanych przez ludzi znaczeń, które należałoby raczej analizować poprzez „opis gęsty”<sup>70</sup>.

Geertz wykorzystał własną koncepcję, analizując spory wokół ustawy Tafta-Hartleya. W paradygmacie STI byłaby tworem legislacyjnym maskującym gołą przemoc państwo-policyjną. Pod postacią regulacji prawnej manifestują się interesy klasowe przedsiębiorców i właścicieli kapitału, a w ustawie jako przejawie „ideologii” znika sfetyzowana forma charakterystycznej dla kapitalizmu pracy wyal-

---

s. 7–29. Choć Adorno może tu uchodzić za pioniera, to jego teksty jeszcze dość jednostronnie obracają się wokół prostego przeciwstawienia między alienującymi formami artystyczno-kulturowymi charakterystycznymi dla kultury popularnej a modernistycznym awangardyzmem pielęgnującym tęsknoty utopijne, transcendującymi horyzonty samorozumienia danej epoki.

- <sup>70</sup> „Opis gęsty” jest radykalizacją analizy emicznej, Weberowskiego *Verstehen* czy „współczynnika humanistycznego” Znanieckiego: to rozumiejąca rekonstrukcja znaczeń przejawiających się w konkretnej mikro sytuacji społecznej, uwzględniająca perspektywę wszystkich biorących w niej udział aktorów, zmierną do wychwycenia i uwzględnienia możliwie najszerszego wachlarza kontekstów znaczeniowych oraz przejawiających się form „wiedzy lokalnej”. O ile analiza typu *emic* miała za zadanie ograniczyć do minimum imputację teoretyczną badającego, o tyle „opis gęsty” świadomie włącza w relację terenową sam siebie (etnograficzną interpretację), a zatem uwzględnia refleksyjnie sytuację badania jako część lokalnego kontekstu, który potencjalnie go transformuje, por. C. Geertz, *Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, w: idem, *Interpretacja kultur*, s. 17–49. Logiczną konsekwencją „opisu gęstego” jest dekonstrukcja antropologicznego podmiotu poznawczego: praktyka pisarska etnologa/etnografa staje się aktem literackiej kreacji, gdzie funkcje poznawcze schodzą na dalszy plan lub zostają poddane krytyce typu foucaultiańskiego (etnologia jako manifestacja zachodniego rozumu).



nowanej. Geertza bardziej jednak interesuje „poetyka” wysłanego komunikatu: przeciwnicy umowy Tafta-Hartleya określili ją „prawem o pracy niewolniczej”. O ile w ujęciu tradycyjnie „scholarskim” taka emocjonalizacja wypowiedzi to nieomylny znak ideologiczności przekazu (zdaniem przywoływanego przez Geertza Suttona, „obiektywny” wgląd w kształt ustawy nie wskazuje, „żeby zasłużyło ona sobie na takie miano”), o tyle dla autora *Zastanego światła* kluczowym zagadnieniem jest nie ustalenie tego, jakie miałyby być rzekomo „obiektywne” znaczenie ustawy czy jej „wymowa”, lecz raczej to, że s a m f a k t a r t y k u l a c j i kontrowersji wokół ustawy w tych terminach nie jest wyznaczony ani obiektywną logiką „korzyści własnych”, ani nie wynika z teorii „napięcia” (która miałyby polegać na wzbudzaniu zastępczej sztucznej ekscytacji u ludzi pozbawionych głębszej refleksji). Ideologiczny komunikat jest nie tyle „obiektywizacją” rzeczywistości klasowych, wentylem dla społecznego rozgoryczenia czy próbą katalizowania mitycznego strajku powszechnego, lecz raczej tropem, w k t ó r y m wyraża się konkretne doświadczenie społeczne, a także wola interwencji, zmiany sytuacji społecznej. Metaforyzacja to nie strategia „przeinaczania” znaczenia literalnego, lecz stała właściwość komunikatów, nie tylko ideologicznych: nie są reje-stracją istniejących wcześniej właściwości (inaczej ideologia byłaby deformacją literalnie, „obiektywnie” czy „naukowo” stwierdzalnego sensu), lecz ekspresją symboliczną, w której – podobnie jak w przypadku omawianego wcześniej przez Lévi-Straussa plemienia – wyraża się doświadczenie ludzi<sup>71</sup>. Efektywność sloganu „ustawa o pracy niewolniczej” jest zdeterminowana nośnością zastosowanej tu hiperbolicznej

71 Nie wchodząc głębiej w to zagadnienie, łatwo zauważyć, że Geertz operuje tu na poziomie Wittgensteinowskiego rozumienia języka. Język to nie neutralna ekspresja wcześniej wypracowanej myśli, lecz sposób artykulacji idei, którego nie poprzedza żaden niezmediatyzowany, uobecnający się w czystej myśli sens. Podobnie jak wcześniej zauważył Nietzsche: styl, figuratywność czy retoryczność języka nie pełni funkcji impresywno-ekspresywnej, lecz w istocie jest nieodłączna od funkcji komunikacyjnej, denotująco-przedstawieniowej. Por. charakterystyczne zdanie Wittgensteina: „Gdy powiadam: ‘Samogłoska *e* jest dla mnie żółta, to nie chcę przez to powiedzieć: ‘żółta’ w przenośnym znaczeniu. Tego bowiem, co chcę powiedzieć, nie umiałbym w ogóle wyrazić inaczej niż przy użyciu pojęcia ‘żółta’”, w: L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000, s. 303.



przenośni. Metafora według tradycyjnej definicji to substytucja znaczeń dwóch nieskojarzonych dotąd słów: ustawę ograniczającą polityczną działalność związków zawodowych oraz udzielającą rządowi prerogatywy 80-dniowego zawieszenia prawa do strajków skojarzono z niewolnictwem. Metafora ta w ostatecznym rozrachunku okazała się chybiona, a generowany w wyniku nowo powstałego spięcia semantycznego obraz („członkowie Kongresu” jako „handlarze niewolników”) – sztuczny i zbyt mało nośny, żeby stać się skutecznym narzędziem mobilizacji robotników; decydujący był prawdopodobnie społeczno-polityczny zimnowojenny kontekst, przywiązanie do polityki *New Deal* i niechęć do otwartej konfrontacji z oficjalnymi czynnikami rządowymi, który darzono zaufaniem w związku z dopiero co zakończoną drugą wojną światową. Moc legitymizującą dany porządek społeczny ideologia zawdzięcza zarówno sile retorycznej ekspresji symbolicznych, jak i zdolności współgrania z kontekstem społecznym w konkretnych okolicznościach historycznych. Semantyczna struktura sloganu dotyka skomplikowanej sieci rzeczywistości instytucjonalnych i kulturowych praktyk, inicjując szereg interakcji z realiami amerykańskiego sposobu życia, które w znacznym stopniu determinują to, co w danym kontekście będzie uznane za „fortunne” bądź „niefortunne”. Ów „szereg interakcji” między okolicznościami natury obiektywnej a ideologicznym „tropem” sam staje się częścią procesu społecznego, zwrótnie definiując sferę publiczną, którą pierwotnie komunikat ideologiczny miał „tylko” odzwierciedlać.

Ideologia jest fenomenem *stricte* nowożytnym. Tradycyjny sposób symbolicznej organizacji *Lebensweltu* w społeczeństwach przednowoczesnych nie pozwala wykształcić się ideologii, która ma za zadanie opanowywać zamęt poznawczo-emocjonalny. Ideologia pełni bowiem przede wszystkim funkcję i n t e g r a c y j n ą. Geertz, który etnograficzne ostrogi zdobywał m.in. podczas badań terenowych na Bali i Jawie, przywołuje przykład Indonezji. Po dekolonizacji wysunięta przez Sukarno ideologia *pañcza sila* miała łączyć impulsy modernizacyjne (nacjonalizm, humanitaryzm, demokracja, pluralistyczny monoteizm, dobro społeczne) z rodzimą chłopską koncepcją *gotong rojon*, podkreślającą wagę wspólnotowych obowiązków i solidarności. Miała okiełznać chaos polityczno-prawny, zajmując miejsce daw-



nej indonezyjskiej kosmologii politycznej, koncentrycznie skupionej wokół instytucji dworu oraz stolicy jako metafizycznego środka wszechświata. Po rozpadzie dotychczasowych współrzędnych światopoglądowych, kraj potrzebował nowej symbolicznej mapy kognitywnej, jednoczącej obywateli i przekonującej ich do podjęcia wysiłku budowy „nowoczesnego” suwerennego państwa. *Pańcza siła* miała więc ujednoczyć rozproszone, wieloetniczne i multireligijne społeczeństwo, dostarczyć „elastycznego kontekstu ideologicznego”, cementując instytucje parlamentarne i katalizując sentymenty demokratyczno-progresywne. Ześlizgnięcie się *pańcza siła* do pozycji totalitarnego kultu, legitymizującego polityczną przemoc i pacyfikację opozycji parlamentarnej, jest równocześnie porażką semiotyczną – niemożnością nadania pojęciowych ram panującemu w kraju nieładowi, niemożnością symbolicznego skanalizowania działań i zachowań ludzi oraz zjednoczenia ich wokół programu wysuwanego przez Sukarno i Indonezyjską Partię Narodową.

Ricouer, komentując tekst Geertza, dopowiada: ideologia to *common sense*, wykształcony historycznie i reprodukowany na poziomie instytucji i rytuałów, wyobrażeń społecznych oraz motywów znanych z literatury i sztuki popularnej, codziennych zwyczajów, behawioralnych automatyzmów itd. Ideologia zakotwicza znaczenia, habitualizuje je i naturalizuje. To ujęcie pogramsciańskie suplementowane antropologią kulturową: ideologia to już nie z a b u r z e n i e, lecz gwarancja stabilności – rytuałów, przyzwyczajzeń, znaczeń, symboli i praktyk – zapewniająca społeczne ekwilibrium. Jako przykład pozaklasowych sposobów solidyfikacji określonego kształtu rzeczywistości Ricouer omawia różnicę między USA i Europą w społecznej percepcji bezrobocia.

Jak dla mnie, między Europą a Stanami Zjednoczonymi istnieje charakterystyczna różnica. W Europie bycie na bezrobociu jest niesprawiedliwością: każdemu należy się praca. Tutaj bycie bezrobotnym uważa się za ułomność jednostkową. Nie prowadzi do oskarżenia systemu, lecz stanowi osobisty problem. Bezrobotny musi liczyć na opiekę społeczną i bony żywnościowe, co sprawia, że jest jeszcze bardziej od tego systemu zależny. Zależność ta dodatkowo jeszcze podkreśla osobistą porażkę bezrobotnego. Równocześnie, choć pojęcie wolnej przedsiębiorczości



może stanowić przedmiot krytyki, koniec końców zostaje zaakceptowane. Każdy rywalizuje z każdym. Nawet to, w jaki sposób pracują studenci – jednostka kontra jednostka – jest całkiem inny niż w Europie. [...] Nie ma pojęcia wspólnej własności<sup>72</sup>.

Ideologia w wersji antropologicznej to zespół mechanizmów stabilizujących, wpierających i utwierdzających dany obraz rzeczywistości, kreując (i integrując) konkretną wspólnotę (w tym wypadku: narodową). Klasa i zależność form świadomości oraz symbolicznej artykulacji świata od klasowego uwarunkowania albo całkowicie znika, albo też staje się tylko jednym z mechanizmów stratyfikacji pola społeczno-politycznego czy kulturowego. Oznacza to, że dotychczasowe i wpisane w istotę teorii ideologii nastawienie epistemologiczno-krytyczne staje się problematyczne: krytykowanie „ideologii” może być odbierane jako piętnowanie konkretnej kultury, co być zinterpretowane w najlepszym razie jako paternalizm, w najgorszym zaś jako imperializm. U Althussera ideologia odgrywała rolę Jamesonowskiej „mapy kognitywnej”, wyposażając członków zbiorowości w obraz społeczeństwa jako całości, co jednak nie przeszkadzało mu wysuwać pod adresem państwa i kapitalizmu zwyczajowo formułowanych w teorii krytycznej zarzutów (wyzysk, przemoc klasowa, reprodukcja dominacji, przemoc w przebraniu państwowego arbitrażu itd.). Po „kulturalizacji” krytyka ideologii nie może, nie popadając w sprzeczność, takich analiz kontynuować. Po pierwsze, waloryzacja aksjologiczna czy polityczna sugeruje, że krytykę wysuwa się z perspektywy uzurpującej sobie wyższość aksjologiczną lub epistemiczną przewagę. Po drugie, nawet jeśli wyartykułujemy zarzut wobec jakiejś kultury („ideologii”) czy pewnych jej praktyk, uznanych za wątpliwe z punktu widzenia kultury europejskiej (takich jak infibulacja, *sati*, zasada *istislah* itd.), to krytyka taka może być wysuwana tylko warunkowo, jako krytyka na gruncie zasadniczo odmiennych sposobów (form) życia<sup>73</sup>. Ideolo-

<sup>72</sup> P. Ricouer, *Lectures on Ideology and Utopia*, s. 250.

<sup>73</sup> Evans-Pritchard w klasycznej pracy *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* z 1937 jeszcze uważał za zasadne perswadować swojemu „obiektowi badań”, że ich interpretacja zjawisk bywa „niewłaściwa”; przykładowo, potknięcie się o pień drzewa, stłuczenie palca i następnie jego ropienie to nie efekt „czarownictwa”, lecz fizjologiczna konsekwencja zwykłej nieuwagi. Geertz ripo-





gia w ujęciach antropologicznych uzyskała wydźwięk neutralny lub pozytywny (zgodnie z typologią Geussa), gdyż w innym przypadku wikła podmiot krytyczny w zarzut eurocentryzmu i etnocentryzmu<sup>74</sup>.

## b. Ideologia jako doxa. Przemoc symboliczna i habitus u Pierre'a Bourdieu

Geertz pisał eseje poświęcone opisowi gęstemu, ideologii, religii jako systemowi symbolicznemu czy „głębokiej grze” przed zasadniczą „postmodernistyczną” eksplozją. Stąd to, co nazywa jeszcze „ideologią”, a co już właściwie należałoby nazwać dyskursem, zachowuje jeszcze szereg znamion charakterystycznych dla późnomodernistycznego wariantu paradygmatu STI, takich jak na przykład przekonanie o materialnej i zewnętrznej względem interpretatora rzeczywistości czy istnienia pozajęzykowego wymiaru praktyk kulturowych. Geertz podtrzymuje też do jakiegoś stopnia rozróżnienie między ideologią a nauką, choć sprowadza ją raczej do kwestii stylu i intencji badawczych, a nie do absolutnej wyższości teoriopoznawczej. Pierre Bourdieu również pozostaje w orbicie tradycji modernistycznej. Proces rozmontowywania i „luzowania” treści pojęcia „ideologia” nie dał się już jednak zatrzymać; w refleksji rozwijanej w ramach NTI najważniejszym wyznacznikiem informującym o paradygmatacznym przełomie staje się coraz częstsze posługiwanie się pojęciem „kultury” w miejsce dawnych „formacji ekonomiczno-społecznych”, przesunięcie akcentu z analizy fetyszyzmu towarowego oraz gospodarki na sferę symboliczną, produkowanych czy też „tkanych” przez ludzi znaczeń. Miejsce ekonomii politycznej zastępuje filozofia kultury i antropologia społeczno-kulturowa, częściej niż o „ideologii” mówi się o dyskursie lub władzy.

---

stuje, iż Pritchard argumentuje z wnętrza własnego kulturowo ukształtowanego *common sense*, podczas gdy Zande odpowiadają mu na gruncie swojego, por. C. Geertz, *Common Sense as Cultural System*, w: idem, *Local Knowledge*, Basic Books, 1983, s. 73–94.

<sup>74</sup> Zwiąże podusmowanie postmodernistycznych zmagających z eurocentryzmem, relatywizmem i wielokulturowością na bazie tekstów Geertza (*Anti-antirelativism*) i Rorty'ego (*A Pragmatist View of Rationality and Cultural Difference*) można znaleźć w W. Burszta i K. Piątkowski, *O czym opowiada antropologiczna opowieść*, Instytut Kultury, Warszawa 1994, s. 85–109.



W przypadku Bourdieu trudno jest „wyrwać” refleksję na temat ideologii z całości kontekstu myśli, gdyż wszystkie najważniejsze wątki przewijające się jego obszernym dorobku naukowo-badawczym koncentrują się na zagadnieniach, które wchodzą tradycyjnie w zakres zainteresowań teorii krytyczno-ideologicznej. Mam na myśli tutaj samo rozumienie pola społecznego jako przestrzeni ustrukturuwanej przez nierówny podział zasobów, istnienie symbolicznych czy też pozafizycznych mechanizmów przemocy i perswazji kulturowej reprodukcujących dominację kultury oficjalnej oraz klas dominujących, którą Bourdieu nazywa „przemocą symboliczną”, oraz traktowanie zachowania ludzkiego jako internalizacji specyficznego zestawu dyspozycji reprodukcujących nierówności w kapitale ekonomiczno-symbolicznym i poprzez niego. Poniższa z konieczności bardzo skrótowa ekspozycja stanowiska Bourdieu koncentrować się będzie przede wszystkim na pojęciu habitusu, przemocy symbolicznej, logiki praktyki oraz *doxy* jako kluczach do zrozumienia jego wykładni „ideologii”.

Punktem wyjścia dla Bourdieu było wypracowanie adekwatnej metody analizy zachowań aktorów społecznych. Ważne pod tym względem były jego badania terenowe w Algierii, które pozwoliły mu zsyntetyzować i zarówno przezwyciężyć dwa dominujące w latach 50. i 60. – strukturalizm i funkcjonalizm. Strukturalizm patrzy na kulturę jak na statyczną strukturę głęboką, która umożliwia komunikację i krążenie informacji. Najogólniej pojęty funkcjonalizm z kolei ujmuje wiedzę jako wytwór społecznej infrastruktury, pełniący funkcję służebną względem naczelnego celu systemu, jakim jest homeostaza, stabilność i spójność społeczna (wizja Durkheimowska społeczeństwa jako mechanizmu kontroli społecznej, oraz Marksowska, gdzie centralną rolę w relacji klasowej dominacji odgrywa ideologia). Bourdieu scalił je obie, starając się ominąć zarówno pułapkę deterministyczno-statycznego, ahistorycznego realizmu struktury, jak i impresjonistycznego interakcjonizmu, redukującego działanie do sekwencji interakcyjnych epizodów toczących się w ramach mikrostruktur dnia codziennego (Goffman). Ostatecznie struktura społeczna u Bourdieu to zarówno struktura ustrukturuwana (*opus operatum*), obiektywny zespół pozycji, jak i struktura strukturująca (*modus operandi*), która wyraża zdolność aktora społecznego do spontanicznych dzia-



łań w konkretnych sytuacjach społecznych, co Bourdieu określił mianem „logiki praktyki”<sup>75</sup>. Próba pogodzenia klasycznego socjologicznego dylematu struktura społeczna – działanie społeczne prowadzi go do pojęcia habitusu<sup>76</sup>, który umożliwia wprowadzenie podstawowej metafory życia społecznego organizującej socjologiczny projekt Bourdieu, a mianowicie metafory gry<sup>77</sup>.

Pojęcie habitusu odgrywa rolę łącznika między ponadindywidualną strukturą, a pozornie wolnym działaniem interpretującej (i autointerpretującej) swoją sytuację jednostki. Habitus jest „d i a l e k t y k ą w n ę t r z a i z e w n ę t r z a, tzn. interioryzacji zewnętrzności i exterioryzacji wewnętrzności”<sup>78</sup>, stanowi fuzję wymiaru subiektywnego i obiektywnego. To nieświadomy schemat myśli i percepcji, który jest produktem historii i konkretnych warunków socjalizacyjnych. Za jego powstanie odpowiedzialna jest w pierwszym rzędzie rodzina, ale Bourdieu na gruncie badań prowadzonych nad francuskim szkolnictwem podkreślał wagę systemu edukacji jako *loci* wdrażania habitusu poprzez pracę tzw. autorytetu pedagogicznego. Wytworzony w procesie edukacji habitus jest odpowiedzialny za socjologicznie obserwowalne regularności ludzkiego działania (dyspozytywy), które odzwierciedlają charakteryzujące dane społeczeństwo struktury dominacji i podporządkowania, regułę społecznego *nomoi*. Jako produkt pierwotnego środowiska socjalizacyjnego habitus jest zarówno internalizacją struktury obiektywnej charakteryzującej dany kolektyw (klasę, grupę), czyli zespołu pozycji odbijających relacje władzy, jak i „strukturą generatywną” w sensie Chomsky’ego, pozwalającą na pew-

75 Por. P. Bourdieu, *Szkic logiki praktyki*, tłum. W. Kroker, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 192.

76 Można powątpiewać, czy Bourdieu udało się wyjść poza dychotomię świadomość–świat społeczny i czy mimo wszystko nie odtwarza się ona na różnych poziomach jego myśli, ale to zagadnienie z punktu widzenia tej pracy drugorzędne.

77 Udział w grze jest czymś dobrowolnym, ale gra ma sens tylko jeśli jest prowadzona na serio. Egzystencję uczestnika życia społecznego wyznacza jego zaangażowanie w grę, czyli *illusio*, potraktowania jej na serio, uwierzenie w jej ważność, co manifestuje się w doskonaleniu się w niej i granie o coraz większą stawkę. Można powiedzieć, że uczestnik życia społecznego żyje w „iluzjach codzienności”, które nie wiążą się z „wdrażaniem konkretnych treści ideologicznych”, w: M. Jacyno, *Iluzje codzienności*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1997, s. 18.

78 P. Bourdieu, *Szkic logiki praktyki*, s. 192.



ną swobodę i elastyczność interpretacyjno-zachowaniową. Habitus jest zatem raczej aktualizowaną w sieciach interakcji i w konkretnych sytuacjach ukierunkowaną inklinacją do pewnych zachowań, reakcji i sądów, a nie jednoznacznie zdeterminowanym śladem Althusserowskiej interpelacji. Zbiór dyspozycji indywidualnych jest strukturalnie uwarunkowana socjalizacją do danej grupy (w społeczeństwie przedwojennym, jak np. u badanych przez Bourdieu w Algierii Kabylów) albo klasę (społeczeństwo nowoczesne, klasowo ustratyfikowane).

Drugim obok habitusu istotnym pojęciem jest władza czy też przemoc symboliczna (Bourdieu używa obu określeń, ale różnica między nimi nie jest dla mnie jasna). Konceptualizuje ją zarówno w kategoriach semiotycznych (znaczeniowych), jak i Wittgensteinowsko rozumianych reguł prawomocnego (publicznego) posługiwania się językiem, a nie w kategoriach świadomościowych czy marksistowsko rozumianej *praxis*. Przemoc symboliczna sprowadza się do narzucania prawomocnych znaczeń i równoczesnego zacieraania arbitralności aktu narzucenia. Podstawową zasadą działania przemocy symbolicznej jest legitymizacja oficjalnego porządku kultury, z kolei na poziomie społecznym przemoc symboliczna jawi się jako głęboko zinternalizowane wypieranie możliwości przedstawiania sobie przez podmiot tego, aby mógł wejść („grać”) w sytuację inną niż podpowiada mu jego habitus. Przemoc jest w istocie wpisana w każdą formację społeczną; wszędzie tam, gdzie istnieje społeczna transmisja kulturowych wartości i znaczeń, mamy do czynienia z relacjami władzy. Centralną rolę w reprodukowaniu relacji dominacji odgrywa pedagogika (autorytet pedagogiczny), jej wpływ ujawnia się następnie w innych sferach (polach) społecznych<sup>79</sup>, gdzie dochodzi

79 Pojęcie pola Bourdieu i jego roli dla zachowania jednostki jest inspirowane psychologiczną „teorią pól sił” Kurta Lewina, który definiował zachowanie aktora społecznego jako funkcję zależną od pozycji w systemie społecznym i otoczenia kulturowego. Bourdieu przejął (z inspiracji Cassirera i Lewina) pojęcie relacjonizmu, czyli wyjaśniania jako ujawnienia systemu relacji i funkcyjnego przyporządkowania, nie jako atrybucji własności w oderwaniu od pozycji zajmowanej w polu, próbując nadać większą autonomię interpretującemu rzeczywistość i własne zachowanie podmiotowi, a równocześnie wyjaśnić empirycznie obserwowalne regularności jego zachowań w obrębie pola. Por. J. Rehman, *Theories of ideology. The Power of Alienation and Subjection*, Brill, Lejda–Boston 2013, s. 223.



do naturalizacji porządku kultury prawomocnej (*légitime*) i deprecjacji porządków ludycznych (kultury popularnej) oraz kobiecych. Pedagogika, rozumiana jako zinstytucjonalizowany sposób wdrażania uczniów do habitusu wyznaczonego przez obiektywną sytuację ich rodzin (mierzonej ilością posiadanego kapitału ekonomicznego, społecznego, lingwistycznego czy kulturowego), opiera się na autorytecie pedagogicznym, przez który należy rozumieć sytuację, w której pozycja władzy (nauczyciela, wykładowcy, eksperta) pozostaje niezakwestionowana i niewidoczna<sup>80</sup>. Warunkiem jego skuteczności jest niedostrzeganie arbitralności przekazywanych treści, a także niepodważanie autorytetu pedagogicznego, którego moc oddziaływania jest wprost proporcjonalna do niezależności ekosystemu szkoły od innych układów instytucjonalnych. Jest to sytuacja, która nie powinna inspirować do naiwnych prób „reform” systemu edukacji. Bourdieu dość zdecydowanie rozprawia się z mitem „uniwersytetów liberalnych” czy „krytycznych”, Humboldtowskiego ideału uczelni jako azylu nauki. Najdalej posunięty liberalizm pedagogiczny, obnażający i problematyzujący mechanizmy narzucania własnej arbitralności kulturowej po prostu skuteczniejszą niż uniwersytet teokratyczny czy totalitarny zacięra przemoc symboliczną, gdyż pozostaje niezależny od wpływu innych kontekstów instytucjonalnych stosujących własną formę przemocy (natury religijnej albo politycznej)<sup>81</sup>. To różni analizę Bourdieu

80 Przemoc symboliczna nie oznacza też w żadnym razie potulnej akceptacji porządku dominacji. Istotą komunikacji pedagogicznej nie jest narzucenie treści kultury dominującej, lecz raczej zmuszenie akceptacji, jej l e g i t y m i z a c j i . W tym sensie ideologiczny wymiar kształtowanych w wyniku mechanizmów przemocy symbolicznej habitusów wyraża się w tym, że w rodzinie kształtuje się kognitywno-emocjonalna dyspozycja określająca możliwości recepcji i przyswajania wiadomości w środowisku szkolnym. Z kolei habitus kształtowany w szkole (podstawowej i średniej) kształtuje zespół dyspozycji określających trajektorię życiową jednostki (jej zasoby kapitału symbolicznego), jak i zdolność przyswajania komunikatów kulturowych i medialnych, które z kolei zwrótnie kształtują odbiorcę danej oferty kulturowej

81 P. Bourdieu i J.-C. Passeron, *Reprodukcja. Elementy teorii system nauczania*, tłum. E. Nejman, PWN, Warszawa 2006, s. 148. Jeśli wierzyć samemu Bourdieu, idea wyjaśnienia działania społecznego jako analizy habitusu (struktury ustrukturuwanej i strukturującej) pojawiła się w trakcie wykładu z socjologii religii Webera na temat starożytnego judaizmu. Po narysowaniu na tablicy schematu skomplikowanych relacji między kastą kapłańską, prorokami, magikami i laika-



na przykład od analiz Bowlesa i Gintisa zawartych w książce *Schooling in America*<sup>82</sup>, marksistowskiej krytyce szkolnictwa w USA napisanej z intencją reformistyczną.

Warunkiem istnienia przemocy symbolicznej czy też kontekstów przemagających jest ich nie-rozpoznanie (*mesconasissance*) przez uczestników życia społecznego. Przemoc symboliczna, jak było już wspomniane, zaciera bowiem własną arbitralność (której nie można mylić z bezpodstawnością). Bourdieu, analizując poszczególne pola symboliczne, które ustalają hierarchie i klasyfikacje na podstawie właściwych im zasad, stwierdził, że bezpośrednia przemoc materialna i klasowa ulega daleko posuniętej translacji i zmediatyzowaniu, stając się zestawem narzucanych uczestnikom życia społecznego faktów, które określają ich zachowanie. Praktyka, logika działania praktycznego jest stosunkiem między posiadanym zbiorem dyspozytywów i zasobami kapitałów a czyjąś pozycją w polu. Zachowanie jednostki to oscylowanie między aktualizowaniem głęboko zinternalizowanych i ucieleśnionych praktycznych form działania (*habitus*) oraz zasobów wiedzy (kapitał symboliczny) a możliwościami dostępnymi w danym momencie w konkretnym polu (naukowym, religijnym, politycznym itd.)<sup>83</sup>; rozpoznanie możliwości danego pola i umiejętne poruszanie się w nim świadczy o biegłości „gracza” (to przejaw „logi-

---

tem Bourdieu uznał, że toczących się między nimi walk oraz sojuszy nie można konceptualizować po Weberowsku jako „interakcji”, lecz raczej jako „obiektywną strukturę”, która określa zachowania aktora społecznego w danym polu, por. J. Rehman, *Theories of ideology. The Power of Alienation and Subjection*, s. 223.

<sup>82</sup> Por. „Sugerujemy, że najważniejsze aspekty struktury system szkolnictwa można zrozumieć w kategoriach systemowej potrzeby wytworzenia rezerwowej armii wykwalifikowanej siły roboczej, legitymizacji perspektywy technokratyczno-merytokratycznej, wzmocnienia rozbicia grup pracowników na warstwy grup statusowych i wdrożenia młodzieży do społecznych stosunków dominacji i podporządkowania panujących w systemie ekonomicznym”, w: S. Bowles i H. Gintis, *Schooling in America. Educational Reforms and the Contradictions of Economic Life*, Haymarket Books, Chicago 2011 (1976), s. 56. Nawet użyta frazeologia (typu „rezerwowa armia siły roboczej”) jednoznacznie nawiązuje do marksizmu w najbardziej klasycznym wydaniu.

<sup>83</sup> „Rzeczy do zrobienia, sprawy (*pragmata*), stanowiące korelat wiedzy praktycznej, są określone w relacji między strukturą nadziei lub oczekiwań należących do *habitusu* a konstytutywną dla przestrzeni społecznej strukturą możliwości. Oznacza to, że możliwości obiektywne stają się czynnikami decydującymi tylko dla aktora mającego wycucie gry, czyli zdolność przewidywania tego, co ma się



ki praktyki”, którą Bourdieu zdecydowanie przeciwstawia teorii racjonalnego wyboru). Można też problem błędnego rozpoznania istoty Bourdieu’owskiej ideologii wyjaśnić jako niedostrzeżenie przez aktorów społecznych tego, że kapitał symboliczny i kulturowy to przejawy „mistycznej” transsubstancjacji kapitału ekonomicznego. Bourdieu wskazuje często na homologię między reprodukcją nierówności ekonomicznej (kapitału ekonomicznego) a nierówną dystrybucją kapitału symbolicznego (kulturowego, społecznego, lingwistycznego). Organizujące konkretne pola symboliczne autoteliczne wartości rzekomo oderwane od wartości czysto merkantylnie-instrumentalnej są w istocie arbitralnymi porządkami, hierarchiami i klasyfikacjami. Najbardziej klasycznym motywem, który łączy refleksję Bourdieu z tradycją STI, jest obiektywne (ekonomiczne) zróżnicowanie na klasę dominującą i zdominowaną, a pola symboliczne są ekspresją przewagi ekonomiczno-majątkowej wyrażanej innymi środkami i służą reprodukcji fundamentalnej nierówności ekonomicznej. Autor *Dystynkcji* posługuje się przy tym pojęciem „homologicznego odwzorowania”: mimo iż każde pole wytwarza inny rodzaj kapitału symbolicznego, to jednak akumulacja kapitałów symbolicznych przebiega po liniach wyznaczonych przez nierówności pola ekonomicznego<sup>84</sup>. Dlatego też przemoc symboliczna jako arbitralność kulturowa manifestuje się nie w bezpośredniej przemocy fizycznej, lecz w parowaniu się habitusów (struktury strukturującej) ze strukturą strukturowaną, w narzucaniu „naturalności” i oczywistości” działań ludzkich poprzez

---

zdarzyć w grze”, w: P. Bourdieu, *Medytacje pascaliańskie*, tłum. K. Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 302.

84. Każdy typ kapitału symbolicznego jest w stanie wytworzyć efekt własnej obiektywności przez narzucenie *illusio* (bezpośrednie niezreflektowane uznanie wymagań danego pola, wciągnięcie się w grę na serio), autonomiczności reguł należnych pola kierowanego przez *quasi*-sakralną wartość autoteliczną (prawda, piękno, altruizm, służba państwowa jako *nomos*, prawo i konstytucja). A zatem pola można uznać za miejsce produkcji specyficznego typu kapitałów (przede wszystkim symbolicznych) oraz reguł rządzących ich dystrybucją, których celem jest reprodukcja kluczowych nierówności pola ekonomicznego. „Ich logika jest ostatecznie logiką strukturalnych nierówności oraz relacji władzy pola ekonomicznego i pola te mogą być zdekodowane w terminach tej logiki”, w: R. Moore, *Capital*, w: *Pierre Bourdieu. Key Concepts*, red. M. Grenfell, Acumen, Trowbridge 2008, s. 104. Por. P. Bourdieu, *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, Polity Press, Cambridge 1993.



reprodukcję kapitałów ekonomicznych i symbolicznych (socjalizację w rodzinie i w szkole). Naturalizacja przewagi treści kulturowych charakterystycznych dla klasy dominującej powoduje, że trzy wyodrębnione przez Bourdieu klasy (mieszczaństwo, drobnomieszczaństwo, klasa „ludowa”) przejawiają różne cielesne reakcje, postawy i dyspozycje zachowaniowe: różnice klasowe, różnice w posiadanych kapitałach manifestują się w pełnym swobodzie luzie przedstawiciela klasy wyższej (pozycja kogoś, kto nie musi udowadniać swojej wyższości i ma duże zasoby wszystkich kapitałów, kto jest dziedzicem, *héritier*), zneurotyzowanym nadpoprawnym naśladowaniem manier, mód i smaku klasy wyższej przez drobnomieszczaństwo, jak i „podprogowym” pogodzeniem się ze swoim losem i akceptacją podrzędnego statusu przez klasę robotniczą (*amor fati*). Przemoc symboliczna to nie tylko mechanizm autoperswazji kulturowej, lecz również podporządkowania poprzez ucieleśnienie charakterystycznych dla klas dyspozycji do pewnych gestów, postawy ciała czy akcentu, co Bourdieu nazywał mianem *hexis*.

Porządek symboliczny opiera się na narzuceniu wszystkim aktorom struktur tworzących strukturę. [...] Uznanie prawomocności nie jest, jak sądził Max Weber, swobodnym aktem świadomości; jest zakorzenione w natychmiastowej zgodności między wcielonymi strukturami, które stały się schematami praktycznymi, [...] a strukturami obiektywnymi. [...] w pojęciu „falszywej świadomości”, na którą powołują się niektórzy marksiści, aby opisać skutki dominacji symbolicznej, istnieje jeszcze nadmiar „świadomości”; mówienie o „ideologii” oznacza umieszczenie w dziedzinie *r e p r e z e n t a c j i*, które można przekształcić za pomocą owej konwersji umysłowej, zwanej uświadomieniem, czegoś, co znajduje się w dziedzinie *w i e r z e n i a*, czyli w samej głębi dyspozycji cielesnych<sup>85</sup>.

Przemoc symboliczna jest konsensusem, którego efektywność opiera się na milczącej wymuszonej zgodzie, naturalizacji i inkorporacji przemagającego spojrzenia. W relacji dominacji zdominowany nie ma możliwości językowo-pojęciowych, żeby wyrazić własną zdominowaną pozycję, gdyż wraz z przyjęciem języka oraz wpisanych w

85 P. Bourdieu, *Medytacje...*, s. 251.





„znaturalizowanych klasyfikacji” podmiot zdominowany jedynie reiteruje schematy będące „wcieloną formą struktury dominacji”.

Skutki dominacji symbolicznej (w dziedzinie płci, grup etnicznych, kultury, języka itd.) nie występują w jawnej logice poznającej świadomości, ale w ciemności dyspozycji habitusu, gdzie wpisane są schematy postrzegania, oceny i działania, które poza decyzjami świadomości i kontroli woli kształtują głęboko nieświadomą samej siebie relację praktycznego poznania i uznania<sup>86</sup>.

Władza symboliczna jest zatem współkonstruowana przez tych, którzy jej podlegają. Bourdieu, podobnie jak Foucault, choć inspirowany Weberem, Durkheimem i terenowymi badaniami etnograficznymi, definiuje dominację jako reprodukowany społecznie efekt „wytrenowania ciała”<sup>87</sup>.

Jeśliby się pokusić o znalezienie słowa, które w największym stopniu pokrywałoby się z treścią tradycyjnego pojęcia „ideologia”, byłoby to *doxa*, rozumiane jako instynktownie przeżywana zgodność między obiektywnymi wymaganiami pola i habitusem. Ta w istocie wymuszona (choć niewidoczna) automatyczna koincydencja obiektywnej sytuacji na polu z wytrenowanym ucieleśnionym habitusem, efektem długoletniego kształtowania poprzez serię aktów przemocy symbolicznej, wytwarza sytuację, w której obiektywna konieczność jawi się jako cnota, jako zachowanie „sensowne”, dla aktorów najzupełniej oczywiste i właściwe. Zarówno empiryczne, jak i teoretyczne prace Bourdieu mieszczą się w szeroko rozumianym projekcie krytyki ideologii, gdyż niemal bez wyjątku koncentrują się na badaniu sposobu funkcjonowania pól społecznych jako terenów walki o kapitał, to-

<sup>86</sup> P. Bourdieu, *Medytacja pascaliańska*, s. 242–243.

<sup>87</sup> Ibidem, s. 244. Bourdieu podkreśla, że panowania realizuje się cieleśnie, zatem wszelkie formy „demaskacji” przemocy wyrażane w języku filozofii świadomości są nietrafne. Por. „Owo podporządkowanie [...] nie jest aktem świadomości dotyczącym mentalnego korelatu, zwykłą reprezentacją mentalną [...] które można zwalczyć tylko za pomocą ‘wewnętrznej siły prawdziwych myśli’, a nawet tego, co zazwyczaj umieszcza się pod pojęciem ‘ideologii’, ale milczącym i praktycznym przekonaniem, które mogło powstać wskutek trenowania ciała [...] tylko prawdziwa praca kontrtreningu jest w stanie, na wzór ćwiczeń atlety, trwale przekształcić habitus”, w: ibidem.



czonej wzdłuż linii strukturovaniych przez pozaświadomie działającą przemoc symboliczną. Przykładowo w *Homo Academicus* badane są mechanizmy selekcji kadrowej rządzące francuską akademią i elitarnymi *grandes écoles*, gdzie podstawowym zadaniem elit profesorskich staje się akumulacja kapitału intelektualno-symbolicznego (prestiz), w *Noblesse d'Etat* badany jest z kolei sposób reprodukcji klasy dominującej z wykorzystaniem aparatu państwowego. Najbardziej znana pracą jest *Dystynkcja*, gdzie celem jest krytyka „czystej dyspozycji”, naturalizacji i legitymizacji kanonów kultury oficjalnej, nieuwzględniającej społecznych warunków formułowania bezinteresownych Kantowskich sądów smaku.

Koncepcja habitusu, pola, przemocy symbolicznej, *illusio* i *hexis* składają się na coś, co nazywam socjologiczno-kulturalistycznym przetworzeniem pojęcia ideologii. Warto jednak pokusić się o odpowiedź na pytanie, dlaczego w tekstach Bourdieu pojęcie „ideologia” niemal się nie pojawia. Dość wyczerpującej odpowiedzi na to pytanie udzielił sam Bourdieu w rozmowie z Terryem Eagletonem. Jego obiekcje można podsumować następująco. Po pierwsze, pojęcie to ma zbyt wiele różnych, często wykluczających się sensów; po drugie, pojęcie „przemocy symbolicznej” wydaje się dużo lepiej oddawać mikro sytuacyjność przemocy, jej wszechobecność i wszędobylskość; po trzecie, dziedzictwo kontekstu marksowskiego powoduje, że używanie tego pojęcia jest właściwie przejawem woli dominacji symbolicznej. Powiedzenie, że przez kogoś przemawia „ideologia”, jest jedynie grzecznym sposobem zasygnalizowania, że wypowiedź ta znamionuje deficyty intelektualne lokutora bądź jest ekspresją uwikłania w niezalegitymizowany – uznawany za podrzędny – porządek kulturowy lub kod naukowy. Najważniejszą przeszkodą w posługiwaniu się „ideologią” jest dla Bourdieu ukryty Kartezjanizm marksizmu, przekonanie, że zagadnienie ideologii należy ujmować w kategoriach świadomości, podczas gdy świat społeczny funkcjonuje na zasadzie nieświadomych (nieuświadomianych) praktyk i mechanizmów. Jak ujął to sam Bourdieu, „używając *doxy*, akceptujemy wiele rzeczy nie wiedząc o tym, i to jest to, co nazywam ideologią”<sup>88</sup>.

<sup>88</sup> P. Bourdieu i T. Eagleton, *Doxa and Common Life: An Interview*, w: *Mapping Ideology*, red. S. Žižek, Verso, Londyn 1994, s. 268. Por. „[...] odrzucenie pojęcia



### c. Stuart Hall: thatcheryzm jako ideologia

Interesujący wariant ideologii, łączący inspiracje marksowskie z studiami kulturowymi, sformułował Stuart Hall, który swoje najważniejsze artykuły pisał w latach 70. i 80. Hall był przede wszystkim krytykiem kultury i chociaż stosował schematy eksplanacyjne zaczerpnięte z tradycji marksistowskiej, nie interesowały go zagadnienia ekonomii politycznej czy interesów grupowych. Jego rozumienie ideologii jest inspirowane Althusserem i Gramscim. Za zasługę Althussera poczytywał wprowadzenie do zagadnienia ideologii pojęcia różnicy w jedności, wewnętrznej sprzeczności konstytutywnej dla instytucji, które dotychczas traktowano jako monolity<sup>89</sup>. Zdaniem Halla na tym gruncie można sprecyzować, że marksowskie pojęcie ideologii funkcjonuje na zasadzie *without guarantee*, jako uwolnione od jedno-jednoznacznych determinacji. Podobnie przełomowe było zwrócenie uwagi na to, że ideologia działa poprzez interpelowanie podmiotu jako efektu danego dyskursu. Krytykował go jednak za „nazbyt integracyjne ujęcie” zagadnienia interpelacji (relikt funkcjonalizmu) i reprodukcji ideologii, co powodowało, że nie był w stanie uchwycić immanentnych sprzeczności pola ideologicznego. Niemożność wyjaśnienia, jak może dojść do przełamania politycznie nieneutralnej transmisji kodu organizującego pole społeczne, jest konsekwencją przyjęcia spekulatywnego języka lacanowskiej psychoanalizy oraz niemożliwego do utrzymania podziału na „ideologię” i „naukę”. Fiksacja na fazie lustra uniemożliwia przeprowadzenie konkretnej analizy tego jak kontradyskursy są w stanie „odrywać” podmiot od dotychczasowych koordynat symbolicznych, zde-pozycjonować go i umieścić w nowej sieci odniesień i sensów. Althusserowsko-Lacanowski podmiot kon-

---

ideologii było motywowane tym, że odwoływanie się do idei skłaniało do zapominania o jednym z najsilniejszych mechanizmów służących do utrwalania porządku symbolicznego, czyli o p o d ó j n e j n a t u r a l i z a c j i, która wynika z wpisania tego, co społeczne, w rzeczy i ciała (zarówno dominujących, jak i zdominowanych – zależnie od płci, grupy etnicznej, pozycji społecznej czy każdego innego wyróżniającego czynnika) wraz ze skutkami przemocy symbolicznej, jakie z tego wynikają”, w: P. Bourdieu, *Medytacje...*, s. 257.

<sup>89</sup> Por. S. Hall, *Signification, Representation, Ideology. Althusser and the Poststructuralist Debate*, “Critical Studies in Mass Communication”, 1985, t. 2, nr 2, s. 91–114.



stytuuje się w procesie wyobraźniowej projekcji, która pozwala wykształcić się totalnemu obrazowi ciała i nauczyć posługiwania się językiem (zanurzenie w Języku jako zanurzenie w Kulturze, poddanie się patriarchalnemu Prawu Ojca). Choć Prawo Ojca jest kluczowe dla ustabilizowania się obrazu seksualności i płci kulturowej, a samo podporządkowanie patriarchatowi jest absolutnie fundamentalne i kluczowe do wyjaśnienia drobnomieszczańskiego kultu rodziny, to nie daje nam szczegółowych wytycznych, jak analizować kody wtórne, nie wyjaśnia, jak przechodzimy od ogólnego porządku symbolicznego do poszczególnych idiomów ideologicznych. Obiektem zainteresowania Halla było m.in. zagadnienie rasy oraz subkultur młodzieżowych; ahistoryczne pojęcie nieświadomości „ustrukturowanej jak język”, jak i odgórnego modelu interpelacji pozbawiającej nas możliwości zakwestionowania fundującego naszą podmiotowość dyskursu napotyka konkretne problemy empiryczne, np. jak wyjaśnić fenomen kontrkultur? Jak badać naturę relacji rasa–klasa–reprezentacja polityczna itd?

Hall zwraca uwagę, że dość toporne przeciwstawienie „ideologiczny fałsz” – „naukowa prawda” przypisywane Marksowi jest niezbyt nietrafne i niesprawiedliwe, gdyż określenie „ideologia” funkcjonuje u Marksa raczej w odniesieniu do spojrzenia niezreflektowanego laika zatrzymującego się na „powierzchni zjawisk” oraz „wulgarnych apolegetów”. Pisma Smitha, Ricardo czy Hegla nie są ideologiczne na zasadzie bycia po prostu „fałszywymi”, ich ideologiczność wpływa raczej z kulturowo-ekonomicznych uwarunkowań danego momentu historycznego (kulturowe *a priori*), tworząc intelektualne bariery wyrażające się na przykład w serii nierozwiązywalnych dla nich paradoksów. Hall utrzymuje też, powołując się na wczesne pisma Laclau<sup>90</sup>, że należy przeformułować zagadnienie „ideologii” tak, żeby stała się ona użytecznym narzędziem analiz pola kulturowo-społecznego. W tym celu należy odrzucić determinizm klasowy, który zrównuje ideologię po prostu z panowaniem pewnego systemu czy zbioru idei. Klasy nie są źródłem stałych i jednoznacznie dających się im przypisać form ideologicznych, jak też nie da się przypisać wyłączności na posługiwanie się określonymi pojęciami czy ideami. Słowa, znaczenia, obrazy, idee

<sup>90</sup> Więcej na temat Laclau w ostatniej części rozdziału.



i pojęcia łączą się w ideologii nie na zasadzie mechanicznego dokrapowania wyizolowanych elementów o tej samej klasowej genezie i sztywno ustalonych desygnatach (znaczeniach), lecz są raczej konstruowane z elementów przygodnych, gdzie historycznie ukształtowane konotacje ulegają kondensacji, kompresji, przesunięciu i wzmocnieniu, oddziałując wzajemnie na siebie. Wydaje się, że termin „kondensacja” najlepiej streszcza istotę wiązania ideologicznego Halla: jak wiadomo, kondensacja to sytuacja, w której „pojedyncze, określone wyobrażenie reprezentuje wiele łańcuchów skojarzeniowych, znajdując się w ich punkcie przecięcia. Z punktu widzenia ekonomicznego, jest ono wówczas obsadzone porcjami energii, związanymi z różnymi łańcuchami, które się sumują”<sup>91</sup>. Ideologia jest taką skondensowaną konotacją, która nie jest nigdy absolutnie zabezpieczona przed włączeniem elementów wydawałoby się względem niej heterogenicznych, jak i też przed stanieniem się „własnością” nowych grup czy klas. Można więc powiedzieć, że u Halla dochodzi do rozsunienia się znaczącego i znaczonego – ideologia nie koresponduje z konkretną bazą społeczną, lecz staje się łańcuchem znaczeń, w i poprzez którą artykułują się kolektywnie doświadczenia, interesy i aspiracje<sup>92</sup>. Hall podaje definicję, w myśl której ideologia to

struktura umysłowa – języki, pojęcia, kategorie, obrazy myślowe oraz systemy przedstawięń – które różne klasy i grupy społeczne wykorzystują po to, żeby zrozumieć, zdefiniować, ustalić i uzmysłowić sobie to jak funkcjonuje społeczeństwo<sup>93</sup>.

91 J. Laplanche i J.-B. Pontalis, *Słownik psychoanalizy*, tłum. E. Modzelewska i E. Wojciechowska, WSiP, Warszawa 1996, s. 374.

92 „Ta otwartość czy względna nieokreśloność jest konieczna dla marksizmu jako teorii. To, co jest ‘naukowe’ w marksistowskiej teorii polityki, to próba zrozumienia granic działania politycznego na gruncie określonego terenu. Teren ten jest zdefiniowany nie przez siły, które możemy przewidzieć z pewnością właściwą naukom ścisłym, lecz przez istniejącą równowagę sił społecznych, specyficzną naturę danej sytuacji. Jest ‘naukowy’, ponieważ rozumie sam siebie jako zdeterminowany i ponieważ usiłuje rozwinąć praktykę opartą na teorii. Nie jest jednak ‘naukowy’ w takim znaczeniu, że rezultaty i konsekwencje przebiegających walk politycznych są z góry zapisane w ekonomicznych gwiazdach”, w: S. Hall, *The Problem of Ideology – Marxism without Guarantees*, w: *Marxism – A Hundred Years On*, red. B. Matthews, Lawrence & Wishart, Londyn 1983, s. 43.

93 S. Hall, *The Problem...*, s. 59.



Hall oraz kierowana przezeń szkoła z Birmingham na bazie tak rozumianej ideologii zastąpili w swojej praktyce teoretycznej beznamiętne analizy proveniencji ortodoksyjnie marksistowskiej, niezmiennie koncentrujące się na makroanalizach gospodarczych, związkach zawodowych i instytucjach politycznych, nieantropologiczną krytyką kultury (przede wszystkim kultury popularnej). Najciekawszym moim zdaniem przyczynkiem do zagadnienia ideologii w wydaniu Halla nie są jego teksty *stricte* teoretyczne, lecz artykuł wyjaśniający karierę thatcheryzmu, hegemonii konserwatywno-neoliberalnej, ustanowionej w latach 80. XX wieku<sup>94</sup> w Wielkiej Brytanii. W przypadku Thatcher Hall rezygnuje z próby szerszej czy bardziej szczegółowej ekspozycji uprzednio wypracowanej wykładni ideologii, lecz ustala ją w trakcie, badając ten konkretny przypadek. Sukces Thatcher to paradoks, który obnaża oczywiste braki STI, mianowicie jej niezdolność do wyjaśnienia przyczyn popularności thatcheryzmu „w tych sektorach społeczeństwa, o których nie da się powiedzieć, by reprezentował ich interesy w jakimkolwiek konwencjonalnym tego słowa znaczeniu”<sup>95</sup>. Thatcheryzm jest nie tyle „nową doktryną”, ile blokiem hegemonicznym, który narzucając interpretację sytuacji w kraju oraz na arenie geopolitycznej, „zwerbował” do swojej agendy swoich zwolenników, w tym część tradycyjnego elektoratu labourzystowskiego, ustanawiając kontury nowego języka politycznego.

Misją Thatcheryzmu było zrekonstruowanie alternatywnego bloku ideologicznego o wyrazistym neoliberalnym, wolnorynkowym i indywidualistycznym charakterze [...] oraz przywrócenie przywilejów zarządzaniu, kapitałowi i kontroli. [...] Celem była całościowa rekonstrukcja życia społecznego pod hasłem powrotu do starych wartości – filozofii tradycji, angielskości, przyzwoitości, patriarchy, rodziny i narodu. Najbardziej nowatorskim aspektem thatcheryzmu był tak naprawdę sam sposób, w jaki łączył on nowe doktryny wolnorynkowe z niektórymi aspektami wchodzącymi tradycyjnie w skład toryzmu<sup>96</sup>.

<sup>94</sup> S. Hall, *The Toad in the Garden*, w: *Marxism and The Interpretation of Culture*, red. L. Grossberg i C. Nelson, University of Illinois Press, Chicago–Urbana 1988, s. 35–57.

<sup>95</sup> Ibidem, s. 41.

<sup>96</sup> Ibidem, s. 39. Thatcheryzm nie jest nowym wcieleniem konserwatyzmu, lecz szerokim anty-Keynesowskim i anty-labourzystowskim frontem ideowym, któ-



Jak wiadomo, blok hegemoniczny nie jest oparty na przymusie. To nie relacja dominacji, lecz naturalizacja i spowszednienie „struktury odczuwania”, mentalności czy też dyspozytywu, instrumentarium myślowego odpowiedzialnego za wyposażanie wyborców w określone współrzędne społeczno-polityczne. *Ideologia niemiecka* również mówiła o „panowaniu klasy”, realizującej się przez „panowanie myśli”, Hall zwraca jednak uwagę na to, że stosowane w STI kwalifikacje typu „iluzoryczność” czy „fałszywa świadomość” są nieprzydatne i nie znajdują potwierdzenia w praktyce politycznej. „Pajęczyna iluzji” thatcheryzmu powinna zerwać się w momencie, kiedy nad ideologicznym zaślepieniem zaczną brać górę czynniki czysto „gospodarcze” i świadomość interesu ekonomicznego spowoduje masowy spadek poparcia dla torysów. Trzy wygrane pod rząd przez Thatcher kadencje, następnie czwarta wygrana elekcja przez jej następcę, pozbawionego charyzmy Thatcher partyjnego technokratę Johna Majora, zdają się grzebać tego typu symplicystyczne wyobrażenia na temat klasowych automatyzmów raz na zawsze. Wzrost bezrobocia nie został przez *gros* wyborców zinterpretowany jako „moralny skandal”, lecz raczej jako konsekwencja strukturalnej słabości przestarzałej postimperialnej gospodarki angielskiej, której niewydolność i nieefektywność należy przezwyciężyć w akcie zbiorowego poświęcenia. Potencjalne zabójcze dla konserwatystów niezadowolenie społeczne, wynikające z podniesienia stóp procentowych, wzrostu zadłużenia, podniesienia VAT-u, inflacji, ponad 3 milionowego bezrobocia i masowej prywatyzacji spółek państwowych (na czele z silnie uzwiązkowionym gór-

---

ry uzyskał poparcie dla demontażu szeregu instytucji państwa opiekuńczego. Hall szczegółowo wymienia kolejne kluczowe momenty czy też fazy, które ustanowiły hegemonię thatcheryzmu: staż ministerialny Thatcher i Keitha Josepha za rządów Heatha i wyeliminowanie konkurentów ideowych (zwolenników państwa opiekuńczego) w łonie partii konserwatywnej; rola think-tanków typu Institute of Economic Affairs, które utrwaliły w oczach opinii publicznej wagę obiektywnej analizy zachowań rynkowych i umocniły przekonanie, że człowiek ma „z natury” pociąg do handlu i wymiany; przejście przez prawicę szeregu tytułów prasowych, głównie tabloidów (*The Sun*, *The Mail*, *The Star*, *The Express*) – co ma szczególne znaczenie w kraju, gdzie rynek prasy brukowej jest najsilniej rozwinięty na świecie; uatrakcyjnienie separatystycznej wizji brytyjskiego *splendid isolation* oraz granie na imperialno-narodowych sentymentach i nostalgii (wykorzystanie wojny o Falklandy, zamachów IRA oraz endemicznego dla brytyjskiego społeczeństwa sceptycyzmu względem Europy i Unii Europejskiej).



nictwem), nie spowodowało spadku poparcia dla Thatcher, gdyż jej najsilniejszym subliminalnym przekazem było „nie ma alternatywy”. Rolą komunikatu jest narzucenie poczucia bezalternatywności względem neoliberalnego profilu ideowego, wytworzenie aury nie-naturalności i nieracjonalności projektów konkurencyjnych, progresywnych. Gwałtowna konfrontacja rządu ze strajkującymi górnikami w latach 1984–1985 nie zaowocowała wzrostem poparcia dla Arthura Scargilla i Neilla Kinnocka, lecz dla „żelaznej damy”, która w oczach większości stała na gruncie trzeźwego apolitycznego „rozsądku”. Związki zawodowe uosabiały już nie walkę pracy z kapitałem, lecz zaciętrzewiony i stracńczy upór przed tym, co nieuchronne, miały do zaoferowania jedynie: ekonomiczną zapaść, obronę gospodarczo „wątpliwych” pracowniczych przywilejów i „niesprawiedliwie” dystrybuowanych zapomóg socjalnych. Zadaniem analityka ruchów społecznych i ideologii nie jest jałowa poznawczo konstatacja, że dana grupa „nie rozumiała” swojego interesu, lecz próba wyjaśnienia, jakie konkretne czynniki (praktyki społeczne, instytucje, grupy, ośrodki formalnego i nieformalnego nacisku politycznego) oraz znaczenia, symbole i idee zostały dyskursywnie związane w taki sposób, że stały się „prawdziwe”. Określenie „prawdziwy” należy rozumieć nie w sensie właściwego odzwierciedlenia „obiektywnych” interesów, lecz jako adekwatną odpowiedź na często wykluczające się interesy cząstkowe, ujednocicane na gruncie hegemonicznej praktyki dyskursywnej.

Zadaniem bloku hegemonicznego (tu tożsamego z ideologią) jest skonstruowanie podmiotowości oraz ukonstytuowanie dominującej reprezentacji interesu zbiorowego (woli powszechnej), który poprzez narzucenie własnej naturalności skazuje automatycznie pozostałe opcje światopoglądowo-polityczne na przegraną. Analiza ideologiczna bada genezę kształtowania się bloku hegemonicznego, nie partyjny program polityczny. Społeczna percepcja „właściwego” podejścia do problemów polityczno-społecznych, gospodarczych czy obyczajowych jest konsekwencją ukształtowania się zinterpelowanej ideologicznie podmiotowości, której racjonalność wyborcza manifestuje się w nieuświadomianej i automatycznej deprecjacji opcji postrzeganych jako „nierealne”. Racjonalności preferencji wyborczych nie da się wytłumaczyć lojalnością partyjną, nie da się jej też przewidzieć, badając





dynamikę postaw politycznych (np. poprzez przypisywanie wyborców na gruncie psychologii politycznej do obozu „konserwatywnego”, „liberalnego” czy „progresywnego”). Ważniejsze dla zwycięstwa konkretnej partii politycznej jest przekonanie elektoratu do konkretnego bloku hegemonicznego, że to ona skuteczniej zrealizuje program, który cieszy się milczącą aprobatą na gruncie już uprzednio (dyskursywnie) wykształconego symbolicznego konsensusu, na gruncie ideologicznej struktury umysłowości. Niewątpliwą korzyścią podejścia Halla jest to, że zaproponowane przezeń wyjaśnienie hegemonii thatcheryzmu (tekst powstał w 1988) pozwala wytłumaczyć również przyniatające zwycięstwo Partii Pracy w 1997 roku. Tony Blair pokonał konserwatystów po 18 latach ich rządów nie dlatego, że przyciągnął wyborców do sprawy labourzystowskiej, lecz dlatego, że zmienił program partii na tyle, by d o p a s o w a ć go do ideologicznych koordynat thatcheryzmu<sup>97</sup>.

Reasumując, analiza bloków hegemonicznych czy w ogóle ruchów społecznych, tak jak ją rozumie Hall, różni się zarówno od klasycznych podejść politologicznych, przeceniających rolę czynników świadomościowych (gdzie bazę elektorską buduje się w drodze bezpośredniej komunikacji politycznej, propagandy i perswazji), notorycznie uwikłanej w krótką a-socjologiczną perspektywę czasową, jak i od teorii racjonalnego wyboru, jak na przykład koncepcji wyborcy medianowego Downs'a, gdzie ideologie służą redukcji kosztów transakcyjnych i zmniejszeniu niepewności poznawczej wyborców<sup>98</sup>, Hall kładzie nacisk na semiotyczność procesu kształtowania bloku hege-

<sup>97</sup> Nowa Lewica nie zaproponowała kontrhegemonii. Udało jej się jedynie w oczach wyborców zastąpić torysów na pozycji sprawniejszego kontynuatora szeroko rozumianej linii Thatcher. Kluczowe w przejściu władzy było wypowiedzenie klauzuli IV, filaru programu społeczno-ekonomicznego Partii Pracy, zapisaną przez Sidneya Webba jeszcze w 1917 roku, która obejmowała postulat nacjonalizacji kluczowych gałęzi przemysłu oraz dążenie do osiągnięcia pełnego zatrudnienia nawet kosztem daleko posuniętej interwencji państwa. Po przejściu władzy mimo zwiększenia całkowitej sumy wydatków na edukację czy NHS kluczowe sektory usług państwowych (szkolnictwo, zapomogi społeczne, opieka zdrowotna) poddano serii reform prorynkowych, doprowadzono również do końca prywatyzację spółki *British Railways*.

<sup>98</sup> Por. A. Downs, *Economic Theory of Democracy*, Harper, New York 1957, zwłaszcza rozdziały 3, 4, 6, 7, 8 i 12. Downs definiuje w pewnym momencie ideologię jako „językowy obraz dobrego społeczeństwa i jeden z podstawowych



monicznego (zakotwiczenie preferencji politycznych w symbolach transmitujących określoną interpretację rzeczywistości wraz z towarzyszącą jej silną reakcją emocjonalną), jak i jego trwałość – umiejętność wytworzenia psychologicznej dyspozycji do trwalszej identyfikacji afektywno-ideowej wybiega poza efemeryczne poparcie dla konkretnej partii czy polityków, wymyka się też racjonalnym kalkulacjom podmiotu. W tym sensie Downs nie sięga wystarczająco głęboko. Ideologia jest u niego efektem międzypartyjnej konkurencji politycznej, a jej zadaniem jest przyciągnięcie na swoją stronę wyborcy przez przelicytowywanie się w obietnicach wyborczych. Teoria bloku hegemonicznego wyjaśnia dokładnie to, co Downs zakłada z góry, a mianowicie sposób kształtowania się samych preferencji, struktury interesów, których nie da się zredukować wyłącznie do interesów ekonomicznych, jakimi miałby się rzekomo kierować „racjonalnie kalkulujący” podmiot.

Zdaniem Halla zwycięstwo Thatcher nie było i nie będzie całkowite: kolejne wyborcze zwycięstwa torysów nie były nigdy wynikiem przytłaczającej politycznej przewagi, lecz raczej skutkiem zawładnięcia kulturą nieświadomością. Ostatecznie thatcheryzm wyłonił się jako heterogeniczny spłot czynników, w którym motyw klasowo-ekonomiczny gra rolę ważną (jest „warunkiem wstępnym”), ale z całą pewnością nie decydującą. Pole ekonomiczne dostarcza tylko pewnego ogólnego „repertuaru kategorii” czy koordynat, ale nie określa ani treści przedstawień ideologicznych, ani nie gwarantuje, że nie zostaną przywłaszczone przez inne klasy. Czynniki ekonomiczne stanowią zatem si e c i w a r u n k ó w, które jedynie w bardzo ogólnym sensie wyznaczają granice sukcesu poszczególnych ideologii. Hall wyraźnie nawiązuje tu do Gramsciego: tym, co decyduje o ustanowieniu danego bloku hegemonicznego jest związanie w łańcuch istniejących już semiotycznych „śladów” i ukształtowanie instynktownie akceptowalnego obrazu świata, *doxy, common sense*. To zdaniem Halla teren, na którym prowadzona jest właściwa walka ideologiczna.

---

środków [służących] skonstruowaniu tegoż społeczeństwa”, w: A. Downs, *Economic...*, s. 96.



#### d. Dyskurs, przemoc, genealogia

Prace Michela Foucaulta stanowią szczególnie płodny punkt odniesienia dla paradygmatu postmodernistycznego. Ponownie nie będę się starał dokonywać interpretującego całościowego omówienia jego myśli, lecz raczej spróbuję opisać, na czym polegało Foucaultiańskie przetworzenie problematyki *Ideologiekritik*. Warto od razu zasygnalizować kluczową okoliczność, a mianowicie to, że Foucault nie posługiwał się terminem „ideologia”, gdyż wydawało mu się ono naukowo nieprzydatne, jak i problematyczne.

Wydaje mi się, że posługiwanie się pojęciem ideologii wiąże się z pewnymi trudnościami, z trzech powodów. Pierwszy jest taki, iż czy to nam się podoba czy nie, [ideologia] zawsze pozostaje w faktycznej opozycji do czegoś, co należałoby uznać za prawdę. Ja z kolei uważam, że problem nie polega na tym, żeby wytyczać granicę między tym, co w dyskursie podpada pod kategorię naukowości bądź prawdy, a tym, co podpada pod jakąś inną kategorię, lecz na tym, żeby prześledzić, jak efekty prawdy są historycznie wytwarzane w dyskursach, które same w sobie nie są ani prawdziwe, ani fałszywe. Drugi mankament jest taki, że pojęcie ideologii odsyła, jak sądzę na mocy konieczności, do czegoś takiego jak porządek podmiotu. Po trzecie, ideologia zajmuje pozycję drugoplanową względem czegoś, co funkcjonuje jako jej infrastruktura, jako jej nośnik, ekonomiczna determinanta itd. Z racji tych trzech okoliczności sądzę, iż jest to pojęcie, które nie może być używane bez pewnej dozy przezorności<sup>99</sup>.

Jego wątpliwości budzą zatem trzy fundamentalne nieuświadomiane przekonania, konstytutywne dla STI: przeciwstawienie ideologia – prawda (czy też ideologia – emancypująca nauka, sztuka krytyczna, idealna sytuacja komunikacyjna itd.); powiązanie zagadnień fałszywych przedstawień z filozofią świadomości i podmiotu; oraz ujmowanie jej w modelu wywodzącym się z ogólnikowej i trudnej do utrzymania metafory baza/nadbudowa (ideologia jako refleks fundamentalnych, obserwowalnych empirycznie wskaźników ekonomicz-

<sup>99</sup> M. Foucault, *Truth and Power*, w: *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, red. C. Gordon, Harvester, Brighton 1980, s. 1118.



nych, przemian technologicznych itd.), stanowiących jej materialne nośniki.

Foucault zastępuje zatem „ideologię” słowem „dyskurs”, które w pewnym momencie stało się pojęciem o równie płynnym znaczeniu i nieusuwalnej polisemiczności co postmodernizm. „Dyskursem” Foucault nazywał na kilku etapach swojej działalności pisarskiej różne zjawiska, warto zatem uściślić, na czym najogólniej polega różnica między dyskursem a ideologią. Na pierwszy rzut oka dzieli je niewiele: oba odnoszą się do fenomenu istnienia zbiorowych (choć klasowo i grupowo zróżnicowanych) form myślenia i rozumienia, przekazywanych przez język czy też za pomocą innego wyróżnionego systemu znaków, determinującego ludzkie zachowania. Jednak pozorna zbieżność punktu wyjścia przykrywa istotne różnice. „Ideologia” obejmuje formy świadomości, w których i poprzez które ludzie przedstawiają sobie własne interesy; istnienie obiektywnych interesów jednostki czy też klasy (wymiar materialny) należy odróżnić od sposobu przeżywania czy też uświadamiania sobie tych interesów (wymiar ideologiczny, czysto świadomościowy). Dla dyskursu relacje społeczne są przeżywane i definiowane przez aktorów społecznych na gruncie istniejących kanałów lingwistyczno-semiotycznych, które strukturalizują społeczne formy doświadczenia i rozumienia rzeczywistości; sfera „obiektywnie istniejących interesów” jest w ramach dyskursu co najmniej problematyczna, gdyż dyskurs jako taki nie ma zewnątrz (nie ma rzeczywistości pozadyskursywnej, symbolicznie czy też językowo niezapśredniczonej). W tym sensie kariera słowa „dyskurs” jest konsekwencją zarówno strukturalizmu, jak i „zwrotu lingwistycznego”, który można sprowadzić do tezy, że język (rozumiany szeroko) nie jest medium transmisji transparentnych znaczeń, lecz raczej autonomicznym źródłem znaczenia, które, podobnie jak kod w strukturalizmie, funkcjonuje autonomicznie względem nadawcy i odbiorcy komunikatu.

Choć słowo dyskurs implikuje serię oczywistych skojarzeń (tekst, słowo mówione, komunikacja, rozmowa, wypowiedź), to Foucault traktuje dyskurs nie jako gatunek tekstu, lecz jako sposób organizacji wypowiedzi definiujący „kontekst”. W *Archeologii wiedzy* Foucault definiuje dyskurs jako zbiór aktów (praktyk) językowych (pisanych



lub mówionych), które określają to, co można sensownie i wiążąco na dany temat powiedzieć, tworzą zatem warunki istnienia przedmiotów dyskursu. Jednak istotniejsze jest to, że badane wypowiedzi („naukowe” czy też „poważne” akty mowy, Foucault nie interesuje się potocznymi aktami mowy w znaczeniu Austina czy Searle’a) nie odnoszą się do tradycyjnych tematów czy pojęć albo stylów, lecz są rozproszonymi „formacjami dyskursywnymi”, nie wersją Heglowskich totalności, lecz „repartycją luk, pustych miejsc, braków, cięć i granic”<sup>100</sup>, tworzącymi „płaskie” sieci relacji i regularności dyskursywnych. Foucault podkreśla, że dyskurs, po pierwsze, konstytuuje własne przedmioty, wyłaniające się wokół „powierzchni wyłaniania się” (stosunki społeczne, w których konkretne praktyki stają się przedmiotem zainteresowania nauki), „instancji odgraniczających” (autorytet naukowy, który decyduje o selekcji przedmiotów w ramach formacji dyskursywnych) oraz „schematów wyszczególniających” (klasyfikacja i hierarchiczne uporządkowanie przedmiotów dyskursu). Po drugie, Foucault zwraca uwagę na modalności wypowiedzi dyskursywnych, czyli kwestię tego, że to dyskurs „zarządza” podmiotami i instytucjami, którą mogą się w jego ramach prawomocnie wypowiadać („reguły formacyjne”). Po trzecie, pojęciami w ramach danego dyskursu rządzą reguły wytwarzania poprawnych wypowiedzi (reguły wnioskowania, ekstrapolacji itd.) właściwe tylko jemu oraz, po czwarte, dyskurs wytwarza określone strategie czy też motywy manifestujące się na jego powierzchni. Foucaultiańskie badanie formacji dyskursywnych byłoby zatem badaniem zbiorów wypowiedzi, których moc obowiązywania i definiowania rzeczywistości wynika z zasady funkcjonowania samych dyskursów, a których konkretnymi przykładami są „poważne prawdy” nauki oraz zbiory np. przepisów prawnych albo administracyjnych.

Głównym motywem *Archeologii wiedzy* była polemika z heglowskimi ujęciami historii jako totalności, esencjalnej jednolitej zasady organizującej i homogenizującej wyłaniające się w danym momencie historycznym fenomeny i zdarzenia, dyskursy z kolei tworzyły zbiory niepołączonych, ewementalnych, niewynikających z siebie i nieemanujących z jednej organizującej nadrzędnej zasady („Ducha”) mgła-

<sup>100</sup> M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, PIW, Warszawa 1977, s. 153.



wice, często sobie przeczące i nieciągłe, rozwijane w ramach danej formacji dyskursywnej. Takie lingwistyczno-formalistyczne ujęcie dyskursu niezadługo jednak sam Foucault uznał za niezbyt miarodajny opis własnej praktyki badawczej<sup>101</sup>, skorygował je i uzupełnił w innych swoich tekstach, przede wszystkim w *Nadzorować i karać* oraz *Historii seksualności*. Jednym z problemów „archeologicznego” ujęcia zagadnienia dyskursu był niejasny stosunek rzeczywistości dyskursywnej do pozadyskursywnej. Foucault lawiruje w *Archeologii wiedzy* między „dyskursywnym idealizmem”, gdzie „przedmiot” istnieje wyłącznie jako przedmiot dyskursu, a mgliście i niejednoznacznie przezeń uwzględnianą logiką przyczynowości i korelacji między dyskursem a praktykami, kulturowymi, ekonomicznymi czy technologicznymi. Trudności te skłoniły Foucaulta do przejścia „od wyłącznego badania praktyk dyskursywnych do badania praktyk społecznych stanowiących ich tylne tło”<sup>102</sup>, uzupełnienia „statycznej” analizy dyskursów naukowych „dynamiczną” analizą splotu konkretnych praktyk, technik i wiedzy, która wytwarza efekty władzy, sytuacje przemagające oraz lokalne punkty oporu. Zadaniem dyskursu jest w pierwszym rzędzie jednak wytwarzać i kontrolować p o d m i o t. W tym miejscu możemy powrócić do przywołanego wcześniej cytatu. Foucault kwestionuje emancypacyjny potencjał *Ideologiekritik*, gdyż na gruncie teorii dyskursu nie da się prawomocnie i sensownie mówić o prawdzie – można tylko mówić o e f e k c i e p r a w d y, o tym, że coś zostało społecznie uznane za prawdę; dyskursy nie odzwierciedlają żadnej głębszej determinującej je struktury, która stanowi klucz dla zrozumienia ich krążenia oraz zasad działania (jak np. prywatna własność środków produkcji), lecz same stanowią jedyny przedmiot analiz, nie będąc w stosunku jednoznacznej relacji przyczynowej do żadnego innego zjawiska; po trzecie, podmiot nie stanowi już punktu wyjścia, lecz co najwyżej punkt dojścia badania.

<sup>101</sup> Sam Foucault stosuje własne rozróżnienia dość luźno, a powyższe rozróżnienia w żadnym razie nie są jednoznaczne. Podobnego zdania jest również np. Małgorzata Kowalska i David Howarth, por. M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką*, Aletheia, Warszawa 2000, s. 281 oraz D. Howarth, *Dyskurs*, s. 100–108.

<sup>102</sup> M. Blanchot, *Michel Foucault tak jak go widzę*, tłum. T. Komendant, „Colloquia Communia”, nr 1–3 (36–38), styczeń–czerwiec 1988, s. 170. Barrett pisze w tym kontekście, że Foucault przechodzi od „tekstu” do „kontekstu”.



Warto rozwinąć te uwagi. Foucault postrzegał relacje władzy jako niezbywalny i nieeliminowalny element życia społecznego, który nazywał mikropolitycznym wymiarem władzy. Przyglądając się historycznym przemianom stosunku jednostki do samej siebie oraz analizując sieci wewnątrzgrupowych interakcji w wybranych instytucjach, Foucault doszedł do wniosku, że władza w społeczeństwach nowoczesnych wiąże się z pojęciem prawdy (*vel* racjonalności, dzięki której prawda jest legitymizowana), wytwarzając hierarchie, rozróżnienia i klasyfikacje poprzez regulowanie pola tego, co można w sposób sensowny i wiążący powiedzieć (reżim normalizacji). Władza to suplement i zarazem efekt systemów wiedzy, dyskursów materializujących się w konkretnych instytucjach (więzienie, szkoła, uniwersytet, koszary, klasztor, szpital, zakład psychiatryczny, fabryka itd.). Dyskursy stanowią podbudowę dla wypracowywanych w tych instytucjach technik kontroli oraz egzekwowania posłuszeństwa. Foucaultowska analiza władzy i mechanizmów instytucjonalnych kształtujących dyskursy „prawdziwościowe”<sup>103</sup> (dyskurs psychiatryczny, penitencjarny, seksualny, psychoanalityczny itd.) nie zmierza ku wypracowaniu jednej obejmującej i wyjaśniającej mechanizmy władzy teorii, nie odsyła do tradycyjnych historycznych, socjologicznych, filozoficznych czy politologicznych rozróżnień i pojęć. Władzy nie można wyjaśnić funkcjonalnie, jako strategicznej dominacji klasy dominującej nad dominowaną, dlatego Foucault nie posługuje się pojęciem ideologii czy „interesu klasowego”. W miejsce konfliktu klasowego pojawia się obraz władzy rozproszonej, która stygmatyzuje i odciska swoje piętno na ludzkim ciele jako efekcie końcowym, ośrodku władzy i jej wehikule. Władza nie wiąże się z żadną ogólną grupą, lecz kształtuje się w odpowiedzi na partykularne interesy w precyzyjnie dających się wskazać kontekstach, w konkretnych geograficznych lokalizacjach. Nie jest też instrumentem legitymizacji panowania klasy społecznej (burżuazji) w tradycyjnym marksistowskim

<sup>103</sup> Normalizujące dyskursy prawdy, mutacja relacji władzy definiowanej przez Foucault jako pastorałna, zastąpiły dawną formę władzy (dominującą do epoki późnego klasycyzmu), gdzie atrybutami władza była jawność, skłonność do manifestowania się, suwerenność i bizantyjskość. Od późnego klasycyzmu i powstaniu sieci instytucji resocjalizujących Foucault mówi o władzy dyskretnej, dyscyplinującej i normalizującej na podstawie autorytetu naukowego.



znaczeniu. Dyskursy wytwarzają samonadzorujący się podmiot, którego autowyoobrażenie, sposób konceptualizowania rzeczywistości i działania w niej jest owych dyskursów pochodną. Przy takim ujęciu kwestii władzy, niewidzialną siecią oplatającą każdy aspekt życia społecznego, Foucault musiał za naiwną uznać wiarę w możliwość de-ideologizacji oraz ustanowienia takiego układu polityczno-społecznego, w którym zniknęłyby naznaczone stosunkami nadprogramowej przemocy konteksty instytucjonalne. Władza inwigiluje, dyscyplinuje i ujarzma nie tylko ducha, ale i ciało; indywidualność, psychika, wewnętrzność, poczucie „Ja” jest wytworem władzy, nie punktem wyjścia, lecz dojścia Foucaultiańskich analiz, i zawsze wytwarza lokalne ośrodki oporu i przeciwhegemoniczne dyskursy<sup>104</sup> produkuje swego Innego, nieprzyswajalnego i nienormalizowalnego, inkarcerowanego, egzorcyzmowanego, zamykanego w zakładach poprawczych, wychowawczych, przytułkach, więzieniach czy szpitalach dla obłąkanych, ukazując daremność marzenia o wyeliminowaniu władzy i relacji przemocy w jakimkolwiek systemie politycznym.

W tekstach Foucaulta, które są jednym z najważniejszych punktów odniesienia dla współczesnych teorii władzy, eksplorujących zagadnienia biowładzy i biopolityki<sup>105</sup>, znajdujemy oczywistą inspirację

<sup>104</sup> „Władza nie jest substancją, ani tajemniczą własnością, do której źródła można dotrzeć. Władza jest tylko pewnym typem stosunków pomiędzy jednostkami. Charakterystyczną cechą władzy jest to, że pewien człowiek może mniej lub bardziej całościowo determinować zachowanie innego człowieka, jednakże nigdy w sposób wyjaławiający czy przymusowy. [...] Jeśli jednostka może pozostać wolna, jakkolwiek mała może być jej wolność, władza podporządkuje ją rządzeniu. Nie ma władzy bez możliwości odmowy lub buntu”, w: M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka*, tłum. L. Rasiński i D. Leszczyński, PWN, Wrocław 1999, s. 245.

<sup>105</sup> Biopolitykę Foucault definiował jako proces refleksyjnego opanowywania (dyskursywizację) życia (funkcji biologicznych) oraz stopniowego rozszerzania nad nimi kontroli poprzez konstruowanie odpowiednich technik i urządzeń nadzoru. Biopolityka ma dwa wymiary: indywidualny (cielesny) jest przykładem anatomicznej władzy nad ciałem (reżim dyscyplinujący, tresujący, wdrażający do wykonywania określonych zadań przez ćwiczenie ciała, zwiększające jego efektywność; wymiar ten Foucault nazywał biowładzą) oraz ponadindywidualny, zajmujący się regulowaniem życia populacji; obiektem zainteresowania systemów wiedzy oraz celem politycznej strategii staje się gatunek ludzki jako taki oraz „biologiczne” procesy w skali makro (przykłady: kontrolowanie reprodukcji, umieralności,





Nietzscheańską formułą badań historyczno-filologicznych. W *Genealogii moralności* Nietzsche sproblematyzował teorie moralności, wychodząc z trzech podstawowych przesłanek: 1) podmiot i jaźń są historyczną wypadkową sił i procesów społecznych, kształtujących istniejące konfiguracje sensów, pojęć i funkcjonujących w sferze wyboru światopoglądowych przekonań; 2) przyczyną sprawczą jaźni jest „wola mocy”, dążenie do nieskrępowanej ekspresji witalnych sił życiowych; pojęcia, zasady i reguły moralne są werbalizowanym *ex post* rezultatem zaprzęgnięcia sił życiowych w celu wzmocnienia własnej woli mocy (moralność panów) bądź osłabienia (moralność niewolników, inaczej: moralność reaktywna) jej u innych; 3) celem analizy przekonań moralnych (genealogii jako lektury symptomatycznej) jest systematyczne rozświetlenie sił je kształtujących i strukturujących w danym kontekście historyczno-społecznym. Wola mocy występuje jako stała w eksplanansie genealogicznych poszukiwań, jednak moralności nie da się sprowadzić wprost do władzy; w celu rozwikłania zagadnienia dominacji danego systemu światopoglądowo-normatywnego, należy zanalizować konkretne jego upostaciowania, nie uciekając się do wyjaśnień teleologicznych, idealistycznej spekulacji czy tradycyjnych narracji historycznych. Foucault w tekście *Nietzsche, genealogia, historia* rozwija intuicje autora *Woli mocy* i podaje zestaw ogólnych metodologicznych wytycznych odnośnie do tego, co w jego

---

stanu zdrowia, badania przyczyn długowieczności itd.); ten wymiar był właściwym przedmiotem b i o p o l i t y k i realizowanej i sterowanej przez państwa narodowe od XVIII wieku. Por. „Organizacja władzy nad życiem skupia się na dwóch biegunach: dyscypliny ciała i regulacjach ludnościowych. [...] Po stronie dyscypliny figurują takie instytucje jak szkoła lub armia [...] Po stronie regulacji populacyjnych mamy demografię, szacowanie proporcji między zasobami a mieszkańcami, zestawianie bogactw z ich obiegiem, żywotów z prawdopodobnym czasem ich trwania [...]”, w: M. Foucault, *Historia seksualności*, t. 1, tłum. B. Banasiak i K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 2000, s. 122–123. Z tej krótkiej charakterystyki widać, że państwo komunistyczne, oparte w głównej mierze na ewidencjonowaniu i nadzorowaniu, nie mogło z powodów zasadniczych zrealizować deklarowanego przez siebie ideału emancypacji: ZSRR kontynuowało tradycję „państwa policyjnego” wykorzystując identyczne techniki i strategię co społeczeństwa kapitalistyczne, celem jednak nie reprodukcji warunków społecznych sprzyjających akumulacji kapitału, lecz utrzymania wysokiego tempa wzrostu gospodarczego i forsownej industrializacji, monopolizując przestrzeń publiczno-polityczną i infiltrując ją przez organy represji.



rozumieniu powinna badać genealogia<sup>106</sup>: 1) genealogia nie zajmuje się badaniem ukrytego źródła (*Ursprung*), koncentrując się na pochodzeniu czy też „dziedzictwie” (*Herkunft* bądź *Erbschaft*) zjawisk, tropi ślady zdarzeń i sposoby ich rozproszenia; w miejsce metafizycznej figury źródła, które ukierunkowuje badania historyczno-filozoficzne na rekonstrukcję pierwotnej idealności sensu, celem genealogii jest ekskawacja miejsc przecinania się i zderzania przypadkowych sił, identyfikowanie pozornie zewnętrznych bądź nieistotnych zdarzeń i szczegółów, które są odpowiedzialne za wyłonienie się (*Entstehung*) określonej praktyki czy dyskursu („metafizycznemu początkowi zostaje przeciwstawiona wielość heterogenicznych początków”<sup>107</sup>); 2) w miejsce ciągłości makroprocesów historycznych, egzemplifikowanych przez przyznanie uprzywilejowanego miejsca antropomorficznym zbitkom pojęciowym typu „duch dziejów”, „świadomość społeczna” bądź „ewolucja społeczna”, autor *Narodzin kliniki* podkreśla partykularność i pozbawioną transcendentalnych umocowań nieredukowalną zdarzeniowość historii; zjawiska nie łączą się w jednorodne szeregi kauzalne bądź teleologiczne, lecz są rezultatem gry przypadku, nawarstwiania się elementów przygodnych<sup>108</sup>; 3) historia nie jest

<sup>106</sup> Por. S. Pieniążek, *Dwie genealogie: Nietzsche/Foucault*, „Sztuka i Filozofia”, 1999, nr 16, s. 37–58 oraz M. Saar, *Genealogische Kritik*, w: *Was ist Kritik?*, s. 247–266.

<sup>107</sup> P. Pieniążek, *Subwersywne poplecznictwo*, „Hybris”, 2002, s. 10. Za typowy przykład tego, jak takie podejście wygląda w praktyce, może posłużyć analiza illegalizmów we Francji w XVIII i XIX wieku, które w badaniu Foucaulta ukazują nie funkcjonalne zdeterminowane zależności baza/nadbudowa, lecz serie zdarzeń częstokroć ze sobą niezwiązanych, przypadkowych, wzajemnie się wykluczających, nie zawsze wiążących się z zantagonizowanymi relacjami produkcji bądź globalną sytuacją ekonomiczną, obejmującą zjawiska osadzone w konkretnych realiach, pochodne skomplikowanych walk politycznych i lokalnych interesów, por. M. Foucault, *Nadzorować i karać*, tłum. T. Komendant, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1999, s. 72–101.

<sup>108</sup> Por. „[...] śledzić złożony ciąg pochodzenia, to utrzymywać przeszłość we właściwym jej rozproszeniu: wskazywać na wypadki, nieznaczące odchylenia [...] całkowite odwrócenia, błędy, mylne oceny, chybione kalkulacje, które zrodziły to, co istnieje i co ma dla nas wartość”, w: M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, s. 119. Por. „Zjawisko historyczne nie ma transhistorycznego znaczenia, jest złożone, powstaje jako heterogeniczny wytwór stopniowego, przypadkowego, czyli wyzbytego jakiegokolwiek teleologii nawarstwiania się i sedymentacji znaczeń, ich aspektów i warstw”, w: S. Pieniążek, *Dwie genealogie: Nietzsche/Foucault*, s. 45.



po heglowsku ukierunkowaną całością, która zmierza do rozładowania kumulujących się sprzeczności, konfliktów i walk w uniwersalnym pojednaniu, zniesieniu bądź wygaśnięciu przeciwieństw; wyłanianie się konkretnych realności instytucjonalnych, sieci praktyk i dyskursów jest „niczym więcej niż aktualnym epizodem w serii ujarznień”<sup>109</sup>, tymczasowym ustabilizowaniem się pola walki między opozycyjnymi siłami; 4) głównym przedmiotem zainteresowania genealogii winno stać się c i a ł o, którego zakrzepła *quasi*-naturalna fizyczność, naturalność, instynktowność i fizjologiczność zostaje rozpuszczona w toku genealogicznej lektury; ciało staje się symptomem technik dyscyplinarnych i strategii kontroli, cielesność jest kształtowana w toku walk między skonfliktowanymi układami sił, jest żywym dokumentem formujących wysiłków biowładzy; 5) w lekturze genealogicznej znika charakterystyczny wytwór dyscyplinującej tresury „reżimów prawdy” oraz dziewiętnastowiecznej historiografii, czyli p o d m i o t, uznany za korzeń kulturotwórczej działalności i teoretyczno-praktycznej świadomościowej syntezy, punkt odniesienia, wyjścia i dojścia analiz historyczno-kulturowych<sup>110</sup>. Genealogia, zgodnie z pierwotnymi

<sup>109</sup> Ibidem, s. 121. Por. „Umieszczając terazniejszość w źródle, metafizyka każe wierzyć w mroczne dzieło przeznaczenia, które od pierwszej chwili starałoby się wyjść na światło dzienne. Genealogia odwarza różne systemy ujarznienia – w żadnym razie nie antycypującą moc sensu, lecz ryzykowną grę dominacji”.

<sup>110</sup> Sygnalizuje to odwrót od tradycji Hegłowskiej kontynuowanej przez Marksa, w której podmiotowość partycypuje w historyczno-duchowej totalności, kształtując w toku rozwoju historycznego samą siebie oraz świat, formowany w serii aktów samowyobcowania i ponownej asymilacji, świat staje się korelatem praktycznych wysiłków podmiotu, odbiciem jego kulturotwórczej aktywności. Marks krytykował heglizm i liberalizm, traktował jednak zdobycze cywilizacji mieszczańskiej jako niezbywalne i formalnie nieprzekraczalne. Należało im tylko przywrócić właściwą treść, u s p o ł e c z n i a j ą c j e, to znaczy poprzez rewolucyjny przewrót pozwolić im właściwie się urzeczywistnić. Marks zatem pozostaje w optyce podmiotowości, por. „Jako z a s a d ę n o w o c h c z a s ó w Hegel odkrywa najpierw p o d m i o t o w o ś ć [...] W tym kontekście wyrażenie ‚podmiotowość’ ma przede wszystkim cztery konotacje: a) i n d y w i d u a l i z m : w nowoczesnym świecie jest miejsce na roszczenia nieskończone swoistej szczególności; b) p r a w o k r y t y k i : zgodnie z zasadą świata nowoczesnego wymagane jest, by to, co każdy powinien uznać, było w jego oczach czymś uprawnionym; c) a u t o n o m i a d z i a ł a n i a : czasom nowożytnym właściwe jest to, że możemy być odpowiedzialni za to, co robimy; d) wreszcie sama f i l o z o f i a i d e a l i s t y c z n a : Hegel poczytuje za dobrok nowoczesności, że filozofia ujmuje samowiedną ideę”, w: J. Habermas,



intencjami Nietzschego, traktuje wewnętrzną psychikę, jednostkę, zasadę indywiduacji, duchowość, intencjonalność, „ego” itd., jako pochodne i zarazem narzędzie zwiększenia skuteczności praktyk dyscyplinarnych, realizowanych w instytucjach resocjalizacji, penalizacji i nadzoru. Pojęcia nauk społecznych (psychologii, socjologii, psychoanalizy, pedagogiki, kryminologii, kryminalistyki, medycyny klinicznej itd.) stają się przedmiotem genealogicznej eksploracji; „samowiedza”, „podmiotowość”, „jaźń” są analizowane jako uwewnętrzniony wzrok instytucji dyscyplinujących i serce władzy, a podmiot jest wypadkową presji nakładających się na siebie praktyk dyscyplinujących opartych na reżimach prawdy.

Mimo że Foucault zapoznał się stosunkowo późno z pismami Horkheimera i Adorno, jego praca od początku lat siedemdziesiątych podąża tropami zarysowanymi w *Dialektyce oświecenia*. Genezę współczesności (nowoczesności) oraz jej schorzeń Adorno wraz z Horkheimerem upatrywali, jak zostało wspomniane, w sensu- i dziejotwórczej aktywności gatunku ludzkiego, który zakwestionował autorytarną moc przekazów kulturowych i więzy archaicznej wspólnoty losu, przekształcając naturę ze ślepej siły w przestrzeń podporządkowaną ekspansji „Ja”. Za zbieżną z postulatami Horkheimera i Adorno należy uznać Foucaultiańską konceptualizację podmiotu: ego pozostaje w ścisłej relacji ze strukturami władzy, będąc ich namacalnym, materialnie ukształtowanym śladem i świadectwem. Foucault odrzuca jednak przyjmowaną przez Horkheimera i Adorno (choćby w mglistej postaci) wizję racjonalności „właściwej”, która, nawet jeśli nie obiektywizuje się w pełni w żadnej epoce historycznej, to stanowi uniwersalny miernik irracjonalności istniejących form panowania.

Koncepcja władzy i dyskursu Foucault zrywa z marksizmem i pojęciem ideologii w kilku istotnych punktach. Po pierwsze, Foucault nie interesuje zagadnienie ideologii rozumianej jako iluzja, gdyż nie prowadzi swoich badań z pozycji dzierżyciela ponadhistorycz-

---

*Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000, s. 26–27. Wszystkie wymienione wyżej punkty zostały przez genealogię zakwestionowane.



nej „prawdy”, lecz bada raczej związki myśli z prawdą<sup>111</sup>. Po drugie, kwestionuje ideę suwerennego podmiotu jako idealistycznej, a-cielonej fikcji „transcendentalnej syntezy apercepcji”, przy czym uważa ta dotyczy zarówno autonomicznego podmiotu mieszczańskiego liberalizmu, jak i heglowsko-marksowskiego podmiotu zbiorowego (motyw „destrukcji podmiotu” traktowany jest przez wielu komentatorów jako kwintesencja stanowiska Foucault i całego poststrukturalizmu w ogóle). Po trzecie, odrzucenie stosunku determinacji-przyczynowości powoduje, że ze słownika Foucaulta znikają tradycyjne pojęcia socjologiczne (struktura społeczna, klasa społeczna, środki produkcji) czy politologiczne (państwo, rząd, związki zawodowe itd.). Władza nie jest bytem, lecz stosunkiem między osobami, zespołem technik, procedur, zależności, które na zasadzie metaforycznego „przeciągania liny”, nieustannych negocjacji i renegocjacji wyznaczają zakres możliwej do realizacji w danym momencie historycznym i otoczeniu instytucjonalnym podmiotowej wolności, a nie jednokierunkowym (zachodzącym z góry na dół) instrumentem klasowej dominacji. Powoduje to, że, po czwarte (a co w kontekście tej pracy jest chyba najważniejsze), Foucault porzuca ideologiczno-krytyczną „ekonomię nieprawdy” na rzecz „polityki prawdy”: odchodzi od analiz zakładających *implicite* monolityczną procedurę tłumaczenia sensu zjawisk poprzez łączenie ich z globalnymi przekształceniami stosunków ekonomicznych i skupia się na analizie sieci, fragmentarycznych, polikauzalnych, lokalnych, często niezwiązanych ze sobą wydarzeń i praktyk dyskursywnych<sup>112</sup>. Pomijanie momentów spekulatywnych i zastąpienie modeli ogólnych przez ściśle geograficzne umiejscowienia badania analizujące „mikrofizykę władzy” eliminuje nie tylko przymus doszukiwania się ciągłości i globalnego sensu w nawarstwiających się wydarzeniach, ale również nadaje prowadzonym pod egidą „genealogii” i „historii ciała” walor empirycznej „namacalności” i pozwala uniknąć często wysuwanego względem myśli krytyczno-ideologicznej zarzutu abstrakcyjnego doktrynerstwa. Historyczno-archiwistyczne podej-

111 Por. *Troska o prawdę (rozmowa François Ewalda z Michélem Foucault, tłum. K. Żabicka, „Colloquia Communia”, nr 1-3 (36-38), styczeń-czerwiec 1988, s. 148.*

112 M. Barrett, *The Politics of Truth*, s. 138-141.



ście Foucault znalazło wielu naśladowców, a sama kategoria przemocy, której znaczenie już u Bourdieu miało charakter kluczowy, stało się wręcz synonimem nowego rozumienia sensu badań krytyczno-ideologicznych<sup>113</sup>.

#### 4. Radykalizacja w łonie NTI: przykład studiów postkolonialnych. Postpragmatyzm i poststrukturalizm a „ideologia”

Można zasugerować następującą interpretację, że pofoucaultiański poststrukturalistyczny wariant NTI jest krańcowym przetworzeniem kulturalistycznie rozumianej kategorii „uznania”. U Hegla dialektyczne powiązanie i równoczesne pogłębianie się procesów uspołecznienia i indywidualizacji wyłania coraz bardziej stabilne i racjonalne formy ustrojowo-prawne. Wynika to z samej istoty modelu konfliktu Pana i Sługi. Sensem walki o uznanie było założenie, że dochodzi podczas niego do wyłonienia się płaszczyzny intersubiektywnego uznania, skutkującej przewyciężeniem wyjściowej nierówności dwóch samowiedz i zapośredniczenia wielości jaźni w państwie jako wcieleniu ogólności i wyższej substancji etycznej<sup>114</sup>. W wydaniu heglowskim

<sup>113</sup> Na przykład dla Zybertowicza „przemoc” staje się podstawową kategorią analityczno-ontologiczną, która organizuje jego projekt konstruktywistycznej socjologii wiedzy. Świat – obiektywność – jest produktem społeczno-kulturowego procesu wytwarzania i naturalizacji pewnego modelu tego, co istnieje (obraz rzeczywistości nie jest powieleniem esencjalnych właściwości świata jako takiego), a zatem zawiera w sobie nieusuwalne aprioryczne residuum zbiorowej imputacji kulturowej. Oznacza to, że stabilizacja dyskursywnie-naukowego danego kształtu świata gwarantuje zarazem stabilność społeczno-kulturową i polityczną społeczeństwa, któremu inaczej grozi ześlizgnięcie się w chaos i entropię. Stabilizacja ta może być osiągnięta tylko poprzez przemoc, stałą kontrolę mechanizmów socjalizacyjnych. Jak pisze Zybertowicz, społeczeństwo nie tylko „nie jest w stanie reprodukcować nie stosując przemocy wobec niektórych swych członków”, ale nawet „nie sposób zostać człowiekiem nie poznawszy na własnej skórze smaku przemocy”, w: A. Zybertowicz, *Przemoc jako kategoria dla socjologii wiedzy*, w: *Przemoc w poszukiwaniu interpretacji*, red. W. Hanasz i G. Zalejko, Wydawnictwo UMK, Toruń 1991, s. 45–46.

<sup>114</sup> Byt „istoczyć się” jako świadomościowy korelat intencjonalnego opanowywania rzeczywistości, wykształcając platformę komunikacji (praca) oraz asymetrycz-



wolność i równość znajdują wyraz przede wszystkim w sferze prawnej (uniwersalistyczny formalizm prawa)<sup>115</sup>. Na gruncie marksowskim całkowite zniesienie stosunku panowania nie może się zrealizować dopóty, dopóki nie dojdzie do rewolucji społecznej, to znaczy jeśli nie zniesie się źródła konfliktowej formy uspołecznienia, prywatnej własności środków produkcji. Kwestię, która w XX wieku coraz wyraźniej dochodziła do głosu i pośrednio doprowadziła do transformacji teorii ideologii, można najogólniej przedstawić jako pytanie dotyczące, po pierwsze uniwersalności procesu uznania sytuacji faktycznie istniejących poimperialistycznych nierówności między Zachodem a resztą świata (czy też, w terminologii Wallersteina, relacji zależności i podporządkowania między centrum, półperyferiami i peryferiami w ramach systemu-swiata), oraz, po drugie, do tego, czy symetryczność relacji uznania można sprowadzić wyłącznie do uspołecznienia stosunków produkcji, czy też raczej walka rozgrywa się na innych płaszczyznach, na które marksizm pozostawał do tej pory ślepy. Wspomniane „spluralizowanie” zagadnienia ideologii, rozmnożenie się analiz kwestionujących uniwersalność heglowskiego i marksowskiego modelu ewolucji konfliktu Pana i Sługi w efekcie doprowadziło do przeniesienia zadań krytyki ideologii na badanie pomijanych dotąd przejawów opresji społeczno-kulturowej. Krótkie przesłedzenie meandrów dyskursu antykolonialnego pozwoli przejść do ogólnej charakterystyki roli teorii poststrukturalnej, znajdującej odzwierciedlenie w kolejnej mutacji „dyskursu ideologii”.

Podstawowe zagadnienie teorii postkolonialnej, czyli problem relacji centrum – kraje skolonizowane jest nie tylko problemem przemocy, jawnego wyzysku, niewolnictwa i odczłowieczającej dyskryminacji polityczno-prawnej, lecz problematyzowanej już przez Bourdieu i Foucault przemocy symbolicznej, uwieczniania i reprodukcji hierarchii oraz klasyfikacji i nierówności wpisanych w proces pozornego uznania krajów „Trzeciego Świata” czy byłych kolonii. Antropologizacja zagadnienia ideologii jest równoznaczna ze złaniem się

---

na relację panowania (walka), przewyższaną w najbardziej racjonalny sposób w nowoczesnym państwie socjaldemokratycznym, por. M. Siemek, *Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1995, s. 47.

<sup>115</sup> *brak treści przypisu*



w jedno dwóch dotychczas rozróżnianych przymiotników: „kulturowy” i „kulturalny”. Do końca XIX wieku pojęcie kultury implikowało moralno-aksjologiczny perfekcjonizm. W XX wieku po wykrystalizowaniu się etnologii jako osobnej dyscypliny wyrosłej ze spotkania skupiającej się na usystematyzowanym rekonstruowaniu, opisywaniu i obcowaniu z innością/obcością (coś, co można określić mianem istoty doświadczenia antropologicznego)<sup>116</sup>, eliminuje takie waloryzacje światopoglądowe, w których kultura jest rozumiana w znaczeniu Humboldtowsko-Schillerowskiego samorozwoju intelektualno-duchowego i wspinania się na kolejne szczeble cywilizacyjnego wyrafinowania. Po badaniach Boasa, Malinowskiego czy Mead porzucono przypisywanie kulturom kwalifikacji aksjologicznych typu wyższa–niższa czy „prymitywny” (bądź „pierwotny”), dotychczas stosowanych bezrefleksyjnie. Kolejnym krokiem było zakwestionowanie nie tylko dawnej „imperialistycznej” czy etnocentrycznej postawy i aksjologicznego absolutyzmu, lecz samo nastawienie na „obcość”. W wyniku tego szereg dyscyplin naukowych, takich jak etnologia, orientalistyka, etnopsychologia, sinologia itd., okazało się być uwikłane w tradycyjny projekt epistemologiczny, którego pozateoretyczne zabezpieczenie stanowi intelektualna, militarna, organizacyjna i naukowo-techniczna wyższość Zachodu<sup>117</sup>.

Paradygmatyczny model takiego pozornego uznania, które odcisnęło się piętnem na relacjach Zachód–reszta świata, można znaleźć w *Przypadkach Robinsona Cruzo*, osiemnastowiecznej literackiej fantazji na temat spotkania dwóch kultur. Jej bohater, Europejczyk, nawiązuje kontakt z rdzennym mieszkańcem Karaibów, a różnica kulturowo-cywilizacyjna przekształca się stopniowo w przyjaźń. Początkowy solipsyzm wyrzuconego na brzeg rozbitka, którego etapy osvajania bezludnej wyspy antycypują heglowskie wznoszenia się jaźni od pierwotnego niezróżnicowania czucia do etycznej samoświadomości<sup>118</sup>, zostaje zniesiony przez uznanie, gdzie byt Ja (Robinsona)

<sup>116</sup> Por. W. Burszta i K. Piątkowski, *Na czym polega antropologiczna opowieść*, s. 17–37.

<sup>117</sup> Pisali o tym m.in. Galtung, Wallerstein czy Dussel.

<sup>118</sup> Schematycznie: rozbicie pierwotnej bezrefleksyjnej jedności rozumu – pierwsze drgnięcie i naprężenie wyobcowanej świadomości, wywołane przez promienie słońca – proste doświadczenie „uczucia ja” (*Selbstgeföhl*) – uzyskanie podstawo-





w konfrontacji z Innym (Piętaszkiem) przekształca się w podmiot, obiekt cywilizacyjnego *Bildung*. Przy bliższym wejrzeniu problemem staje się metamorfoza wyjściowego *an-sich* w *für-sich*. Piętaszek i Robinson ostatecznie mogą się „dogadać” dlatego, że istnieje płaszczyzna porozumienia, w której mogą zaistnieć we wzajemnym uznaniu – ale skoro do uznania dochodzi w języku, to nagle okazuje się, że albo Piętaszek przyjmuje język Robinsona, albo jego radykalna odrębność zostaje zachowana, ale kosztem braku porozumienia. Powieść Defoe nie może zatem nie przemycać typowej dla epoki i europejskiego spojrzenia asymetrii. Ostatecznie Piętaszek „spontanicznie” i „samorzutnie” uznaje wyższość Robinsona, nawraca się na chrześcijaństwo i uczy angielskiego, a zatem „radykalna” Inność w gruncie rzeczy nie istnieje, gdyż jest zawczasu prefigurowana jako taka, która zostanie zneutralizowana i zniesiona przez asymilujące wchłonięcie. Zderzenie Robinsona i Piętaszka to starcie racjonalności Pana, mieszczanina z Hull, z a-racjonalnością Sługi – tubylca z tropikalnej wyspy. Pierwotno-zmysłowy animizm czciciela Benamuki okazuje się zbyt infantylny w starciu z abstrakcyjną etyczną wzniosłością chrześcijaństwa, zderzenie pływającego w pirodze nagiego „dzikusa” kierującego się obserwacją słońca, gwiazd i prądów morskich z ubranym w łośiową kamizelkę żeglarzem, uzbrojonym w broń palną oraz posługującym się sekstansem, logiem i busolą nie pozostawia czytelnikowi cienia wątpliwości, kto tu reprezentuje niższy szczebel rozwoju. Inny zostaje zachowany w takiej postaci, w jakiej może być potencjalnie dopasowany i podporządkowany Temu Samemu, nowożytnemu podmiotowi kolonizującemu, europejskiemu zdobywcy i emisariuszowi cywilizacji (pisanej jeszcze w liczbie pojedynczej). Pytanie brzmi, czy można nawiązać kontakt z Innym, który nie zamykałby go w immanencji i uprzedmiotawiającym spojrzeniu, lub inaczej: czy da się zachować radykalną odrębność, autonomię i godność osoby, której istnienie jest w tak dużym stopniu wyznaczone przez fakt przynależności do grupy definiowanej jako podrzędna. Piętaszek istnieje tylko jako świadomościowa synteza

---

wej orientacji przestrzennej – wyłonienie się kategorii intelektu – oswajanie obcości wyspy poprzez pracę – walka na śmierć i życie – rozwój świadomości etycznej na bazie intersubiektywności uznania – powrót wyobcowanej jaźni na łono cywilizacji.



Robinsona (obywatela Zachodu), przyszpilająca go do z góry wyznaczonej kategorii, do miejsca, w którym jego głos staje się nieodróżnialny od głosu podmiotu dominującego; odzwierciedlony zostaje zatem nie jego nieredukowalny idiolekt, lecz głos dyktującego prawa europejskiego podmiotu występującego w przebraniu Rozumu. Teoria postkolonialna sproblematyzowała właśnie ten model uznania rozumiany jako proces wspinania się na wyższe szczeble intersubiektywnej racjonalności<sup>119</sup>.

Jednym z pierwszych dokumentów badających psychologiczne konsekwencje podporządkowania „czarnego” europejskim wyobrażeniom (rasizm kolonialny) jest książka Fanona *Peau noire, masques blancs*. „Czarny” – w przypadku pochodzącego z Martyniki Fanona głównym punktem odniesienia jest czarnoskóry mieszkaniec Karaibów – funkcjonuje na takiej samej zasadzie jak Żyd w Europie. „Murzyn” to pojęcie graniczne, *anty-imago* Europejczyka, negatywne tło dla mitów fundujących europejski projekt: mitu postępu, wolności i liberalizmu, edukacji, idealizmu, oświecenia, misji cywilizacyjnej, kulturowego wyrafinowania itd. Europejski *Idealich* jest oparty na pierwotnym wyparciu, które u Fanona ulega kulturalizacji i historyzacji. Treścią wypartą, poprzedzającą późniejszą kulturowo-społeczną opresję czy polityczno-prawną dyskryminację, jest projektowana na „czarnego” jako przeciwieństwo Europejczyka „goła” fizyczność, biologiczność i a-intelektualność, skłonność do regresu do fazy animalnej, brud, niemoralność i wybujała seksualność, objawiająca się w fantazjowaniu „białych” na temat orgiastycznych bachanalii z udziałem Afrykanów (przejmujący przykład białej prostytutki, szukającej seksualnej transgresji z kolejnymi czarnoskórymi partnerami). Europejczyk to „nie-Murzyn”; kolor skóry zostaje silnie obsadzony li-

<sup>119</sup> W tym podrozdziale skupię się na omówieniu postkolonializmu, ale w gruncie rzeczy krytyka ideologii-jako-przemocy-symbolicznej będzie dotyczyć również feminizmu czy *queer studies*. Za najważniejszych autorów z tej dziedziny uchodzą Frantz Fanon, Edward Said i Gayatri Chakravorty Spivak. Krótkie prześledzenie ewolucji dyskursu postkolonialnego jako badania form przemocy epistemiczno-symbolicznej pozwoli zidentyfikować kierunek ewolucji i radykalizacji zagadnienia ideologii w ramach NTI, której zwieńczeniem będzie nie tylko powolna erozja pojęcia „podmiotu” kolonialnego, ale również pojęcia „reprezentacji”.



bidynalnie i aksjologicznie. Na poziomie języka objawia się to w przeciwstawieniu sieci pozytywnych konotacji i kolokacji słowa „biały” – negatywnym asocjacji i kolokacji słowa „czarny”. I na odwrót, psychologiczno-kulturowa konstytucja „czarnoskórego” jest nierozdzielnie związana z jego „byciem nie-białym”, prowadząc do uogólnionego kompleksu niższości i egzystencjalnej neurozy. W rozdziale zatytułowanym *L'expérience vécue du Noir* widać szczególnie wyraźnie wpływ egzystencjalnej psychoanalizy Sartre'a. U Sartre'a jednostka podlega nieuchronnie uprzedmiotowieniu: byt-dla-siebie zamienia się w byt-dla-Innego, w eksterioryzującą uprzedmiotawiającego spojrzenia. Zarysowana w *Bycie i nicości* „negatywistyczna” teoria uwięzienia w spojrzeniu Innego została przełożona w eseju o Żydach na dynamikę międzygrupowej asymetrii uznania, gdzie miejsce pojedynczego podmiotu zajmuje kolektyw. Tą drogą idzie Fanon: „czarny” zastęga w selektywnie wybranym przez spojrzenie interlokutora (tu: kolonizatora) projekcie egzystencjalnym, skazującym go na „nieautentyczność” i podległość<sup>120</sup>. Fragment, gdzie dziewczynka mówi matce „Murzyn!”, antycypuje Althusserowską interpelację. Okrzyk „Brodny Murzyn! Boję się go!” ma bowiem moc performatywną. Perspektywa białego w przemagającym kontekście ekonomiczno-społecznym wymusza na stygmatyzowanym uznanie „obiektywności” upokarzającego opisu własnej kondycji, opisu, z którym nie da się ani polemizować, ani go tym bardziej odrzucić. Ciężar stereotypu spaja jednostkę ze stygmatyzowaną grupą jako wspólnotą losu, scala jednostkową biografię ze zbiorową historią prześladowań, cierpień, uprzedzeń, przesądów, rasistowskich żartów i pogardliwych skojarzeń.

<sup>120</sup> „Jeśli powstaje kompleks niższości, to w wyniku dwóch procesów: – najpierw ekonomicznego; – następnie interioryzacji, albo, lepiej, epidermizacji tej niższości”, w: F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Seuil, Paris 1952, s. 11. Użyte tu *épidermisation* jest sugestywne. Kompleks niższości dosłownie wrzyna się, wżera w tkankę ciała. Krzywdząca wyobrażeniowa projekcja kolonizującego dyskursu, podobnie jak tatuaż w obozach koncentracyjnych, wypala kulturowo-rasowy stygmat, niezmywalny i nieusuwalny symboliczny glif podrzędności. O ile u Bourdieu społecznie (klasowo i symbolicznie) oraz płciowo zdeterminowana *hexis* była dla graczy w danym polu naturalnym i przezroczystym sposobem eksternalizacji własnych dyspozycji zachowaniowych, o tyle dla Fanona „czarny” kolor skóry stanowi ciężki, niezręczny, upośledzający ruchy wstydlivy kostium.



Byłem odpowiedzialny równocześnie za swoje ciało, za swoją rasę, za swoich przodków. Spojrzałem na siebie obiektywnie, odkryłem swoją murzyńskość, swoją charakterystykę etniczną; miażdżyły mnie kanibalistyczne bębny, niedorozwój umysłowy, fetyszyzm, rasowe ułomności, statki niewolnicze, a zwłaszcza, zwłaszcza: „To był dobra banania!”<sup>121</sup>

Intersubiektywna relacja uznania w punkcie wyjścia zostaje zdeformowana i nabiera znamion systemowo reprodukowanej społecznej pogardy, co nie może nie nieść za sobą psychicznych konsekwencji. „Obiektywne” spojrzenie kolonizowanego zamienia mieszkańca Antyli w neurotyczną „bestię”: na zasadzie prowokacyjnej autoidentyfikacji rzeczywiście staje się skłonny do zbrodni i porywczy. Podmiot kolonizowany cechuje równoczesny akt imitacji i opozycji w stosunku do narzuconego przez kolonizatora autoobrazu. Nie ma oczywiście mowy o odzwierciedleniu esencjalnych charakterystyk rasowych; pasywno-agresywna postawa „czarnego” to psychopatologiczny efekt samego kolonializmu<sup>122</sup>.

Fanon zajmował się psychopatologią człowieka skolonizowanego, którego istnienie jest poddane zarówno presji ekonomiczno-politycznej podległości (jego książka ukazała się przed właściwą erą dekolonizacji), jak i psychologicznym procesom wdrukowującym poczucie niższości wraz z mnóstwem mechanizmów neurotyzująco-kompensujących (ambiwalencja uczuciowa: nienawiść do „białego” połączona z fascynacją itd.). Edward Said przeniósł ciężar analizy postkolonialnej z psychoanalizy egzystencjalnej na naukowo reprodukowane dyskursy, konstytuujące rasistowsko-upokarzające wyobrażenia na temat Wschodu. Jego najbardziej znana książka to *Orientalizm*, który

<sup>121</sup> F. Fanon, *ibidem*, s. 90. Fraza „Y a bon banania!” to slogan z reklamy napoju kakaowego z początku XX wieku. Na opakowaniu znajdował się uśmiechnięty mieszkaniec Antyli w fezie (tzw. *bonhomme banania*, z czasem zastąpiony przez senegalskiego żołnierza z francuskich oddziałów kolonialnych). Stereotypowe wyobrażenie uśmiechniętego i przyjacielskiego, ale zdzienniałego czarnoskórego wpisuje się w rasistowsko-dyskryminujące przedstawienia Afroamerykanów, takie jak Jim Crow, Sambo, Mandingo czy Wuj Tom.

<sup>122</sup> „Cechy, które etnopsychiatria opisuje jako formy tubylczej historii i traktuje jako dowód atawistycznych struktur umysłu, są przez Fanona interpretowane jako oznaki oporu; lenistwo, na przykład, jest świadomym sabotażem kolonialnej maszyny”, w: A. Loomba, *Kolonializm/postkolonializm*, tłum. N. Bloch, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011, s. 156.



jest, po pierwsze, akademicką dyscypliną, po drugie, sposobem myślenia opartym na ontologicznym i epistemologicznym rozróżnieniu między Wschodem i Zachodem, jak i, po trzecie, „zachodnim sposobem dominowania, restrukturyzowania i posiadania wiedzy nad Orientem”<sup>123</sup>. Said wprost powołuje się na Foucault: zadaniem orientalizmu jest oswojenie i ujarzmienie Wschodu, wielkiego Innego kultury europejskiej (dyskursy orientalistyczne Francji i Anglii w XIX wieku) czy też szerzej: euroamerykańskiej (orientalizm w USA w wieku XX). Nie ma potrzeby szczegółowo omawiać książki tylekroć już komentowanej. Zwrócę tylko uwagę na najważniejsze w kontekście zagadnienia ideologii sprawy. Said oferuje analizę wiedzo-władzy, której znakiem jest zdolność wytwarzania naukowych reprezentacji rzeczywistości (reżim prawdy). Dyskursywizacja danego kompleksu zagadnień jest przejawem przemocy epistemicznej: orientalizm to kontynuacja kolonizacji innymi środkami, narzędzie utwierdzenia dominacji i przewagi militarnej, gospodarczej, technologicznej i politycznej Zachodu. Nauka o Wschodzie jako praktyka dyskursywna to instytucjonalny przejaw najbardziej fundamentalnej przemocy, tej, która wpisana jest w sam język. Fakt nazwania i następnie efektywnej kontroli zbiorów wypowiedzeń dotyczących danego obiektu to przejaw „woli mocy”. Sam akt wypreparowania „Orientu” nie musi mieć w intencjach bezpośrednio charakteru dyskryminującego, jednak w praktyce funkcjonuje najczęściej jako intelektualna podpora zachodniej hegemonii. Orientalizm<sup>124</sup> jest nie tylko „r o z p o w s z e c h n i o n ą świadomością geopolityczną”, intencją i wolą „sprawowania kontroli, manipulowania czy nawet wchłaniania”<sup>125</sup> innego, lecz także integralną składową „idei Europejczyka”, który tożsamość, podobnie jak u Fanona, kształtuje poprzez kontrast z nie-Europejczykiem, z nieracjonalnym, opętanym zmysłowością, potencjalnie fanatycznym „Arabem”, „Semitą” czy „Hindusem”. Przykładowo, rozróżnienie sfera prywatna – sfera publiczna (czy też sfera sakralna – sfera świec-

<sup>123</sup> E. Said, *Orientalizm*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2018, s. 29.

<sup>124</sup> Said zawęża swoje rozważania głównie do krajów Bliskiego Wschodu, zaliczanych do wspólnoty „muzułmańskiej”, przede wszystkim tzw. krajów Maghrebu i Lewantu oraz Indii.

<sup>125</sup> Ibidem, s. 39.



ka) to stały element autodefinicji Europy, co powoduje to, że w dyskursie orientalistycznym „kraje arabskie” są automatycznie i niemal bez wyjątku przedstawiane jako zacofane, fundamentalistyczne i półplemienne *quasi*-kalifaty albo brutalne wojskowe dyktatury, a nie stabilne i suwerenne państwa w znaczeniu euroamerykańskiego dyskursu politologicznego (co *nota bene* pośrednio przygotowuje grunt pod ewentualną „interwencję pokojową”). „Orient” istnieje jako element imperialnej strategii, jako przedmiot studiów, ale również ogólny zestaw pojęć, światopoglądowych koordynat, wyobrażeń i fantazji (również erotycznych) obywatela Zachodu<sup>126</sup>. Pozbawiony własnego głosu obywatel „Orientu” – ogólność pojęcia pomija szereg politycznych i historycznych niuansów, kulturowy wielogłos ogromnego geograficznie, a religijnie i etnicznie niezwykle złożonego obszaru – przejmuje terminy „orientalne” i tworzy na ich bazie narrację na temat siebie samego, tym samym internalizując spojrzenie Zachodu i czyniąc je elementem własnej tożsamości<sup>127</sup>. W ten sposób poczucie kulturowo-religijnej niższości staje się społecznie reprodukowanym dyspozytywem muzułmańskich elit intelektualnych<sup>128</sup>.

<sup>126</sup> Zachód to a-geograficzny konstrukt: składa się nań „zachodnia” Europa (mniej więcej do linii Łaby i Litawy, z wyłączeniem krajów słowiańskich, bałkańskich, kaukaskich i Turcji), Ameryka Północna (do granicy z Meksykiem) oraz Australia i Nowa Zelandia.

<sup>127</sup> U Saïda widać w całej rozciągłości dystans w stosunku do paradygmatu modernistycznego. Jego krytyka reżimów prawdy podąża śladami Foucault i jest dużo bardziej radykalna w swoim eurokrytycyzmie niż antropologiczny „rewizjonizm” Boasa, Malinowskiego, Mead czy Herskovitsa, którzy rehabilitowali osławionego „dzikusa” czy „tubylca”, wstydlive dziedzictwo dziewiętnastowiecznej etnografii. Przejawem dominacji i europocentryzmu jest nie tylko jawnie deklarowany rasizm czy protekcyjnalna lekceważąca wyższość, lecz również wszelkie idealizujące gesty pojednawcze, niezdarne uwznioślające Innego lub zamieniającego go w strawną dla białego Europejczyka z klasy wyższej zdekontekstualizowaną egzotykę (mit „szlachetnego dzikiego”, okresowe mody na „mądrość budyzmu i taoizmu”, naiwna fascynacja etnosem wiejskim, znana w Polsce jako „chłopomania” albo „ludomania” itd.).

<sup>128</sup> W erze telewizji i mediów elektronicznych demonizowanie Wschodu i islamu nasiliło się. Ma to całkiem konkretne polityczne konsekwencje, prowadzi np. do popularnego (tzn. powszechnego na poziomie przedstawień zbiorowych) przeciwstawienia demokratycznych „dobrych” Izraelczyków – totalitarnym, terrorystycznym i „złym” Arabom. Por. „Sieć stworzona z rasizmu, kulturowych stereotypów, politycznego imperializmu i zdehumanizowanej ideologii oplatająca Arabów i muzułmanów jest wyjątkowo mocna i właśnie tę sieć każdy Palestyń-



U Saida widać jeszcze pewną ambiwalencję, która charakteryzowała również wczesne konceptualizacje „dyskursu” u Foucault: do końca nie jest jasne, czy Orientalizm to jedynie zbiór tekstów i wypowiedzi wytwarzających własny przedmiot czy też istnieje jakiś byt pozadyskursywny, którego reprezentacja jest imperialistycznie „zafałszowana” ze względu na interesy Zachodu. U Gayatri Spivak w tekście *Can the subaltern speak?* proces destrukcji reprezentacji postkolonialnego „podmiotu” osiąga stację końcową, gdyż rzekomy adresat dyskursu nie jest w stanie sam wypowiedzieć się na swój temat. Już Fanon opisywał podmiotowość i mentalność postkolonialną jako zneurotyzowany efekt subtelnych mechanizmów językowo-symbolicznych upokarzania i narzucania podległości, które czynią wysoce problematyczną identyfikację „właściwego” podmiotu krzywdzących rasistowskich projekcji (tożsamość istnieje relacyjnie, jako produkt „spojrzenia białego”, co determinuje zhabitualizowane wzory przeciwreakcji upokarzanego podmiotu „czarnoskórego”). W *Wyklętym ludzie ziemi* Fanon przechodzi jednak na stanowisko modelowo marksowskie, przekształcając zagadnienie dekolonizacji w emancypacyjną walkę narodowowyzwoleńczą byłych społeczeństw kolonialnych<sup>129</sup>. Spivak podaje w wątpliwość takie jednoznaczne „upozytywnienie” tożsamości postkolonialnej, traktowanie jej jako realnie istniejącej jednolitej grupowej „obecności”. Nie da się wyodrębnić homogenicznego „podmiotu” kolonialnego, gdyż taki zbiorowy podmiot enuncjacji kolonialnej kondycji jest nieskończenie zróżnicowany. Istnieją jedynie czarnoskórzy mężczyźni z klas wyższych, intelektualści, elita krajów dekolonizujących, podczas gdy „podwładny” – kobieta, parias, członek kasty niższej – jako taki nie ma głosu i zostaje zhomogenizowany do uogólnionego „kartograficznie” Innego. Jako podmiot został wymazany czy też zatarty, nie dysponuje przestrzenią, gdzie mógłby być słyszany jego głos. Dotyczy to zwłaszcza kobiet, których głos w dyskusji np. na temat zwyczaju palenia wdów nie był paradoksalnie uwzględniany, stanowiąc dowód na synergię opresji kolonialnej i patriarcalnej. Taki wypreparowany Inny jako efekt kolonialnych strate-

---

czyk postrzega jako swe wyjątkowo trudne przeznaczenie”, w: E. Said, *Orientalizm*, s. 55.

<sup>129</sup> F. Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, tłum. H. Tygielska, PIW, Warszawa 1985.



gii imperialno-tekstualnych pozwala wykształcić się tożsamości rozumianej dyferencjalnie. Jest tłem dla podmiotu uprawiającego jedyny „realny” dyskurs: Europejczyk używa skolonizowanego Innego jako konstytuującej go „halucynacji zewnątrz”<sup>130</sup>. Spivak ostatecznie dochodzi do wniosku, że „podwładny nie może mówić”, a „kolonialna intelektualistka” można jedynie usiłować i próbować ponawiać próby „naświetlenia” kondycji „podwładnego”, co jest po Derridiańsku rozumianym zadaniem nieskończonym, zarówno koniecznym, jak i niemożliwym do zrealizowania<sup>131</sup>.

Powróćmy teraz do głównego toku rozważań. Powtórzmy: w paradygmacie STI ideologiczność była maskowaniem antagonizmu klasowego oraz interesów klasy dominującej. W NTI przedefiniowano ją jako istnienie zinstytucjonalizowanych, politycznych, kulturowo-symbolicznych oraz językowych sposobów konstruowania rzeczywistości, która ukrywa relacje dominacji, przemocy symbolicznej (Bourdieu) czy hegemonii (Hall). Tym samym badanie ideologiczno-krytyczne zamienia się w badanie kumulowanych społecznie form wiedzy jako historycznie ewoluujących pochodnych bytu społecznego (klasyczna socjologia wiedzy), badanie genezy nauk społeczno-humanistycznych (reżimy prawdy i biopolityka Foucault, postkolonializm) czy imperializmu nauk przyrodniczych i techniki (nie-klasyczna socjologia wiedzy, konstruktywizm społeczny). „Lektura ideologiczna” polega najczęściej na odnoszeniu treści tekstów filozoficznych czy naukowych do ich bytowej podstawy, można jednak do badania „symptomów ideologicznych” dołączyć również sam sposób prezentacji zagadnienia, uwikłanie społeczno-polityczne autora, może też ostatecznie objąć całe formacje kulturowe czy formy wiedzy w ogóle. Przedefiniowanie *Ideologiekritik* oznaczało przejście, po pierwsze, od wykładni epistemologicznych ku ontologicznym (władza czy też szerzej – ideologia „wtapia” się w rzeczywistość), gdzie odchodzi się od badania ucisku klasowo-politycznego w kierunku coraz bardziej eterycznych i niedostrzegalnych mechanizmów opresji symbolicz-

<sup>130</sup> Por. G. Spivak, *Can the subaltern speak*, w: *Marxism and the Interpretation of Culture*, red. C. Nelson i L. Grossberg, Macmillan, Basingstoke 1988, s. 293. Spivak cytuje tutaj Derridę z *Gramatologii*.

<sup>131</sup> Ibidem, s. 308.





nej (odciśniętej w ciele, epidermizowanej, przebijającej w traumach pamięci indywidualnej i zbiorowej, wyrażającej się językowo), oraz, po drugie, zwrócenie uwagi na to, że każde kolejne wcielenie dyskursu krytycznego też może zostać poddane krytycznej reinterpretacji, ze względu np. na to, że nie sięga zbyt głęboko lub samo może być (nieświadomie) uwikłane w gry władzy. Stopniowe rozszerzanie pola przedmiotowego pofoucaultiańskiej krytyki splotu wiedzy-władzy prowadzi do wygenerowania serii zapętleń, gdzie przesłanki pozwalające identyfikować „przemoc” na jednym poziomie badawczym zostają uznane za nieadekwatne z perspektywy „głębszej”. Pragnę też zwrócić uwagę, że analizując ewolucję NTI, można zauważyć radykalizowanie się jego kolejnych manifestacji, co przejawia się we włączaniu coraz szerszej klasy badanych obiektów i zjawisk do konstruktywistycznego i antyfundamentalistycznego schematu interpretacyjnego. To powód, dla którego rekonstrukcja zagadnienia „ideologii” w NTI stanowi takie wyzwanie. Jak już wspominałem, w paradygmacie tym nie znajdziemy zbyt wielu rozważań na temat ideologii jako takiej, gdyż dochodzi do całościowej transformacji nauk społecznych i humanistycznych, przejścia przez nie procedur i metod konstruktywistycznych, czy też zacerpiętych z krytycznej analizy dyskursu. Można zatem powiedzieć, że nauki społeczne i humanistyka w paradygmacie NTI przejęły zadania i metodę ideologiczno-krytyczną: socjologia wiedzy, postkolonializm, studia nad mediami, historia (czy jej feministyczna odmiana – *herstory*) albo *gender studies* itd. – wszystkie te dyscypliny kontynuują zadania krytyczno-ideologiczne w ramach paradygmatu niestandardowego.

Kolejne fazy de-naturalizacji i de-objektywizacji badanych zjawisk czy bytów objęły, poza strukturami ekonomiczno-politycznymi, również kulturę, sztukę, ostatecznie naukę, myśl i język jako taki. Nieklasyczna socjologia wiedzy zaatakowała mit obiektywności, eksperymentalnej ścisłości, prawdziwości i neutralnego opisu nauki, podważając założenie o ahistorycznej czystej „faktyczności” badanych laboratoryjnie obiektów. Socjologia rasy czy etniczności zakwestionowała realność badanych przez siebie zjawisk, pokazując, że są one w istocie historycznie i społecznie skonstruowanymi kategoriami, którym nie da się przypisać stałych właściwości. Podobnie, „tra-



dycja” jak i rzekomo stanowiące o kulturowej specyfice danej wspólnoty obyczaje i zwyczaje okazują się palimpsestem nakładających się wpływów i kontyngentnych wzajemnych zapożyczeń, a zatem są od zawsze produktami zhybrydizowanymi, a nie homogenicznymi niezmiennikami składającymi się na specyfikę narodową czy kulturową. Konstruktivism społeczny zaaplikowany do zagadnień płci kulturowej czy seksualności skupił się na demonstrowaniu, jak struktury społeczne modelują nasze myślenie i odczuwanie, a zatem jak konstytuują nasze najgłębsze poczucie „Ja” (tożsamość seksualną, płciową) oraz wrażliwość (radikalizacja Althusserowskiej interpelacji) itd. W badaniach tych ewidentnie widać wpływ Foucault, który, jak odnotowałem wcześniej, zarazem odrzuca ideologię jako kategorię analityczną, jak i twórczo absorbuje zadanie *Ideologiekritik*, przedmiotem krytyki czyniąc wszechobecną władzę. Fazy radykalizacji dyskursu postępowały zgodnie podług schematu zarysowanego wcześniej *a propos* studiów postkolonialnych: początkowo stwierdza się istnienie społecznych kontekstów opresji, następnie krytykuje konkretną kulturę i społeczeństwo za reprodukcję opresyjnych instytucji, reprezentacji lingwistycznych, wyobrażeń, stereotypów i fantazmatów, by przejść do podważania naukowej reprezentacji oraz konceptualizacji danych problemów. Niepostrzeżenie przechodzi się od krytyki struktur ekonomiczno-politycznych do zagadnień skonstruowanych społecznie i kulturowo tożsamości, które są traktowane jako produkty dyskursów wiedzo-władzy. W rezultacie sam podmiot jako wytwór zinternalizowanych technik nadzoru i reżimów prawdy staje się wyróżnionym obiektem krytyczno-dyskursywnych eksploracji. Końcowym etapem jest dekonstrukcja języka czy też słownika jako nośników przemocy epistemicznej, podkreślenie, że w punkcie wyjścia ideologiczno-dyskursywne mechanizmy nie tyle tłumili i represjonowały pewne zachowania czy aspiracje życiowe, ile same stanowiły źródło performatywnie konstruowanych tożsamości, a zatem tożsamość czy podmiot okazują się jedynie wariantami dyskursywnego „iluzjonizmu”.

Schematycznie rzecz ujmując, dyskurs krytyczny w NTI przechodzi przez etapy: słabej relatywizacji – głębokiej relatywizacji – fazę konstruktywistyczną –fazę „performatywną” (ewolucja ta pokazu-



je również stopień przyrostu samoświadomości politycznego uwiłkiania, zrozumienia politycznych konsekwencji określonych dyscyplin naukowych). Przykładowo, dwudziestowieczna filozofia nauki i socjologia wiedzy wraz z epistemologią przechodziła kolejne fazy radykalizacji: od kopiowania z epistemologii pokantowskiej relacji schemat pojęciowy – treść empiryczna (paradygmaty Kuhna czy programy badawcze Lakatosa: faza słabej relatywizacji), następnie radykalizacji i podkreślania niewspółmierności następujących po sobie konceptualizacji problemów naukowych, opartych na tezie Duhema-Quine'a lub realizmie wewnętrznym Putnama (faza głębokiej relatywizacji: Fayerabend), następnie fazę konstruktywistyczną, bazującą na specyficznie odczytanym Davidsonie, neopragmatyzmie Rorty'ego, psychologiczologii poznania Flecka bądź wykładniach Glasersfelda czy Mitterera (nie ma już możliwości konfrontacji teorii z rzeczywistością pozakulturową, można jedynie przeciwstawiać jedne interpretacje drugim; w filozofii nauki pogląd ten wyraził się pod postacią radykalnego konstruktywizmu społecznego i w tzw. „mocnym programie socjologii wiedzy”). Ostatnią fazą jest post-konstruktywizm i „performatywizacja” technonauki: znika dyskurs „interpretacji”, kolejnych „niewspółmiernych” konceptualizacji dyskursywno-lingwistycznych, gry przeciwstawianych sobie „konstrukcji” naukowych, istnieje jedynie samowytwarzająca się ontologicznie jednorodna płaszczyzna, wiążąca aktanty i generująca pewne efekty (ostatecznie zostaje przekroczony podział na rzeczywistość „naturalną” i „społeczną”, jak i sam paninterpretacyjny dyskurs „konstruktywistyczny”)<sup>132</sup>. Podobnie historię teorii feministycznej można schema-

<sup>132</sup> Takie „performatywne” podejście w nauce rozwija przede wszystkim zainspirowana Fleckiem teoria aktora-sieci, jak i społeczne studia nad nauką i technologią (STS). W przypadku zarówno ANT i STS mamy do czynienia z okrzepnięciem i instytucjonalizacją nowego frontu badań, opartego na nie-modernistycznej i zarazem post-postmodernistycznej metodologii. Nazywam je performatywnym, gdyż w tym dyskursie klasyczne zagadnienie prawdziwości (korespondencji), racjonalności naukowej czy relatywizmu schodzi na dalszy plan, bada się głównie szeregi efektów i wzajemnych sprzężeń zwrotnych na linii obiekt „materialny”-nauka-społeczeństwo. Przedmiotem badań nie jest rekonstrukcja „obiektywnej rzeczywistości” (dyskurs prawdy, modernistyczno-reprezentacyjny model nauki) ani kolejna glosa na temat dominacji określonego „paradygmatu” naukowego czy zintytucjonalizowanych praktyk naukowych



tycznie zarysować jako sekwencję etapów, z których każdy skupiał się na coraz bardziej ukrytych mechanizmach opresji i ostatecznie zde-naturalizował samą kategorię płci biologicznej. Wyjściowa krytyka sufrażystek dotycząca prawa do głosu i braku reprezentacji politycznej przechodzi w krytykę seksizmu i dyskryminacji w miejscu pracy; wprowadzenie rozróżnienia na płć kulturową (*gender*) i płć biologiczną, pozwoliło spopularyzować normatywne wzorce autodefinicji kobiety, będące w istocie projektowanym zwrotem przez kobietę na siebie spojrzeniem mężczyzny (de Beauvoir). Odkrycie to stanowiło punkt wyjścia do podważenia neutralności rozróżnienia prywatne-publiczne, kontestowania przypisywanych kobietom ról społecznych jako pochodnych normalizacyjnych dyskursów męskiej domina-

---

konstruujących z określonej perspektywy swoje obiekty badań (optyka konstruktywizmu społecznego), lecz sposób stawania się rzeczywistości (Pickering), wiązania w asamblaż i modelowania interakcji między agensami (aktantami) ludzkimi (ludzie, instytucje polityczne, gospodarcze i społeczne, towarzystwa naukowe itd.) i nieludzkimi, do których zaliczyć trzeba nie tylko tzw. „fakty naukowe” i artefakty technologiczne, ale również obiekty, procesy czy zjawiska traktowane dotychczas jako „naturalne” (mikroby, pogoda, innowacje ICT, przegrzebki, zaraza ziemniaczana, samochody, substancje chemiczne, powódzie, lasy równikowe, powłoka ozonowa, broń atomowa, helisa DNA itd.). Rzeczywistość technonauki „wytwarza się” na gruncie empirycznie niezdeteminowanych (*underdetermined*) „negocjacji” i „renegocjacji” znaczeń uzyskanych wyników badań między grupami naukowców i inżynierów osadzonych w szerszym kontekście polityczno-społecznym i wypreparowanymi w warunkach laboratoryjnych obiektami, modelami czy teoriami (Knorr-Cetina). „Nauka-jako-technika-jako-społeczeństwo – etymologiczne pokrewieństwo *ding/thing* i starogermańskiego *thing/althing* dowodzi zdaniem Latoura tego, że rozróżnienie na „naturę” i „społeczeństwo”, „obiektywny dyskurs naukowy” i „społecznie konstruowany dyskurs” oraz „politykę” prowadzi na manowce, wikła nas w teoriiopoznawcze metaepistemologiczne dyskusje i nierozwiązywalne paradoksy (typu: jaki jest status ontologiczny obiektów badań) oraz uniemożliwia zrozumienie współczesnych wyzwań ekologicznych, technologicznych i politycznych jako modulacji jednej monistycznej płaszczyzny/sieci, splotu wymiaru materialno-technicznego instytucjonalno-organizacyjnego, kulturowego, praktycznego i polityczno-ekonomicznego. Latour, ANT i STS najczęściej koncentruje się na mechanizmach zapisu, translacji, inskrypcji, mediacji i metaforyzacji wiedzy naukowej, gdzie zmiany technologiczne konceptualizowane są wprost jako zmiany społeczno-polityczne. Więcej na ten temat w K. Abriszewski, *Splatając na nowo to, co społeczne*, Universitas, Kraków 2008; oraz w zbiorze *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*, red. E. Bińczyk i A. Derra, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2014.



cji (Betty Friedan). Przedmiotem feministycznej krytyki ostatecznie staje się rodzina, podporządkowana historycznej ewolucji „stosunków reprodukcji” (Firestone), albo pojęcie płci biologicznej, tradycyjnie silniej definiująca kobietę niż mężczyznę (Irigaray). Ostatnią fazę de-esencjalizacji „kobiecości”, tworu patriarchalnego heteronormatywizmu poddawanego psychoanalitycznym i filozoficznym interpretacjom, reprezentuje Judith Butler, nawiązująca i radykalizująca Monique Wittig. U Butler samo pojęcie kobiecości czy kobiety jako „warunku możliwości” dyskursu feministycznego jest formą tekstualnej iluzji (ponownie, jak u Spivak, dochodzi ona do dekonstrukcji samego pojęcia p r z e d s t a w i e n i a). Podobnie: ciało kobiece, *hexis*, cielesność, „prawda płci”, jest tworem dyskursywnym. Pochodną psycho-lingwistycznych „matryc inteligibilności” są konkretne różnice społeczne i polityczno-prawne, opierające się na uprzednio wypracowanej różnicy między „heteroseksualnością” i „homoseksualnością”, następnie (już na gruncie „heteroseksualnej normy”) przeciwstawiających sobie „kobiecość” i męskość” jako obiektywnie istniejące bieguny biologicznie zdeterminowanego dymorfizmu płciowego. Gender, jak twierdzi Butler, jest urzeczownikowionym i urzeczowionym „zbiorem płynnych atrybutów”, a „substancjalny efekt gender wytwarzany jest performatywnie i wymuszony za sprawą regulatywnych praktyk zapewniających spójność gender”<sup>133</sup>.

<sup>133</sup> J. Butler, *Podmioty płci/gender/pragnienia*, tłum. M. Gusin, w: *Język, dyskurs, społeczeństwo*, red. L. Rasiński, Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2009, s. 354 i 357. Taktyka krytyczno-ideologiczna właściwa studiom postkolonialnym, feminizmowi czy *queer studies* jest podobna. Na niwie politycznej stanowią one światopoglądowe zaplecze „nowej lewicy” lub „lewicy tożsamościowej”, wspierająca konflikty społeczne niesprowadzalne do wymiarów tradycyjnej walki klasowej. Jej kolebką były USA, gdzie radykalni działacze pod koniec lat 60. przeczucili swoje zaangażowanie z popierania interesów białych robotników na walkę o prawa obywatelskie Afroamerykanów, emancypację kobiet czy prawa gejów. Te trzy fronty aktywizmu stały się wyznacznikami nowego sposobu rozumienia zadań myśli krytycznej: zakwestionowanie politycznych, prawnych i kulturowych (symbolicznych) mechanizmów opresji. Strukturalna opresja to relacje dominacji przejawiające się w kontekstach społecznych, manifestujące się w przed-sądach, medialnych stereotypach czy krzywdzących procedurach wpisanych w funkcjonowanie wolnego rynku czy biurokracji (por. I. Young, *Justice And the Politics of Difference*, Princeton University Press, New Jersey 1990, s. 37–49). Upośledzają one daną grupę społeczną, stygmatyzu-



Tym samym normatywnym uzasadnieniem „teorii radykalnej” jako „teorii ideologii” stało się hasło walki z e s e n c j a l i z m e m . Teoria, nie odróżniana już od społeczno-politycznego aktywizmu, nastawiona jest na diagnozowanie i destabilizowanie nasyconych zawałowaną przemocą stosunków społecznych, dekonstruowanie dyskursów władzy zawiadujących normatywnymi definicjami płci (kobiecości i męskości), seksualności, etnosu czy rasy. W konsekwencji tego systematycznego i pogłębionego namysłu nad procesami konstrukcji tożsamości indywidualnej i grupowej wyłonić się miało społeczeństwo bardziej świadome i bardziej tolerancyjne, gdzie zakrzepłe *quasi-naturalne* esencjalne tożsamości zostaną rozchwiane, zdefragmentowane i upłynnione.

Radykalizacja NTI jest konsekwencją uwzględnienia poststrukturalistyczno-tekstualnych filtrów i strategii interpretacyjnych. Poststrukturalizm w wykonaniu Derridy jest strategią wyczytywania z tekstu warunków jego własnej niemożliwości, lub też raczej, mówiąc bardziej precyzyjnie, jest lekturą wskazującą na rozspojenie i tkwiące w tekstach nierozstrzygalniki, fundamentalną nietożsamość tekstu – znaczenia – z samym sobą. Sens konstytuuje się tłumiąc własną dwuznaczność rozumianą jako bez-sens. Dekonstrukcja Derridy nie jest zatem nową hermeneutyką, analizą „aktów pisma”, szukaniem nowych inspirujących interpretacji czy celebracją niewyczerpywalności semantycznej tekstu, lecz dekonstrukcją iluzji obecności znaczenia i końca pracy interpretacji (każde odczytanie jest niedoczytaniem, każdy tekst zawiera w sobie równocześnie przeciwtekst). Strategia czytania Derridy polega na wskazaniu miejsc, w których tekst zaczyna „dysseminować”, rozpleniać się, mówić innym głosem, rozsadać własne horyzonty semantyczne. Pokazywał przez to, że źródłowa toż-

---

jąc ją ze względu na odmienny sposób bycia, kolor skóry, orientację seksualną, praktykę kulturową czy pochodzenie etniczne. Zinstytucjonalizowana opresja nie pozwala członkom danej grupy realizować własnych projektów życiowych czy rozwinąć w pełni własnych możliwości, zadając im realne i symboliczne rany. Niejednokrotnie głównym zajęciem aktywistów i działaczy jest nie inicjowanie strajków robotniczych czy negocjowanie zbiorowych układów pracy, lecz przede wszystkim harcownictwo teoretyczne: feminizm nierzadko zlewa się w jedno z teorią feministyczną, ruch broniący praw osób LGBT z teorią gender i *queer*, walka z globalnym wyzyskiem i rasizmem przeszła w studia postkolonialne.



samość idealnej obecności pojęć jest wielkim metafizycznym marzeniem Zachodu: znaczenie (odsyłające do źródłowego przeżycia jako obecności bytu dla podmiotu) jest już skażonym innością powtórzeniem, kontaminacją, śladem własnej nieobecności skutkującej nieusuwalną nieokreślonością i widmowością. Czytanie literatury i filozofii u Derridy prowadzi do wychwytywania wspomnianych wcześniej „słów nierozstrzygalnych”, nieubłagane polisemicznych i zarazem poli-a-semicznych, gdzie „podwójność” sensu nie daje się już opanować.

Akcentowanie tych słów, niezwykłych punktów tekstu metafizycznego, pozwala wyłonić się drugiemu tekstowi, owemu pozorowi (*simulacre*) pierwszego. T o z s a m o ś ć (w sensie niemożliwości rozcięcia, rozróżnienia) dobra i zła, obecności i nieobecności, życia i śmierci, ujawnia się w słowie f a r m a k o n z tekstu Platona, w słowie u z u p e ł n i e n i e z tekstu Rousseau, w słowie h y m e n z tekstu Mallarmégo itd. Co więcej hymen Mallarmégo jest na swój sposób nieodróżnialny od heglowskiej t o z s a m o ś c i : jest jej pozorom (*simulacre*). Hymen określa bowiem zarazem małżeństwo i błonę dziewiczą. Istnieje więc hymen (dziewictwo), gdy nie ma hymenu (kopulacji), i nie ma już hymenu (dziewictwo), kiedy jest hymen (małżeństwo). Hymen jest równie dobrze różnicą (między wnętrzem i zewnątrzem dziewicy, między pożądaniem i spełnieniem), jak też uchyleniem różnicy<sup>134</sup>.

Zainspirowani poststrukturalizmem i Derridą badacze dyskursów porzucili język „przedstawienia” i obecności, jak również Foucaultiańskie analizy dyskursów dyscypliny i kontroli, koncentrując się na eksplorowaniu fundamentalnej heteromorficzności znaczeń i tożsamości (tekstu, tożsamości płciowej i kulturowej, pamięci zbiorowej itd.). Sygnalizowana wcześniej implozja pojęcia „ideologii” osiąga tu punkt

<sup>134</sup> V. Descombes, *To samo i inne*, s. 179. Derrida nazywa je „jednostkami pozorom, ‘falszywymi’ własnościami werbalnymi, nominalnymi czy semantycznymi, które nie dają się już rozumieć w ramach opozycji filozoficznej (binarnej), w jakiej jednak tkwią, jakiej stawiają opór, jaką dezorganizują, n i e tworząc jednak n i g d y trzeciego terminu, nie podsuwając nigdy rozwiązania w duchu dialektyki spekulatywnej (p h a r m a k o n nie jest ani lekarstwem, ani trucizną, ani dobrem, ani złem, ani wnętrzem, ani zewnątrzem, ani mową, ani pismem)”, w: J. Derrida, *Pozycje*, tłum. B. Banasiak, „Colloquia Communia”, 1988, nr 1–3 (36–38), s. 296. Por. również M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką*, s. 349–381.



krytyczny: „ideologiczne” stają się wszelkie próby ujednoczenia znaczenia, które petryfikują, kanonizują, narzucają arbitralną interpretację, a zarazem usiłują stłumić nie-tożsamość, inność w „samości”, wielość w „jedności”. Dekonstrukcjonistyczną krytykę ideologii napędza obawa przed domknięciem jako zamknięciem, stabilizacją znaczenia, dlatego właściwą strategią dekonstrukcji nie jest obalenie czy odwrócenie znaczenia pod postacią znoszącej różnicę syntezy (*Aufhebung*), lecz raczej nieskończone odwleczenie i wstrzymanie się od decyzji: zawieszenie pracy interpretacji staje się aktem elementarnego etyczno-politycznego uszanowania czy też uwzględnienia Innego, nową zasadą sprawiedliwości. Lęk budzi totalność-jako-totalitaryzm, jednoznaczna pozytywność sensu czy tożsamości, unicestwiająca idiom samoróżnicującej się nieskończonej partykularności<sup>135</sup>.

### a. Stanley Fish i paradoksy „samoświadomości krytycznej”

Nad skrajniejszymi wersjami paradygmatu NTI unosi się duch debaty Habermas-Gadamer. Obok sygnalizowanej powyżej dekonstrukcji znaczenia i tożsamości zachodzi równoczesny proces hermeneutycznej radykalizacji *Lebensweltu* jako zawczasu „danej” wykładni świata. Radykalizacja ta objawia się przede wszystkim w refleksji nad językiem i jego relacji do doświadczenia. Punktem wyjścia jest pierwotny fakt *Geworfenheit*, w-rzuconość w świat, który stanowią granice odniesienia *Dasein*; świat udostępnia się w fakcie pierwotnego (nienegocjowalnego) zanurzenia w sensotwórczym językowym *a priori*. Na jego gruncie język jako medium intersubiektywnej komunikacji i przedstawiania świata (racjonalnej obiektywizacji i uniwersalizacji) zostaje podporządkowany spartykularyzowanym „współrzędnym językowo udostępnionego świata”: myślenie i język (słowniki) członków danej wspólnoty są podporządkowane wyjściowemu „rozcłonkowaniu całego bytu wobec pojęć podstawowych”<sup>136</sup>, specyficznych

<sup>135</sup> Zdaniem Małgorzaty Kowalskiej „wstręt” do heglowskiej całości czy totalności stanowił właściwą intelektualną, emocjonalną i libidynalną dominantę myśli francuskiej drugiej połowy XX wieku.

<sup>136</sup> J. Habermas, *Filozofia analityczna i hermeneutyczna*, s. 256.





dla danej kultury idiomów, które stanowią dla użytkowników danego języka nieprzekraczalny horyzont doświadczenia i rozumienia świata.

To będzie punkt wyjścia Stanleya Fisha, który pośrednio odwołuje się do dyskusji Gadamer – Habermas w tekście<sup>137</sup> naświetlającym trudności, jakimi jest obarczony projekt krytycznej samoświadomości. Kwestię różnic między podejściem rozwijanym w ramach paradygmatu modernistycznego i postmodernistycznego Fish przeukł, zgodnie z anglosaską tradycją terminologiczną, na spór pomiędzy fundamentalizmem i antyfundamentalizmem.

Autor *Is there a Text in This Class?* zwraca uwagę na paradoks twierdzeń, które, akceptując językowo-kulturowy charakter faktów, norm i wartości, przyjmując do wiadomości strukturalną i genetyczną zależność treści sądów propozycyjalnych od kulturowo-społecznego zakorzenienia podmiotu (perspektywizm) oraz wskazując na niemożność skonfrontowania treści dowolnych twierdzeń, w tym również tych z obszaru nauk ścisłych, z niezapośredniczoną „prawdą empirii” (w ramach danego paradygmatu naukowego predefiniowany społecznie i kulturowo jest zarazem sposób selektywnego postrzegania pozornie naturalnych „faktów”, jak i ich wtórnej interpretacji), równocześnie sygnalizują, że istnieje procedura, dzięki której można się owemu usytuowaniu wymknąć. Fish rozróżnia dwie postawy względem problemu krytycznej samoświadomości. Pierwsza z nich, rozwijana w ramach tzw. „tradycji prawicowej”, pozornie zgadza się z ogólnym przesłaniem antyfundamentalizmu. Później, gdyż próbuje równocześnie sformułować takie metodologiczne zalecenie, które pozwoli przekroczyć historyczno-kulturowe zakorzenienie podmiotu. Przesłanie to sprowadza się do tzw. „podwójnego myślenia”, czyli do przekonania, iż u s w i a d o m i e n i e sobie faktu zakotwiczenia w pewnej strukturze interesów umożliwi nam zawiesić „wzisać” nasze historyczne usytuowanie. Postawa taka jest zdaniem Fisha ufundowana na logicznej sprzeczności bądź zwykłej niekonsekwencji, gdyż łączy ze sobą dwa wykluczające się twierdzenia: a) nasza wiedza jest funkcją naszego społecznego usytuowania, co skazuje ją na bycie

<sup>137</sup> Chodzi przede wszystkim o tekst *Krytyczna samoświadomość albo czy możemy wiedzieć co robimy?*, tłum. A. Derra, w: idem, *Interpretacja, retoryka, polityka*, red. A. Szahaj, Universitas, Kraków 2004, s. 379–421.



ideologiczną (politycznie zaangażowaną, częstkową, partykularną, uwiklaną w grę stronnicych interesów) ekspresją punktu widzenia określonej wspólnoty, z której dany zespół przekonań się wywodzi, jednak zarazem, b) kiedy tylko uświadomimy sobie fakt nieuchronnej stronnicy naszego sposobu widzenia świata, będziemy w stanie zawiesić determinującą nas, głęboko zinternalizowaną sieć przekonań i w ten sposób zapewnimy wiedzy trwałe, obiektywne fundamenty. Zasadność tradycyjnie wysuwanego roszczenia do prawdziwości naszych twierdzeń, sądów i przekonań jako niezależnych od kontekstu ich powstania zostanie zatem zachowana, o ile uświadomimy sobie, że nasze poglądy narażone są na stronnicy, wynikającą z przynależności do danej wspólnoty interpretacyjnej<sup>138</sup>. Dzięki „krytycznej rozwadze” i „samoświadomej refleksji” możemy uchronić się przed politycznym (stronnicy, partykularnym) zabarwieniem naszych sądów. Krytyczna refleksja w tradycji pravicowej sprowadza się tedy do zaleceń wstrzemięźliwości i ostrożności poznawczej, do refleksyjnego korygowania własnych myśli i pojęć po uprzednim ich wyartykułowaniu, do rozważnego powstrzymywania się od pochopnych uogólnień i neutralizacji ich ewentualnych politycznych implikacji. Z dawanie sobie sprawy z własnych idiosynkrazji pozwala sprawować nad nimi kontrolę i tym samym odróżnić uprawianie polityki od zagadnień czysto naukowych bądź moralnych (prawda i dobro są na mocy klasycznej definicji niezależne od kontekstu, osiągalne dla odpowiednio przygotowanego umysłu). Potencjał krytycznej autorefleksji w ramach tradycji „pravicowej” streszcza się w „świeckiej wersji [...] teologicznego paradygmatu, w którym namiętna i zmysłowa wola musi być podporządkowana korekcyjnemu nauczaniu jakiegos już objawionego słowa”<sup>139</sup>. Ukłon w stronę antyfundamentalizmu jest pustym gestem, retorycznym ozdobnikiem. Jeśli istnieją uniwersalne (ponad sytuacyjne) standardy racjonalności, które można w dowolnym momencie przywołać dzięki odpowiedniemu (akademickiemu) treningowi, cały problem „bytowego zakorzenienia idei”

<sup>138</sup> Przez wspólnotę interpretacyjną należy rozumieć zespół przekonań, klasyfikacji i rozróżnień, składających się na (nieproblematyzowane) światopoglądowe *a priori* danej grupy, jej „aparaturę pojęciową”.

<sup>139</sup> Ibidem, s. 386.



używając sformułowania Mannheima, wydaje się pozbawiony większego znaczenia. Wyzwolenie od ideologiczności i uwikłania w politykę można uzyskać dzięki dojrzałości intelektualnej, odpowiedzialności za słowa oraz cncocie nonkonformizmu.

Odmianą strategię proponują te wszystkie typy refleksji, które Fish określa zbiorczym mianem „lewicowych”. W tradycji tej nie dąży się do odpolitycznienia dyskursu. Odrzucony zostaje metasłownik „tradycji prawicowej”, nakazujący skrupulatną weryfikację przed apolitycznym i transcendującym historyczną przygodność „trybunałem racjonalności” wszelkich pretensji do „obiektywnej prawdy”. Przeciwnie, dla tradycji tej charakterystyczne jest nieustanne podkreślanie, że rzetelnie uprawiana teoria krytycznej samoświadomości musi się łączyć z emancypacyjnym programem politycznym, który demaskuje istniejące formy racjonalności jako zależne od zastanych konfiguracji władzy. Idee, poglądy, instytucje społeczno-polityczne, normy kulturowe, wyobrażenia społeczne, światopoglądy i programy polityczne, pojęcia tego, co naturalne i oczywiste itd. okazują się w tradycji lewicowej przejawami ideologii, zawoalowanymi formami przemocy, dyskryminacji bądź opresji<sup>140</sup>. Pojęcie tradycji „lewicowej” zostało przez Fisha skonstruowane na tyle pojemnie, że obejmuje nie tylko paradygmat modernistyczny, czyli krytykę ideologii Marksa, pojęcie „potencjalnej świadomości klasowej” Lukácsa, teorię krytyczną szkoły frankfurckiej czy dialektykę negatywną Adorno, ale również feminizm, dekonstrukcję czy „krytyczne studia prawnicze”<sup>141</sup>. Rzecznicy

<sup>140</sup> Dyskryminacja byłaby prawnie zalegalizowaną dominacją jednej grupy nad drugą (klasycznym przykładem byłby apartheid w RPA), z kolei „opresja” desygnowałaby taki układ instytucjonalny, który nie pozwalałby bądź znacząco utrudniałby realizację dążeń grup innych niż dominująca do realizowania ideału dobrego życia (zgodnego z jej wyobrażeniami), tłumiłby ich aspiracje życiowe oraz nie pozwalałby „uczyc się i używać w satysfakcjonujący sposób i w całej rozciągłości ich umiejętności w społecznie uznanych kontekstach” (I. Young, *Justice and the Politics of Difference*, cytata za: A. Szahaj, *E pluribus unum?*, s. 34. Inaczej mówiąc, opresja jest zakodowana w kształcie istniejących praktyk, czyli reprodukuje relację przemocy niejawnie, bez oficjalnej prawnej legitymizacji).

<sup>141</sup> Ibidem, s. 387. Można zauważyć, że Fish zalicza do filozofii „krytycznej świadomości” również te nurty, które niektórzy (np. John McGowan) zaliczają do postmodernizmu, a mianowicie radykalny feminizm „trzeciej fali” czy też nawiązujące do Levinasa, Derridy i Foucault „filozofie Innego”, postulujące zastąpienie tradycyjnej filozofii polityki „polityką różnicy”, uwzględniającą fakt wspólno-



tak pojętej krytycznej samoświadomości podkreślają, że odwołanie się do ponadsytuacyjnych standardów (tradycja „prawicowa”) myślenia skutkuje jedynie reprodukowaniem zakodowanych w języku i instytucjach społecznych relacjach przemocy. Ideologiczne zniekształcenia wniknęły głęboko w *habitus* myśli, stając się zarówno częścią świata przeżywanego jednostki, jak i niezbywalnym elementem społeczno-kulturowego kontekstu zbiorowego systemu świata-życia. Mówiąc językiem Freuda, pozornie autonomiczne *ego*, tradycyjnie rozumiane jako instancja koncyliatorska, zapewniająca równowagę sił między popędami biologicznymi a wymaganiami życia zbiorowego, stało się w warunkach ideologicznego zniewolenia ekranem inskrypcji sensów i znaczeń zideologizowanych: miejsce *ego* zastąpiło strukturalnie zniekształcone *superego*. Strategia powoływania się na ahistoryczne standardy, wartości i normy, jaką zaleca tradycja prawicowa, jest dowodem jej naiwności, gdyż formy świadomości powielają istniejące relacje dominacji i są narzucone z góry, a autonomia jednostki wsłuchanej w głos logosu jest pozorna. Zadaniem krytycznej refleksji jest gruntowne prześwietlenie i rewizja obowiązujących standardów, istniejących form racjonalności, gier językowych, przedstawień zbiorowych itd. Po wykazaniu ich pozornej naturalności i oczywistości możliwe stanie się instaurowanie prawdziwie uniwersalnej racjonalności, niezakłóconej komunikacji itd.

Istota argumentu Fisha sprowadza się, ponownie, do konkluzji, że połączenie dwóch przekonań, a mianowicie zaakceptowania przesłanki o obustronnej zależności na linii społeczeństwo–wiedza oraz równocześnie możliwości emancypacji – wzajemnie się wykluczają. Jeśli chodzi o relację między społeczeństwem a formami wiedzy, to „tradycja lewicowa” powołuje się zazwyczaj na jedną z wersji epistemologii nieklasycznej; najczęściej jest to odmiana epistemologii społecznej, dla której procesy wiedzytwórcze łączą się funkcjonalnie lub genetycznie z kształtem struktury społecznej. Trwałość określonych przekonań tłumaczona jest stopniem spoistości danej grupy i sprawnością mechanizmów wewnątrzgrupowej kontroli poczynają jej członków,

---

towego różnicowania społeczeństw ponowoczesnych i spluralizowania ich aksjologicznego horyzontu (najbardziej elokwentnymi rzecznikami tego nurtu są Will Kymlicka, Doris Young oraz Iris Murdoch).



nie specyfiką przedmiotu, do którego dany korpus wiedzy się odnosi. To pozwala traktować „ideologiczność” jako niezbywalną cechę życia zbiorowego, wynikającą ze społecznego zakorzenienia. Jednak takie ujęcie zagadnienia zdaje się wykluczać możliwość wyjścia poza istniejący zakres celów. Kontrydiktoryczność *Ideologiekritik* bierze się stąd, że skupiając się na problemie iluzji zbiorowych przy użyciu pojęciowych narzędzi zaczerpniętych z radykalnych wersji epistemologii społecznej bądź nieklasycznej socjologii wiedzy, równocześnie utrzymuje przesłankę o możliwości emancypacji, rozumianej najogólniej jako wejście w sytuację wolną od nieczystej gry interesów. Inaczej mówiąc, warunkiem poprawnego zidentyfikowania politycznych zniekształceń i nadużyć jest według przedstawicieli „krytycznej samoświadomości” posiadanie *p r z e k o n a ń w ł a ś c i w y c h*, które są nieuwikłane w grę polityczną, wolne od arbitralnych rozstrzygnięć wynikających z partykularnej gry językowej i praktyk charakterystycznych dla danej wspólnoty interpretacyjnej. Pytanie Fisha brzmi: na jakiej podstawie przedstawiciele tradycji lewicowej sądzą, że unikają błędu naiwnych (gdyż wierzących w dostęp do ideologicznie niewypaczonych sensów, prawdziwej racjonalności) przedstawicieli tradycji prawicowej oraz w jaki sposób chcą zrealizować swój zamiar?

Skąd wiemy, że poprzez demaskowanie danego kontekstu [społecznego] jako przenikniętego interesami i politycznie represyjnego uczyniliśmy krok w kierunku wolności, a nie wkroczyliśmy jedynie w inny kontekst, nie mniej przeniknięty interesami i nie mniej represyjny?<sup>142</sup> [...] w jaki sposób, jeśli zakłócenia i kontrola są wszechobecne (pierwsza, jakby nie było, teza myśli krytycznej), może się w ogóle r o z p o c z ą ć zbliżanie do tego, co zakłócone n i e j e s t?<sup>143</sup>

Fish analizuje wycinkowo kilka rozwiązań prezentowanych przez rzeczników krytycznej świadomości (skupia się zwłaszcza na Szkole Frankfurckiej), sugerując, że ich wysiłki są z góry skazane na niepowodzenie. Podstawowa trudność, o jaką się potykają, polega na niemożliwości „z r o b i e n i a p i e r w s z e g o k r o k u”, czyli ukazania, krótko mówiąc, od czego projekt emancypacyjny powinien zacząć:

<sup>142</sup> Ibidem, s. 393–394.

<sup>143</sup> Ibidem, s. 398.



jak przejść od kontekstu zniewolenia wyznaczonego przez „dominujący zakres celów” na ścieżkę wiodącą ku wyzwoleniu. Potencjalnym aspektem doświadczenia, rokującym nadzieje na wstrząśnięcie ideologicznie skrzywionymi schematami myślenia oraz wypaczonymi kanałami komunikacji między jednostką a światem miała być m.in. sztuka, przede wszystkim awangardowa, lokująca się poza obiegiem komercyjnej kultury masowej. Reprezentuje ona dla starszego pokolenia szkoły frankfurckiej idiom „Wielkiej Odmowy” względem „reguł gry, w której wszystkie karty są znaczone”<sup>144</sup>. Inną drogę obrał Habermas, uznając, że warunkiem uniknięcia ideologii jest dążenie do konsensusu, który miała zapewnić „idealna sytuacja komunikacyjna” jako platforma nieskrępowanej dyskusji nad regułami współżycia zbiorowego. Autor *Is there a text in this class?* jest zdania, że próba ustanowienia takiego mechanizmu instytucjonalnego, który transcendowałby partykularne gry interesów (perspektywa interesu stronniczego ma ustąpić perspektywie interesu służącego wszystkim) jest albo wyrazem utopijnego pragnienia, które ze względu na swą nieokreśloność i mglistość posiada status millenarystycznego proroctwa i stąd jest jedynie ekspresją żarliwej woli zmiany, albo musi – siłą rzeczy – próbować abstrahować od epistemicznych presupozycji aktorów przystępujących do „nieskrępowanej dyskusji”. Habermas jednak nie dostrzega niemożliwości zaistnienia postulowanej przez siebie „idealnej sytuacji komunikacyjnej”, gdyż, mimo że akceptuje ogólną definicję znaczenia późnego Wittgensteina (znaczenie wyrażen językowych jest zrelatywizowane do kontekstu ich użycia), jest równocześnie zdania, iż w ramach uniwersalnej pragmatyki komunikacyjnej można przekroczyć sytuacyjny kontekst aktów mowy i zaproponować takie znaczenia, które byłyby „determinowane przez formalne własności sytuacji komunikacyjnych w ogóle, a nie przez poszczególne sytuacje

<sup>144</sup> S. Fish, *Krytyczna samoświadomość...*, s. 396. Specjalne zadania stojące przed sztuką jako momentem wyzwolenia antycypującym bliżej nieokreśloną utopię tego, co nowe, stały się podstawą Adornowskiej *Teorii estetycznej*, której jedną z podstawowych kategorii było *das Nichtsdaseiende*, radykalna inność, przeblysk tego, co nie istnieje, nie apologia romantycznego eskapizmu, lecz radykalne przeciwieństwo i negacja tego, co istnieje, por. K. Sauerland, *Od Diltheya do Adorna. Studia z estetyki niemieckiej*, s. 207–208.



użycia”<sup>145</sup>. Habermas zatem jest zmuszony na mocy własnych założeń znaleźć takie akty mowy, które można oderwać od ich normatywnego kontekstu i których sens da się zrekonstruować w niezmiennym kształcie w dowolnym innym kontekście. Autor *Doing What Comes Naturally* jest zdania, że Habermasowski projekt poniósł porażkę (nie da się ustalić owych hipotetycznych „uniwersalnych aktów mowy”), przytaczając argumenty pokrewne tym, które wcześniej sformułował był Gadamer: jeśli akceptuje się tezę o językowo-historycznym tle wszelkiego aktu rozumienia, tedy nie można utrzymać tezy o „przyroście świadomości”, który nastąpi dzięki przekroczeniu naznaczonego przemocą i opresją dyskursu konstytuującego „świadomość fałszywą” przez taki rodzaj poznania czy też „samoświecenia”, który językowo-historycznemu zakorzenieniu by się wymykał i reprezentował ideał „komunikacji wolnej od przemocy”.

Przechodzenie od jednego punktu widzenia do drugiego pozbawia nas jakichkolwiek intuicji i pewników wynikających z punktu widzenia, który został „przekroczony” (w cudzysłowie, ponieważ jest to przekroczenie jedynie w stosunku do nowej sieci ograniczeń). Świadomość nie jest wielkością, która może zostać powiększona czy zmniejszona w absolutnej skali; jest to raczej nazwa na to, co jest oczywiste i jasne dla nas usytuowanych tak, jak jesteśmy w strukturze przekonań. Kiedy nasze założenia się zmieniają, kiedy założenia, w obrębie których rozumienie, mówienie i działanie dotąd wylaniały się, nie są dłużej tym, czym były, kategorie oczywistości jasności tego, czego jesteśmy ś w i a d o m i , zmieniają się także. Zmiana ta jednak nie będzie [przejściem] od stanu nerefleksyjnego niewolnictwa do stanu samoświadomości, ale od jednego stanu samoświadomości do innego, i żaden z nich nie spełni wymagań krytycznych teoretyków, wymagań istnienia niezależnego od „dominującego zakresu celów”, ponieważ każdy będzie właśnie funkcją tego zakresu<sup>146</sup>.

Podobnie jak dla Gadamera, tak również dla autora *There's No Such Thing As Free Speech* zmiana jednego sposobu konceptualizacji na inny, przejście od jednego dyskursu do drugiego nie wiąże się z wy-

<sup>145</sup> Ibidem, s. 402.

<sup>146</sup> Ibidem, s. 413.



zwalającym poszerzaniem pola wiedzy i samoświadomości, co pozwalałyby się wznieść ponad ideologię (czy to w znaczeniu „świadomości fałszywej”, czy to w znaczeniu funkcjonalnym, czy ostatecznie „instrumentalnym”) na neutralnym gruncie „racjonalności wolnej od relacji panowania”. Zasadnicze założenie modernistycznego paradygmatu ideologii przyjmowało za Marksem (który kontynuował w tym punkcie Hegła, Cieszkowskiego oraz Feuerbacha), że dzięki krytycznej samoświadomości, właściwej metodzie, dialektyce, awangardowej sztuce, rewolucyjnej zmianie politycznej, czystemu interesowi emancypacyjnemu bądź hipotetycznej „idealnej sytuacji komunikacyjnej” jesteśmy w stanie p r z e k r o c z y ć alienację i sprzeczności kulminujące się w społeczeństwie rozwarstwionym klasowo i na nowym poziomie syntezy przekroczyć antagonistyczną formę uspołecznienia czy opresję nieracjonalnych form panowania. W perspektywie Gadamera-Fisha z kolei nie można wyjść z jednego kontekstu zniewolenia „nie wpadając zarazem w (równie mrozący) uścisk innego”<sup>147</sup>.

W świetle teorii Fisha upadają nie tylko sposoby rozumowania zwolenników „krytycznej samoświadomości”, lecz właściwie wszystkie sposoby argumentacji tradycyjnie stosowane w filozofii politycznej (od feminizmu po zwolenników liberalizmu czy konserwatyzmu). W ramach paradygmatu postmodernistycznego można patrzeć na filozofię polityki jako na nieustannie ponawiany wysiłek konstruowania takiego obrazu konfliktów światopoglądowych, w których przeciwstawia się pewną historyczną i przygodną treść (ideologiczną, której wyznawcami są ideowi przeciwnicy konkretnej doktryny) treściom pretendującym do „obiektywności” (treściom nieideologicznym, w których posiadaniu są – czy też raczej przekonani są, że są w jej posiadaniu – zwolennicy jednej z wyżej wzmiankowanych doktryn). Jako przykład może posłużyć fragment książki Willa Kymlicki *Współczesna filozofia polityczna* poświęcony libertariaństwu (ściślej: fragment, w którym Kymlicka rekonstruuje libertariańskie próby zdefiniowania pojęcia wolności). Jedna z takich definicji (nazwana przez Kymlickę neutralną) należąca do standardowego arsenału pojęciowego tradycji liberalnej brzmi, że „każdy jest uprawniony do jak najszerszego zakresu wolności zgodnej z podobną wolnością

<sup>147</sup> Ibidem, s. 407.





dla wszystkich”<sup>148</sup>. Według zwolenników takiego rozumienia wolności intuicyjnie każdy rozumie ją jako możliwie szeroki zakres swobody i decydowania o sobie pozostawiony jednostce przez organizację polityczną, o ile nie narusza ona prywatności i autonomii oraz możliwości decydowania o sobie innych jednostek. Przesłanką takiego rozumienia wolności jest przekonanie, że „jeśli możemy wydawać sądy ilościowe na temat rozmiarów wolności dostarczanej przez rozmaite uprawnienia, to możemy wskazać, które prawa są najcenniejsze”<sup>149</sup>. Kymlicka przytacza za Taylorem argument wykazujący, że powyższa definicja wolności opiera się na uprzednio wypracowanej milczącej zgodzie co do tego, w jakich sferach ingerencja państwa w życie jednostki jest dopuszczalna, a w jakich traktowana jako naruszenie wolności osobistej. Taylor porównuje sytuację przeciętnego mieszkańca Londynu, cieszącego się w swoim przekonaniu znacznym zakresem swobód obywatelskich (prawa wyborcze, swobody religijne, indywidualne, polityczne, luksus konsumpcyjny itd.) oraz sytuację mieszkańca Albanii, który jest większości tych praw pozbawiony<sup>150</sup>. Albańczyk z kolei nie jest ograniczany w takim stopniu jak mieszkaniec Londynu uliczną sygnalizacją świetlną z powodu niskiego stanu infrastruktury drogowej w swoim kraju. Taylor, stosując przytoczoną powyżej „ilościową definicję wolności” i porównując stopień ograniczenia wolności w Albanii, wyrażającego się m.in. poprzez zakaz praktykowania religii (w przypadku raz w tygodniu) oraz ograniczenia wolności w Londynie (system sygnalizacji świetlnej zmusza kierowcę do zatrzymywania się na skrzyżowaniach od kilku do kilkunastu razy dziennie w trakcie nawet najkrótszej przejażdżki) argumentuje, że, patrząc w kategoriach czysto ilościowych, „liczba uczynków udaremnionych przez światła na skrzyżowaniu musi być większa od liczby uczynków udaremnionych przez zakaz publicznych praktyk religijnych”<sup>151</sup>. Argumentacja Taylora zmierza do pokazania, że ilo-

<sup>148</sup> W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, s. 158.

<sup>149</sup> Ibidem, s. 160.

<sup>150</sup> Przykład pochodzi z roku 1985, kiedy komunistyczna Albania (właściwie Ludowa Socjalistyczna Republika Albanii) za rządów Envera Hodży oficjalnie zwalczala zorganizowaną religię.

<sup>151</sup> C. Taylor, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers*, s. 219, cytata za: W. Kymlicka, *Współczesna...*, s. 161.



ściowa definicja wolności wikła się w nieprzezwyciężalne trudności, o ile wcześniej nie założymy, o jakiej konkretnie wolności mówimy, czyli nie wyartykułujemy jasno, o jakie rozumienie pojęcia wolności tutaj chodzi. Kymlicka jest zdania, że przykład Taylora nie jest zgodny z naszymi intuicjami dotyczącymi wolności, gdyż w naszym mniemaniu brak swobód obywatelskich odnosi się do sfer życia uznanych przez nas za *s z c z e g ó l n i e i s t o t n e*: bardziej dotkliwie odczuwamy ograniczenia wolności politycznej, indywidualnej czy wolności sumienia niż ograniczenia związane z ruchem drogowym. Równocześnie jednak przyznaje, że nie można dokładnie „zmierzyć” które z praw jest bardziej opresyjne, gdyż „nie istnieje skala pozwalająca mierzyć dawki neutralnej wolności”<sup>152</sup>. Odnosząc ten fragment do rozważań dotyczących problemów z projektem krytycznej świadomości Stanleya Fisha, można uzupełnić wywód Kymlicki następująco: to, co jednostka odczuwa jako obiektywne ograniczenia jej indywidualnej wolności, jest funkcją struktury konstytutywnych dla niej przekonań, które ukształtowały się na gruncie określonej tradycji, w ramach gier językowych powielanych w subpraktykach kulturowych wspólnoty, z którą owa jednostka się identyfikuje. Stąd nie można obiektywnie stwierdzić, które z rozpatrywanych przez Kymlickę praw w większym stopniu krępuje wolność jednostki. Zgodnie z logiką wyводу Fisha należałoby dodać, że nie ma skali porównawczej, na której dałoby się zmierzyć, czy bardziej opresyjny jest liberalny indywidualizm Europy Zachodniej, bardzo restrykcyjnie podchodzący do przepisów ruchu drogowego, czy też bardziej dyskryminujące jest prawo albańskie, nieuznające wielu swobód obywatelskich uznanych w Europie za niezbywalne prawa jednostki, ale równocześnie nie ograniczające wolności w poruszaniu się po szosie. Przykład ten jest o tyle interesujący i paradoksalny, że kłóci się z naszymi najbardziej fundamentalnymi przekonaniem dotyczącymi natury wolności. Głęboko zinternalizowana struktura przesądów nie pozwala przeciętnemu obywatelowi Europy postrzegać ograniczeń w ruchu drogowym jako uciążliwych i naruszających przestrzeń ich wolności, podczas gdy za urągające ludzkiej godności uznane zostaną prawa ograniczające np. swobodę przepływu towarów, wolność sumienia, wyboru partnera życiowego czy poruszania

<sup>152</sup> Ibidem, s. 162.



się. Fish zapewne również wolałby mieszkać w Londynie niż w komunistycznej Albanii. Jego teoria oznacza jednak tylko tyle, że traktowanie jakiegoś kontekstu społecznego jako opresyjnego nie denotuje jego specyfiki w sensie obiektywnym, lecz jest jego oceną z perspektywy innych ograniczeń, wypływających z partykularnego usytuowania, ograniczeń, których jednostka w danym momencie nie musi postrzegać jako uciążliwych<sup>153</sup>. Zmiana poglądów (uświadomienia sobie, co leży w czymś prawdziwym interesie, co „naprawdę” kogoś ogranicza), dokonuje się zdaniem Fisha samoczynnie, w wyniku perswazji (czy też raczej autoperswazji), która wtórnie racjonalizuje fakt zamiany jednej perspektywy na inną. W ten sposób zaspokajane jest (iluzoryczne epistemologicznie, lecz uzasadnione psychologicznie) pragnienie istnienia obiektywnych przesłanek, potwierdzających słuszność przyjęcia nowej optyki<sup>154</sup>.

Fish forsuje zatem tezę, że zmiana społeczna manifestująca się w zmianie słownika, poglądów czy przekonań nie jest rezultatem zastąpienia perspektywy spaczoną perspektywą „tego, jak się rzeczy mają”. Swoje stanowisko jasno przedstawia w tekście, w którym analizuje taktykę niektórych zwolenniczek feminizmu. Taktyka ta sprowadza się z grubsza do ukazywania stopnia, w jakim symboliczny świat społeczno-kulturowych znaczeń jest uwikłany w uwiecznianie opresyjnych relacji społecznych i ukazywania, w jaki sposób można je znieść. *Implicitie* zakładane jest przekonanie, że Catherine MacKinnon, popierając kruczają przeciwko pornografii i zniewoleniu kobiet proponuje nie tyle model „oświecenia” opierający się na metaforze „przyrostu świadomości” (wbrew temu, co sama utrzymuje), lecz prozaiczną zmianę społeczną, pojętą przede wszystkim jako zastąpienie dotychczas obowiązującego słownika słownikiem nowym, uwzględ-

<sup>153</sup> Por. „[...] nie istnieje żadne takie kontinuum, w którym formy myśli lub organizacje społeczne mogą zostać zaszeregowane zgodnie z tym, czy są bardziej lub mniej ograniczające, mniej lub bardziej wolne [...] stopień ograniczenia – przynajmniej w relacji do sytuacji idealnej wolności – jest zawsze ten sam i zawsze całkowity. Nie rozumiem przez to tego, że nigdy nie jesteśmy wolni w działaniu, ale że nasza wolność jest funkcją – w sensie bycia zależnym od – jakiej innej struktury ograniczenia, bez której działanie jakiegokolwiek rodzaju byłoby niemożliwe”, w: S. Fish, *Krytyczna samoświadomość...*, s. 409.

<sup>154</sup> Przykład jest celowo kontrowersyjny, ale zgodny z logiką Fisha.



nającym doświadczenia kobiet. Strategią MacKinnon było wplecenie w treści własnych esejów perswazyjnego obrazu konsekwencji legalizacji pornografii jako prowadzącej w prostej linii do stępienia społecznej wrażliwości na gwałt, który

odbiega statystycznie od normy w kontekście wzajemnie uzgodnionych transakcji seksualnych [...] Jeśli gwałt z r e konceptualizuje się jako konstytutywny składnik codziennych relacji międzypłciowych, włączając w to relacje małżeńskie, to wtedy cała struktura prawna (i dużo więcej) będzie musiała zostać rozmontowana i zastąpiona inną<sup>155</sup>.

MacKinnon sugeruje, że „epistemologia męska”, która postrzega kobiety przez pryzmat męskich interesów i pragnień, opiera się na „aperspektywizmie”, czyli na założeniu, że męski punkt widzenia jest wariantem klasycznego „spojrzenia znikąd”. „Strategią męskiej hegemonii” jest naturalizowanie płciowego imperializmu, upowszechnianie i uniwersalizowanie następnie mocą odpowiednich mechanizmów prawno-instytucjonalnych, a zatem strategią feminizmu powinno być zde-naturalizowanie, zde-konstruowanie i od-mitologizowanie istniejących realności instytucjonalnych, utartych schematów myślowych, stereotypów czy pojęć z filozofii polityki poprzez wprowadzenie perspektywy „kobiecej”. Na przykładzie hinduskiego zwyczaju samospalenia wdów MacKinnon podważa m.in. sensowność legitymizowania danych praktyk kulturowych poprzez kategorię „wolnego wyboru”. Tak zwany wybór „autonomiczny”, czyli sytuacja, w której w zgodzie z własnym sumieniem kobiety dobrowolnie poddają się samospaleniu, jest w istocie jedynie aktualizacją głęboko zinternalizowanego patriarchalnego nakazu. Kobiety te są „najgłębszymi ofiarami rytualnego samospalenia”<sup>156</sup>, tkwiąc we władzy „męskich przekonań” i nie będąc w stanie krytycznie zdystansować się względem obrazu świata wykreowanego przez „męskie spojrzenie”. MacKinnon przyjmuje, że kobiety „uświadomione” powstrzymałyby się (choćby ze względu na instynkt samozachowawczy) od aktów samospalenia.

<sup>155</sup> S. Fish, *Drogą antyfundamentalistyczną aż do końca*, w: idem, *Interpretacja, retoryka, polityka*, s. 160–161.

<sup>156</sup> Ibidem, s. 163.



Zdaniem Fisha MacKinnon jest w błędzie utrzymując, że taka perspektywa oferuje pełniejsze bądź „niezmystyfikowane” doświadczenie rzeczywistości (odpowiednio „poszerzone” o „właściwy kobiecie” punkt widzenia). Jego zdaniem MacKinnon

całkiem słusznie [...] krytykuje „jednostronność męskich odczytań” sytuacji gwałtu [...] lecz nie dostrzega, że jej własne ponowne odczytanie tej samej sytuacji [...] jest równie, chociaż inaczej (i niewinnie) jednostronne. W s y s t k i e odczytania są jednostronne. [...] Nie twierdzą, że MacKinnon powinna przyznać, że jej punkt widzenia stoi na równi z punktem widzenia jej przeciwników, zgodnie bowiem z jej stanowiskiem (które w tym przypadku jest także moje) oni nie mają racji, a ona ma, lecz jej posiadanie racji nie wynika z uwolnienia się z objęć obiektywności, lecz z wymiany jednej formy obiektywności na inną [...]<sup>157</sup>.

Fish, podobnie jak Gadamer w analizowanej wcześniej polemice z Habermasem, jest zdania, że fakt językowego zakorzenienia w praktykach danej wspólnoty p o z b a w i a n a s p r z y w i l e j u sięgania po zasoby pojęciowe teorii ideologii i krytycznej samoświadomości, sugerujące w dalszej bliżej niesprecyzowanej perspektywie czasowej możliwość pełnego wyzwolenia się od aktualnych ograniczeń. Rodzi się pytanie: czy wyeliminowanie z naszych słowników pojęcia krytycznej samoświadomości skazuje nas na pozostawanie w paralizującej mocy zastanych form myślenia? Fish uważa taki pogląd za błędny z dwóch powodów. Przede wszystkim, zmiana dokonuje się poza samoświadomością podmiotów na mocy zbiegu okoliczności, których nie da się wcześniej refleksyjnie przeświecić. Możemy tylko akceptować zmianę (kiedy wejdziemy w jej strukturę ograniczeń), bądź ją krytykować (kiedy jeszcze stoimy na gruncie przesądów „starych” i z ich perspektywy krytykujemy przesady „nowe”). Krytyczna samoświadomość jest zatem „niemożliwa”, gdyż „nie istnieje działanie czy ruch samego Ja, które istnieje niezależnie od ‘dominującego zakresu celów’”<sup>158</sup>. Po drugie, krytyczna samoświadomość jest zbędna, gdyż „przeważający zakres celów, w samym akcie badania siebie sa-

<sup>157</sup> Ibidem, s. 165.

<sup>158</sup> Ibidem, s. 415.



meo, przekształca się w coś innego, niż był<sup>159</sup>. Zmiana dokonuje się bez udziału krytycznej samoświadomości, w „zwykłych i codziennych wysiłkach”. Zalecane przez krytykę ideologii przeobrażenie represyjnych ram społecznych i ideologicznie zniekształconych przekonań dokonuje się zatem bez udziału teoretycznego naddatku, jakim jest krytyczna samoświadomość; co więcej, świadomość sytuacyjności również nie stanowi kroku ku jej przekroczeniu<sup>160</sup>. Czy to oznacza, że krytyczna samoświadomość zniknie? Fish jest przeciwnego zdania: krytyczna samoświadomość jest niezbędnym składnikiem naszego doświadczenia, towarzyszy jako utajony postulat wszelkim naszym przekonaniom. Uniwersalizowanie własnego kontekstu, własnego zakorzeniania, własnej historyczności, jest pewną antropologiczną stałą ludzkich zachowań. Jak pisze Fish: „To dlatego, że od historii nie da się uciec, każdy historyczny moment – to jest, każdy moment, tak bardzo wydaje się od niego ucieczką”<sup>161</sup>.

Koncepcja antyfundamentalistycznego paninterpretacjonizmu w swoim radykalizmie przelicytowała hermeneutykę, wykładnie kulturalistyczne, socjologię wiedzy czy genealogiczne eksploracje Foucault, ale równocześnie rodzi na gruncie filozofii społeczno-politycznej szereg problemów, które w tamtych wykładniach z racji częściowo nieuświadomianego zadłużenia w modernistycznych trybach konceptualizacji (np. w przypadku Foucaulta jest to etos krytyki typu kantowskiego) były mniej widoczne, a w przypadku klasycznej czy nieklasycznej socjologii wiedzy – mniej istotne. W przytoczonym wcześniej fragmencie Fish zwraca uwagę MacKinnon, że nie istnieje ani niestronnicza forma obiektywności, ani możliwość zdystansowania się od własnych przekonań („krytyczna samoświadomość”), ale równocześnie dość niefrasobliwie pisze, że nie chodzi mu o to, aby MacKin-

<sup>159</sup> Ibidem.

<sup>160</sup> Por. „[...] czyjeś przekonania nie rozluźniają swojego uchwytu, dlatego, że ‘wie się’, że są one lokalne, a nie powszechne”, w: ibidem, s. 419. Wypowiedź Fisha brzmi wręcz jak parafraza słów Gadamera, por. „Nawet jeśli wyposażeni w samoświadomość historyczną zdajemy sobie sprawę z historycznego uwarunkowania wszelkiego ludzkiego myślenia o świecie, a więc i z własnego uwarunkowania, to nie zajmujemy przez to jakiegos absolutnego stanowiska [...] Świadomość uwarunkowania nie znosi wcale tego uwarunkowania”, w: H. G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 603.

<sup>161</sup> S. Fish, *Krytyczna...*, s. 419.

non przyznała, że jej (feministyczny) punkt widzenia stoi na równi z punktem widzenia jej przeciwników (męskich szowinistów). Niejasne jednak jest, dla czego na gruncie założeń Fisha MacKinnon właściwie nie miałyby tak zrobić. Uświadomiona „krytyka”, która do *explicite* wyrażonego sądu dokłada zastrzeżenie warunkujące („to, co twierdzą, to tylko jedna z form ‘obiektywności’”), jest zarówno psychologicznie niewiarygodna, jak i rodzi szczególny paradoks. W istocie, albo prowadzi ku formie uogólnionego niezaangażowanego sceptycyzmu, zgodnie z którym tak naprawdę nie ma potrzeby upierania się przy jakimkolwiek stanowisku skoro wszystkie są równie stronnicze i „usytuowane” (nie o to chyba chodziło Fishowi – w końcu waga przekonań bierze się stąd, że przekładają się na konkretne polityczne działanie, że są traktowane jako przesłanka tego działania), albo do przedkrytycznego dogmatyzmu, gdzie *ex definitione* rezygnujemy z przekonywania oponentów. Jeśli „punkty widzenia” są nieporównywalne, to wszelka dyskusja będzie bezowocna i bezcelowa, a celem staje się zdominowanie bądź wyeliminowanie przeciwnika definiowanego po Schmittiańsku jako wróg. To kluczowa trudność stanowiska, które reprezentuje Fish. Może się on „zgadać” z MacKinnon, ale nie jest w stanie podać żadnych racji, dlatego ktokolwiek miałby przyjąć narrację feministyczną poza wskazaniem na czynniki całkowite zewnętrzne i przypadkowe (wychowanie, moda intelektualna, propaganda mass-mediów, kaprys). Jeśli „teoria” to jedynie retoryka-jako-(auto)perswazja, sposób przekonywania innych i samego siebie co do uprzednio – pozaracjonalnie – ustanowionych sieci „interesów”, które zasklepiają nas w niepodatnym na oświecającą rewizję „przekonaniowym” pancerzu, to wszystkie „obiektywne” racje przemawiające np. za emancypacją (przykładowo: zmniejszenie niepotrzebnego cierpienia, uznanie prawa i godności osoby ludzkiej, ochrona słabszych itd.) wysuwane przez feminizm faktycznie są niepotrzebne. Ich perswazyjność nie wynika w końcu z tego, że oferują „pełniejszą perspektywę”, są moralnie przekonujące bądź bardziej racjonalne, tylko stąd, że ściśle korespondują z zasadniczo nieprzenikliwą dla „krytycznej samoświadomości” strukturą interesów danej wspólnoty interpretacyjnej. We „wspólnocie interpretacyjnej” damskich bokserów albo mizoginistycznym internetowym neoplemieniu typu MGTOW ar-



gumenty kobiet, które domagają się szacunku i podmiotowego traktowania, brzmią po prostu nieprzekonująco, a jeśli nawet jeden z członków tej wspólnoty zmieni poglądy, to oznacza to tylko tyle, że zastąpił jeden „obóz” drugim (frazologia wojskowa wydaje się tu na miejscu). Wylimitowanie treści normatywnej – nawet jeśli ta jest wyłącznie postulowaną „użyteczną fikcją” – nie pozostaje bez konsekwencji. Opowiedzenie się za feminizmem czy za męskim szowinizmem, które według Fisha są różne, ale wyłącznie w znaczeniu niepokrywania się ze sobą, nie ze względu na przewagę aksjologiczną którejkolwiek z opcji, zamienia się w pozanormatywny woluntaryzm. Koncepcja Fisha jest wyrafinowanym, postpragmatystycznym wariantem emotywizmu, którego niepożądane konsekwencje omówił wcześniej Horkheimer. Zarówno konstatuje, jak i w akcie specyficznej „postmodernistycznej” szczerości legitymizuje rozpad sfery publicznej na wrogie plemiona, których interakcją zawiaduje otwarty konflikt, a totalizacja partykularnej wykładni jest osiągnięta wyłącznie w drodze przemocy, mniej lub bardziej jawnej<sup>162</sup>.

162. Przykładowo atakujący Kapitol 6 stycznia 2021 roku zwolennicy QAnon działają w obrębie przekonań i interesów, z perspektywy których wybór Joe Bidena na prezydenta USA jest tylko kolejnym ruchem w grze zdeprawowanych globalnych elit liberalno-pedofilskich. Jako „wspólnota interpretacyjna” zwerbowana przez teorię spiskową krążącą w sieci i mediach społecznościowych (cyberprzestrzeń należy traktować jako coraz potężniejszą formę generowania „środowisk epistemicznych” o charakterze sekciarskich baniek informacyjnych) mają pełne prawo podważać wynik wyborów i powstrzymać ich od tego może wyłącznie zbrojna akcja policji i wojska, co zresztą utwierdza ich w przekonaniu, że wybory w istocie sfałszowano. Koncepcja Fisha zrównująca „ideologię” z „wiedzą” jako „punktem widzenia” prowadzi do czegoś, co można nazwać radykalnym *quasi*-komunitarystycznym „solipsyzmem interpretacyjnym”, gdzie zgadzamy się ze sobą, gdyż jesteśmy członkami tej samej wspólnoty interpretacyjnej i komunikujemy się w ramach językowo ukonstytuowanego obrazu świata. Jednak paradoksem jest to, że przy takim ujęciu nie można się z kimkolwiek nie zgadzać. Jest tak dlatego, że w przypadku dyssensu mamy do czynienia z rozmową dwóch nieporównywalnych perspektyw, dwóch odmiennych „wspólnot interpretacyjnych”. Fakt niezgody oznacza więc, że po prostu stoimy na gruncie fundamentalnie odmiennych stanowisk, które są równie „właściwe”, choć niewspółmierne. I odwrotnie, w tej optyce za każdą próbą dojścia do porozumienia w istocie kryje się przemoc, chęć wylimitowania „różnicy stanowisk” na korzyść własnej opcji. Mówiąc językiem Habermasa, „konsekwencją zastąpienia pragmatyki procesów dochodzenia do komunikacji” przez „semantykę językowych obrazów świata” jest to, że język traci swoją funkcję kognitywną i strukturę





## b. Poststrukturalizm a koncepcja hegemonii Laclau i Mouffe

Gadamer czy Fish, wychodząc z odmiennych tradycji intelektualnych, doszli do podobnie brzmiących wniosków. Podważyli przesłanki paradygmatu modernistycznego, ukazując, że krytyczna samoświadomość jest jedynie interpretacyjną grą zastanymi znaczeniami w obrębie danej tradycji, przechodzeniem od jednej tradycji (w terminologii Stanleya Fisha: wspólnoty interpretacyjnej) do drugiej. Nie próbowali jednak skonstruować własnych wykładni problematyki ideologii<sup>163</sup>. Wysiłek stworzenia spójnej i mieszczącej się w ramach paradygmatu postmodernistycznego poststrukturalistycznej koncepcji ideologii podjęli Ernesto Laclau i Chantal Mouffe w książce *Hegemonia i socjalistyczna strategia*. Posiłkując się lekturą Derridy, Lacana i Gramsciego, wyszli nie tylko poza modernistyczne ujęcia problemu ideologii, ale również poza konceptualizacje kulturalistyczne czy socjologiczne (Geertz, Said, Bourdieu, Hall). Koncepcja hegemonicznego dyskursu zaproponowana przez Laclaua i Mouffe, wykazujące podobieństwo do analiz Halla, usiłuje przezwyciężyć aporię ekonomicznego determinizmu, esencjalizmu i redukcjonizmu klasowego<sup>164</sup>, rodzących się w łonie modernistycznej narracji o fenomenie ideologiczności, przedstawiając alternatywny względem typu refleksji<sup>165</sup>.

Pracę *Hegemonia i socjalistyczna strategia* otwiera krótka analiza historyczna. Mouffe i Laclau wychwytyją w dziełach klasyków marksizmu (Kautsky, Bernstein, Róża Luksemburg, Sorel) teoretyczne napięcia dezorganizujące i rozsadzające tok ich wywodu. Ilu-

---

propozycjonalną, a mówiący „stają się uwięzieni w domu swojego języka, przez ich usta przemawia język”, w: J. Habermas, *Filozofia analityczna i hermeneutyczna*, s. 257.

163 Przemyslenia Fisha i Gadamera są raczej próbą metaopisu procesów interpretacji i autointerpretacji, mającym polityczne konsekwencje dla zagadnienia krytycznej świadomości i ideologii. Można polemizować, na ile opis ten jest wyrazem zakamuflowanego konserwatyzmu (zarzut Habermasa względem Gadamera) bądź pragmatycznego oportunistu (zarzut Eagletona względem Fisha).

164 W polskim tłumaczeniu *Hegemonii i socjalistycznej strategii* Sławomira Królaka występuje termin „klasizm”, który na gruncie anglosaskim oznacza raczej uprzedzenie bądź stereotypy dotyczące członków klas niższych.

165 Por. D. Howarth, *Dyskurs*, s. 157–194; G. Boucher, *The Charmed Circle of Ideology. A Critique of Laclau and Mouffe*, Butler and Žižek, s. 77–127.



strowany odpowiednimi fragmentami pism wywód Laclau i Mouffe zmierza ku udowodnieniu tezy, że niezborność ta wynika z niemożności przewyciężenia dwuznaczności wpisanej w teorię marksistowską dotyczącej natury procesu historycznego<sup>166</sup>. W *Przedmowie do Krytyki ekonomii politycznej* historia jest przedstawiona jako obiektywny proces, wyznaczony logiką dysharmonii między nieustannie ewoluującym rozwojem sił wytwórczych a społecznymi stosunkami produkcji. Społeczny antagonizm jawi się jako jedynie refleks obiektywnych zmian w systemie produkcji i pomnażania kapitału, jest zmienną zależną. Z kolei w *Maniście komunistycznym* proces historyczny przebiega zgodnie z prawem zaostrzającego się antagonizmu klasowego, wyładowującego się w gwałtownych walkach o prawa pracownicze i redystrybucję dóbr, a kulminującego się ostatecznie w rewolucji proletariackiej. Te dwa wykluczające się sposoby rozumienia natury procesu historycznego oraz polityki rozspajały narrację teoretyków II Międzynarodówki. Wiarygodność obiektywistycznej wersji marksizmu, opierająca się na marksistowskiej teorii ekonomii politycznej i ewolucji systemów społecznych jako specyficznie pojętej historiozofii, została zdaniem Laclau i Mouffe zdyskredytowana<sup>167</sup>,

<sup>166</sup> Por. E. Laclau, *Ideology and Post-Marxism*, „Journal of Political Ideologies”, 2006, nr 11 (2), s. 103–114. Tekst ten został również opublikowany w książce *The Meaning of Ideology*, pod redakcją Michaela Freedena, s. 98–109.

<sup>167</sup> Założenie, że istnieje ostateczna racjonalna (w znaczeniu: poddająca się racjonalnej rekonstrukcji i intersubiektywnie sprawdzalnemu badaniu) warstwa stabilizująca znaczenia poprzez nałożenie ich na oś ewolucji historycznej opiera się na trzech ściśle określonych warunkach: a) prawa rozwoju muszą mieć charakter ściśle wewnętrzny, b) „jedność i jednorodność podmiotów społecznych, ustanowionych na płaszczyźnie ekonomicznej musi być wynikiem praw rozwoju właściwych właśnie temu poziomowi [...]”, c) „pozycja podmiotów w obrębie stosunków produkcji powinna wyposażać je w ‘historyczne interesy’, w wyniku czego obecność owych podmiotów na innych płaszczyznach społecznych [...] musi ostatecznie być wyjaśniona w oparciu o interesy ekonomiczne”, w: E. Laclau i Ch. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia*, s. 84. Zdaniem autorów *Hegemonii...* przestrzeń ekonomii jest „ustrukturyzowana na wzór przestrzeni politycznej”, tym samym historia nie ma sensu dzięki istnieniu ogólnego prawa rozwoju sił wytwórczych, prawa wartości czy malejącej stopy zysku; jej istotą jest niestabilność, która wypływa z logiki hegemonii. Marksizm wprowadził dwa dodatkowe, potencjalnie weryfikowalne empirycznie założenia, które miały uprawomocnić tezę o nadrzędnej roli determinacji ekonomicznej: było to założenie o 1) towarowym charakterze siły roboczej wynikającym ze specyfiki kapi-



jednak analizowana w *Manifeście komunistycznym* kluczowa rola antagonizmu klasowego nie straciła nic ze swojej aktualności. Teoretyczne napięcie między zaczerpniętym z tradycji heglowsko-markowskiej pojęciem społecznej całości regulowanej przez dialektyczne prawa rozwoju a przygodnymi relacjami wiążącymi różne grupy wokół konkretnych opcji politycznych zaczęło być przewyciężane w pismach Gramsciego i Althussera, którzy wprowadzili pojęcia hegemonii oraz naddeterminacji.

Hegemonia dla Gramsciego – w ujęciu Laclau i Mouffe – denotuje nieuwarunkowany warunkami społeczno-klasowymi moment łączenia się heterogenicznych oraz przygodnych grup społecznych w ramach jednego bloku ideowo-politycznego, tzw. bloku historycznego. Ideologia organiczna, oddolny ruch scalania w jedno różnych społecznych inicjatyw, „kształtuje się przez wiązanie elementów, które rozważane same w sobie nie mają z konieczności klasowego charakteru”<sup>168</sup>. Gramsci wykonuje krok ku przewyciężeniu ontologizmu klasowego. Nadbudowa nie jest refleksem ekonomicznej bazy; grupy społeczne nie czerpią swojej tożsamości z klasowego usytuowania, lecz na odwrót, tożsamość różnych elementów społecznych stabilizuje się dopiero poprzez praktykę wiązania hegemonicznego; tożsamość członków rozmaitych sektorów społecznych kształtuje się w obrębie danej relacji hegemonicznej i nie jest dana przed ukształtowaniem się tej relacji. Althusser, wprowadzając pojęcie naddeterminacji, sygnalizujące nieesencjalny, czyli niesprowadzalny do kwestii ekonomicznych charakter stosunków społecznych, wychodzi poza charakterystyczną dla marksizmu dialektykę, w której rozwój historyczny po sekwencji zapośredniczeń w ostatecznym rozrachunku łączy politykę z koniecznością historyczną, ukrytą – czy

---

talistycznej formacji społecznej oraz o 2) postępującej pauperyzacji klasy robotniczej (jednoczącej ją i popychającej ją ku rewolucji) i upraszczaniu się struktury społecznej. Według Laclau i Mouffe założenia te (chodzi przede wszystkim o założenie drugie, pierwsze jest raczej arbitralną definicją pracy w kapitalizmie) nie wytrzymują ognia krytyki, zwłaszcza w obliczu doświadczeń dwudziestowiecznych, kiedy to rynek pracy uległ m.in. segmentacji w związku „z nowymi formami kontroli w powiązaniu z rasizmem i seksizmem [...], znajdując odzwierciedlenie w podziałach frakcyjnych dokonujących się w obrębie klasy robotniczej” (ibidem, s. 90).

<sup>168</sup> Ibidem, s. 74.



też działającą „za plecami” – istotą procesu dziejowego, zmierzającego ku rozładowującemu wszelkie polityczne i społeczne konflikty idealnemu modelowi ustrojowemu. Dla Althussera porządek społeczny jest naddeterminowany, czyli jest porządkiem symbolicznym; stosunki społeczne „nie mają dosłownego znaczenia, które sprowadzałyby je do rangi koniecznych momentów jakiegoś immanentnego prawa”<sup>169</sup>. W poheglowskiej dialektyce przejętej przez marksizm zostaje zachowany podział na „wtórny” (przygodny) i „istotowy” (właściwy) plan sygnifikacji: polityka jest dziedziną zdeterminowaną przez wewnętrzny dziejowy *telos*, który określa tożsamość aktorów społecznych, wyznacza im schemat odgrywanej roli, wiąże z właściwymi im interesami i horyzontem możliwych autoidentyfikacji. Pojęcie naddeterminacji zmierza ku odmiennej perspektywie. Społeczeństwo i wchodzące w jego skład grupy społeczne pozbawione są jakichkolwiek istotowych charakterystyk, swoją formę czerpią z charakteru politycznej więzi, łączącej ich w empirycznie wychwytywalne regularności dyskursywne. Zarówno Gramsci, jak i Althusser nie zdołali jednak dokończyć ostatniego kroku, nadal zatem pozostają w obrębie paradygmatu modernistycznego: przyznali ostatecznie wyższość temu, co społeczne, nad tym, co polityczne, zaprzeczając niejako logice własnych przemyśleń. Gramsci wprowadził tylnymi drzwiami przekonanie o jednoczącej roli klasy (z inicjatywą hegemoniczną może wyjść tylko jedna z dwóch klas, burżuazja lub proletariata), Althusser z kolei przemycił do swoich rozważań ortodoksyjnie marksistowskie pojęcie determinacji w ostatniej instancji, czyli przyznał ekonomii ontologiczno-metodologiczny prymat jako momentowi scalającemu przygodność form historycznych nad praktyką symbolicznego wiązania<sup>170</sup>.

<sup>169</sup> Ibidem, s. 104.

<sup>170</sup> Ujmując ideologię jako interpelację, Althusser przekonuje, że tożsamość podmiotu jest kwestią wpisania („rozpoznania się”) podmiotu w łańcuch znaczących; tożsamość („znaczone”) nie poprzedza znaczącego, lecz jest przezeń dopiero ustanawiana, jest zatem relacyjna i nietrwała. Althusser jednak przyznaje decydującą rolę ekonomii, „funkcjonalnym wymogom logiki reprodukcji” (ibidem, s. 117), determinującym ideologiczną praktykę interpelowania. Koncepcja interpelacji jest trwale osadzona w nadrzędnej względem niej płaszczyźnie, wyznaczającej pole możliwych modalności: ostatecznie podmiot zawsze „odnajduje się” albo w ideologii burżuazyjnej, albo proletariackiej i identyfikacje te uży-



Laclau i Mouffe chcą wykazać, że ideologia, dotychczas spychana do poziomu nadbudowy, „piany” procesów społeczno-historycznych, której sens można zdeszyfrować przez badanie ekonomicznych parametrów produkcji łączących poszczególnych aktorów społecznych z obiektywnym interesem klasowym przez odnoszenie do kolejnych etapów rozwoju ekonomicznego czy wręcz technologicznego, jest w istocie relacją hegemonicznego wiązania dyskursywnego. Laclau i Mouffe mówią zatem właściwie nie o ideologii, lecz o hegemonii. W *Hegemonii i socjalistycznej strategii* projekt radykalnej polityki demokratycznej zostaje wywiedziony z ogólnych przesłanek poststrukturalizmu i obraca się właśnie wokół pojęcia wiązania, dyskursu oraz hegemonii. Czym jest dyskurs i powiązanie?

W kontekście naszych rozważań powiązaniem będziemy nazywać każdą praktykę ustanawiającą relację między elementami w taki sposób, że ich tożsamość zostaje przekształcona w wyniku praktyki wiązania. Ustrukturyzowaną całość stanowiącą rezultat praktyki wiązania nazywać będziemy dyskursem<sup>171</sup>.

Dyskurs jest polem wytwarzającym znaczenia na podstawie relacji między elementami wchodzącymi w jego skład; znaczenie jest efektem wpisania w system znaczących różnic. Wszelki przedmiot, praktyka, zjawisko itd. nie ma sensu, który byłby niezależny od konstytuującej go praktyki wiązania, od formy powiązań między tymi elementami. Przedmiot znaczy o tyle, o ile jest konstytuowany jako przedmiot (jakiegokolwiek) dyskursu: rzeczywistość jawi się zawsze w pewnej kategoryjnej strukturze, „aparaturze pojęciowej”, w której rodzi się sens. Laclau i Mouffe, odwołując się do pojęcia dyskursu, starają się ominąć tradycyjny teoriopoznawczy spór między realizmem i idealizmem (na płaszczyźnie filozofii społecznej i politycznej przekształcający się w dychotomię świadomość społeczna – struktura społeczna).

---

skują status źródłowych, nadrzędnych, nad którymi są nadbudowywane inne, akcydentalne.

<sup>171</sup> E. Laclau i Ch. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia*, s. 111.



Fakt, że każdy przedmiot konstytuowany jest jako przedmiot dyskursu nie ma nic wspólnego z problemem istnienia świata zewnętrznego wobec myśli ani z opozycją realizm – idealizm. Trzęsienie ziemi czy spadająca cegła są niewątpliwie zaistniałymi zdarzeniami w takim sensie, że zachodzą tu i teraz, niezależnie od naszej woli. Jednak to, czy ich charakterystyka przedmiotowa konstruowana jest w kategoriach „zjawiska naturalnego” czy „wyrazu Bożego gniewu”, zależy od ustrukturyzowania pola dyskursywnego. Zaprzeczamy zatem nie istnieniu tego rodzaju przedmiotów w sferze zewnętrznej wobec myśli, lecz tezie, że mogłyby one ukonstytuować się jako przedmioty poza wszelkimi dyskursywnymi warunkami pojawiania się<sup>172</sup>.

Pojęcie „struktury dyskursywnej” przeniesione na grunt filozofii polityki desygnuje dowolny polityczno-społeczny konstrukt, tworzący układ potencjalnych pozycji, które mogą zająć konkretni aktorzy społeczni. Dyskurs (czy też szerzej: formacja dyskursywna) jest pojęciem przejętym ze strukturalnej lingwistyki (Benveniste) oraz z metodologii Foucaulta. Jego obecność można uchwycić nie poprzez odkrycie jednolitego odniesienia przedmiotowego, charakterystycznego stylu formułowania wypowiedzi, formalnej spójności pojęć czy zidentyfikowania wspólnego dla elementów przezeń wiązanych motywu, lecz raczej poprzez badanie regularności w rozproszeniu danych pozycji. Rozproszenie oznacza dla Laclau i Mouffe pewną regularność czy też „zespół zróżnicowanych pozycji. Zespół ten nie wyraża jakiegś ukrytej podstawowej i zewnętrznej wobec niego zasady [...] lecz stanowi konfigurację, która w pewnych kontekstach zewnętrznych może być oznaczana jako całość”<sup>173</sup>.

Formacje dyskursywne są systemem powiązanych elementów: między systemem językowym a systemem społecznym istnieje zatem głęboka analogia<sup>174</sup>. Podobnie jak w systemach językowych, każ-

<sup>172</sup> Ibidem, s. 115.

<sup>173</sup> D. Howarth, *Dyskurs*, s. 159.

<sup>174</sup> Między tymi dwoma systemami zachodzą również oczywiste różnice. System społeczny nie składa się wyłącznie ze zjawisk czysto językowych. Struktura dyskursywna jest praktyką artykulacyjną („praktyką wiązania”), która konstituuje i organizuje stosunki społeczne, narzuca określone zbiory praktyk i wiąże się z reformowaniem instytucji i organizacji państwowych. Modele systemów językowych (ujmowanych synchronicznie) są z reguły domknięte (nie ma



de znaczenie wynika z relacji wiążącej jednostkę znaczenia z całością języka (znaczenie kształtuje się jako efekt systemowych różnic). Skoro „systemem jest sama możliwość znaczenia, a samą możliwością systemu – możliwość jego granic”<sup>175</sup>, zadaniem systemów społecznych jest stabilizacja znaczenia (nadanie tożsamości aktorom społecznym, celu dążeniom oddolnych ruchów społecznych i organizacji politycznych itd.), którą osiąga poprzez „z e r w a n i e lub z a ł a m a n i e systemu znaczenia”<sup>176</sup>. Co należy przez to rozumieć? To, co społeczne, jest w perspektywie teorii dyskursu systemem dryfujących znaczeń, które krzepną w systemie konstytuowanym przez dyskurs (praktykę wiązania). Dyskurs nie jest pozytywnością znaczenia w sensie pełnej obecności: konstytuują go nie obdarzone esencjalnymi własnościami momenty dyskursywne, lecz to, że istnieje konstytutywne dla dyskursu z e w n ę t r z e, działające jako negatywne tło odniesienia. W polityce rolę takiego zewnątrz odgrywa społeczny antagonizm, czyli p e w i e n z e w n ę t r z n y względem dyskursu system znaczeń, który staje się uosobieniem społecznego zła. Tożsamość jest zatem r e l a c y j n a, powstaje w wyniku wykluczenia pewnych znaczeń ze swojego pola. Laclau tłumaczy własny wywód na przykładzie zaczerpniętym z historii myśli socjalistycznej: o jedności ruchu rewolucyjnego według Róży Luksemburg nie stanowią względy przyjmowane za oczywistość w ortodoksyjnej wersji marksizmu („obiektywne interesy klasowe” bądź priorytety „walki politycznej proletariatu”), lecz

skumulowane skutki wewnętrznego rozszczępienia wszystkich cząstkowych mobilizacji. [...] w klimacie skrajnej represji każda mobilizacja dla cząstkowego celu postrzegana będzie nie tylko jako zależna od konkretnych żądań czy celów walki, lecz także jako akt sprzeciwu wobec systemu. Ten ostatni fakt ustanawia więź między różnorodnością konkretnych lub cząstkowych walk i mobilizacji – wszystkie postrzegane są jako wza-

---

w nich miejsca na nowe znaczenia, nowe konfiguracje), co skutkuje traktowaniem wszystkich elementów jako „wewnętrznych momentów systemu. W odniesieniu do systemu społecznego domknęcie oznaczałoby, że każde działanie społeczne jedynie odtwarza już istniejący system znaczeń i praktyk”, w: D. Horwarth. *Dyskurs*, s. 160.

<sup>175</sup> E. Laclau, *Emancypacje*, tłum. L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2007, s. 68.

<sup>176</sup> Ibidem.



jemnie powiązane, nie dlatego, że ich konkretne cele są wewnętrznie powiązane, lecz dlatego, że wszystkie są postrzegane jako ekwiwalentne w konfrontacji z represyjnym systemem [...] ich jedność ustanawia [sprzeciw – A. K.] wobec wspólnego wroga<sup>177</sup>.

Nie istnieje transcendentale „znaczone”, rozumiane jako centrum czy źródło, idealność samouobecniającego się sensu, która przekroczyłaby przygodność i proliferację przygodnych znaczeń. Nie istnieje żadna pozadyskursywna esencjalna płaszczyzna ontologiczna, odsyłająca do substancjalnej jedności elementów związanych; ich znaczenie rodzi się dopiero w wyniku praktyki wiązania, czyli konstituowania się tzw. punktów węzłowych (*point de capiton*, punktów zszycia czy też zapikowania<sup>178</sup>), wytwarzających i stabilizujących znaczenia (w przykładzie Laclaua punktem węzłowym ustanawiającym relację ekwiwalencji między wielością walk oraz ruchów politycznych i społecznych byłby carski despotyzm). Znaczenia są nieostateczne: „każdy dyskurs ustanawiany jest jako próba opanowania pola dyskursywności, zatamowania swobodnego przepływu różnic, stworzenia pewnego centrum”<sup>179</sup>, w którym „żadna społeczna tożsamość nie jest całkowicie chroniona przed dyskursywnym zewnętrzem odkształcającym ją i niedopuszczającym do jej pełnego zszycia”<sup>180</sup>. Owe punkty istnieją jako chwilowe stabilizatory znaczeń względem „nadwyżki znaczenia”, czyli dyskursywnego zewnątrz, które Laclau i Mouffe nazywają też polem dyskursywności. Dyskursy są nieustannie zaburzane przez owo pole dyskursywne: ich istotą jest nietrwałość. Jedność, do której dążą (przez co należy rozumieć dążność do ustanowie-

<sup>177</sup> Ibidem, s. 72.

<sup>178</sup> Laclau nazywa je „pustymi znaczącymi”: to znaczące, które wyznaczają granice samego procesu sygnifikacji, czyli sygnalizują niemożliwe domknięcie systemu znaczeń. Puste znaczące odsyła do miejsca w strukturze znaczenia, które jest niemożliwością pełnej obecności, „pełnego zszycia”, włączenia wszystkich społecznych znaczeń w obręb pewnej dyskursywnej całości. Powołując się na Lacana, Laclau porównuje własne „puste znaczące” do „znaczącego Pana”, które dla Lacana było partykularnością próbującą reprezentować niewyrażalną totalność społeczeństwa. Por. E. Laclau, *Ideology and Post-Marxism*, s. 107. Puste znaczące to czytelna inspiracja Derridą.

<sup>179</sup> E. Laclau i Ch. Mouffe, *Hegemonia...*, s. 119–120.

<sup>180</sup> Ibidem, s. 118.





nia sztywnych reguł wytwarzania znaczeń), nieustannie zagrożona jest przez nowe pojawiające się w nim elementy przygodne, niedające się całkowicie powiązać z dotychczasowym łańcuchem dyskursywnym<sup>181</sup>. Z tego powodu Laclau i Mouffe podtrzymują za Lacanem, że społeczeństwo jako pełna obecność (domknięcie sensu, ustabilizowanie znaczeń i tożsamości aktorów społecznych, zasada „konstituującą pole wszelkich możliwych różnic”) jest *n i e m o ż l i w e*. Żaden dyskurs nie będzie w stanie wyartykułować wszystkich znaczeń rodzących się w polu tego, co społeczne. Mamy raczej do czynienia z polisemiczną wielością dyskursów, z których każdy dąży do zhegemonizowania możliwie najszerszego wycinka pola dyskursywnego. Pełne zintegrowanie, ustanowienie „społecznej pełni” jest niemożliwe, a tożsamość dyskursu jest relacyjna, co oznacza, że musi istnieć konstytutywne dla dyskursu zewnątrz, antagonizm, który pozwala mu odróżnić się od innych dyskursów.

Skoro „społeczeństwo” jest niemożliwe, skoro wszelka tożsamość jest relacyjna, a tożsamości zmienne i przygodne, *p o l i t y k a* dzierży prymat względem tego, co społeczne. Stosunki społeczne nie rozwijają się podług zasad dialektyki praw ekonomicznych czy społecznych („znanonych”, czyli „bazy” i „walki klasowej”), determinujących procesy polityczne („znaczące”, czyli „nadbudowę”, a konkretnie „formy świadomości społecznej”). W duchu poststrukturalistycznym Laclau i Mouffe twierdzą, że to polityce („temu, co znaczące”) jako obszarowi współzawodniczących „powiązanych ze sobą łańcuchów znaczących” (dyskursów) należy przyznać ontologiczne pierwszeństwo. Zamierzają zatem sformułować „polityczną teorię dyskursu. Jej głównymi pojęciami są ‘antagonizm społeczny’, podmiotowość polityczna’ i ‘hegemonia’”<sup>182</sup>.

Kategoria antagonizmu społecznego jest budowana w ścisłym związku z kategorią podmiotowości politycznej. Tożsamość aktorów politycznych, ruchów, organizacji itd. jest, podobnie jak w przypad-

<sup>181</sup> Por. „Praktyka powiązania polega na tworzeniu punktów węzłowych częściowo stabilizujących znaczenie, a cząstkowy charakter tej stabilizacji wynika z otwartości tego, co społeczne, będącej skutkiem nieustannego przekraczania dyskursu przez nieskończoność pola dyskursywności”, w: *ibidem*, s. 122.

<sup>182</sup> D. Howarth, *Dyskurs*, s. 162.



ku dyskursu, konstytuowana na podstawie pewnego braku czy też systemowej przeszkody. Polityka z kolei jest enaktywacją swego wymiaru warunkującego stosunki społeczne, który można za Carlem Schmittem nazwać *politycznością*. Chantal Mouffe definiowała polityczność jako

antagonistyczny wymiar wpisany w ludzkie stosunki, antagonizm, który może przyjąć wiele form i wyłaniać się w różnych typach stosunków społecznych. 'Polityka' z drugiej strony wskazuje na zbiór praktyk, dyskursów i instytucji, które dążą do ustanowienia pewnego ładu i zasad zbiorowej koegzystencji, które są zawsze potencjalnie konfliktowe, gdyż zawsze oddziałuje na nią wymiar 'polityczności'<sup>183</sup>.

Domeną polityczności jest relacja antagonistyczna pojęta jako stosunek przyjaciół (sojusznik) – wrogów. Istnienie wroga jest zagrożeniem dla tożsamości aktorów politycznych, zagraża stabilności dyskursu konstytuującego ich tożsamość<sup>184</sup>. Paradoksalnie jednak istnienie wroga jest fantazmatem umożliwiającym ustanowienie logiki ekwiwalencji między znaczącymi. Laclau powołuje się w *Emanypacjach* na przykład zaczerpnięty z historii: dyskursywnym zewnętrzem względem dyskursu rewolucyjnego w Rosji pod koniec XIX i na początku XX wieku był carski despotyzm. Występowały przeciwko niemu radykalne odłamy inteligencji, narodnicy, anarchiści, organizacje robotnicze, komuniści, demokratyczni studenci itd. Jedynym punktem scalającym te rozmaite ruchy („znaczące”) był wróg – polityczne państwo rosyjskie, tłumiące ich aspiracje polityczne i życiowe. W ten sposób powstał system równowagi, zorganizowany wokół wspólnego wroga, zagrażającego wszystkim dyskursywnym pozycjom. Logika ekwiwalencji jest uzupełniania przez logikę różnic y: rewolucyjne wrzenie włączało w „łańcuch znaczących” (formację

<sup>183</sup> Ch. Mouffe, *The Democratic Paradox*, Verso, London–New York 2000, s. 101.

<sup>184</sup> Por. „Przygodność i niestabilność są immanentnymi cechami każdej tożsamości i każdej rzeczywistości społecznej. Tożsamość zawsze stoi w obliczu zagrożenia z zewnątrz, podczas gdy rzeczywistość społeczna jest konstytuowana przez napięcie, które rodzi się w takiej sytuacji. Formacje społeczne są wypadkową wyobrażeń na temat antagonistycznych stosunków między aktorami społecznymi, które znajdują się 'wewnątrz' i na 'zewnątrz' danej formacji”, w: D. Howarth, *Dyskurs*, s. 164.



dyskursywną) kolejne elementy, ogniska buntu i niezgody. Dyskurs jest więc ze swej istoty labilny, nieustannie rozrywany przez dołączone doń kolejne momenty, zaczerpnięte z otaczającego go pola dyskursywnego. W ten sposób przestrzeń społecznego antagonizmu polaryzuje się (logika równoważności), a równocześnie poszczególne bieguny antagonizmu włączają coraz to nowe pozycje w swój łańcuch (logika różnicy)<sup>185</sup>.

Antagonizm w rozumieniu Laclau i Mouffe nie odzwierciedla zatem tradycyjnej logiki podziałów społecznych i nie organizuje się wzdłuż linii konfliktu klasowego. Skoro dyskurs jest ze swej natury przygodny (w znaczeniu: niezdeterminowany) i permanentnie chwiejny, to wytwarzane przez niego znaczenia – a co za tym idzie podmiotowości polityczne – również są niestabilne, chwiejne i zde-sencjalizowane. Aktorzy polityczni, identyfikując się z daną formacją dyskursywną, stają się podmiotami „zwerbowanymi” względem danej opcji politycznej czy projektu politycznego w momencie, kiedy pewne „konstytutywne zewnątrz” zagraża ich tożsamości. Tym samym dyskursywnie konstytuowanie podmiotowości politycznej staje się tym bardziej widoczne, im bardziej rozrywane i zagrożone z zewnątrz (Laclau mówi o „dyslokacji”) są dotychczasowe społeczne tożsamości. Jak píše Laclau

Konsekwencją naszej analizy jest to, że musimy przyznać polityce prymat w strukturyzowaniu przestrzeni społecznych. [...] Polityczność – świat przygodnych praktyk wiązania – jest co prawda ograniczany przez to, co społeczne – pole nawarstwionych praktyk społecznych – lecz słabnie wpływ społecznego automatyzmu tego drugiego w determinowaniu struktur naszych wspólnot. Efekty globalizacji są wyraźnie widoczne w tym obszarze<sup>186</sup>.

<sup>185</sup> „[...] o ile logika równoważności jest logiką uproszczenia przestrzeni politycznej, o tyle logika różnicy jest logiką jej poszerzania i rosnącego komplikowania. [...] logika różnicy na ogół rozbudowuje biegun syntagmatyczny, zwiększając liczbę pozycji mogących wejść w relację kombinacji, a tym samym przyległości i ciągłości; natomiast logika równoważności rozbudowuje biegun paradygmatyczny – czyli zakres elementów, które mogą być wzajemnie zastępowane – ograniczając tym samym liczbę pozycji mogących tworzyć kombinacje”, w: E. Laclau i Ch. Mouffe, *Hegemonia...*, s. 141.

<sup>186</sup> E. Laclau, *Ideology and Post-Marxism*, s. 112.



Schematycznie dotychczasowe rozważania można podsumować następująco<sup>187</sup>: każdy system znaczeń, w tym również znaczeń politycznych, jest systemem różnic, w którym znaczenie może się pojawić wyłącznie, kiedy system zostanie „domknięty”. Każde domknięcie dyskursu wymaga jednak dla swojego ukonstytuowania się „dyskursywnego zewnątrz”, wyznaczającego jego granice i w ten sposób kluczowym dla ustabilizowania znaczenia staje się akt *w y k l u c z e n i a* poza granice dyskursu dookreślającego go na zasadzie negatywnej zewnątrz („uzupełnienia”). Wykluczenie skutkuje jednakowoż paradoksalną właściwością: pozwala ukonstytuować się dyskursowi jako systemowi różnic, zarazem jednak różnice w obrębie danego systemu stają się względem siebie nie „różnicujące”, lecz ekwiwalentne. Operacja ta, logicznie nie do uniknięcia, jest zarazem „konieczna i niemożliwa. Niemożliwa: napięcie między zróżnicowaniem i równoważnością jest nieusuwalne, żaden przedmiot [znaczący – A. K.] nie odsyła do takiej totalności. Konieczna: bez tego obiektu nie istniałoby znaczenie”<sup>188</sup>. A zatem przedmiot „niemożliwy” reprezentujący totalność, pełnię, może zatem istnieć tylko na zasadzie katachretycznej, czyli czysto figuralnej: nie może posiadać literalnego znaczenia, referentu. Tym samym jeden z elementów wchodzących w skład dyskursu musi (nie przestając być znaczącym partykularnym) „ucieleśniać ową niemożliwą całość”<sup>189</sup>. Tę rolę „hegemonicznego spoiwa” spełniają puste znaczące<sup>190</sup>.

Pojęciem scalającym wszystkie wprowadzone powyżej dystynkcje pojęciowe jest *h e g e m o n i a*. Dla Gramsciego oznaczała łączenie w ramach „bloku historycznego” nierzadko całkowicie różnych ugrupowań, zmierzających po intelektualne, moralne i polityczne przywództwo w obrębie danej wspólnoty. Pozostawał jednak w ramach zakreślonych przez marksistowską ortodoksję, sprowadzając hegemonię do wiązania w jedność rozmaitych i przygodnych dążeń, ostatecznie ogniskujących się wokół interesów zantagonizowanych klas spo-

187 Za: *ibidem*, s. 107.

188 *Ibidem*.

189 *Ibidem*.

190 „[...] relacja, dzięki której pewna partykularna treść staje się znaczącym nieobecnej pełni wspólnoty, jest 'stosunkiem hegemonii'”, w: E. Laclau. *Emancypacje*, s. 75.



łecznych (burżuazji albo proletariatu). Laclau i Mouffe radykalizują w tym punkcie Gramsciego: hegemoniczne podmioty działań zbiorowych nie powielają logiki rozwarstwień klasowych<sup>191</sup>. Nie istnieje też w żadnym momencie historycznym tylko jedno hegemoniczne centrum.

Polem wyłonienia się hegemonii jest pole praktyk wiązania, czyli takie, w którym 'elementy' nie skryzalizowały się w 'momenty'. [...] Ponieważ hegemonia zakłada niepełny i otwarty charakter tego, co społeczne, może działać jedynie w polu opanowanym przez praktyki wiązania<sup>192</sup>.

Nie istnieje poprzedzający operację hegemonicznego wiązania pierwotny wymiar tego, co społeczne (jednolitej klasy, „obiektywnego” interesu itd.). Nieustannie fluktuujące znaczenia obecne w polu dyskursywnym są wiązane przez puste znaczące w jedną hegemoniczną siłę. Formacja hegemoniczna kształtuje się poprzez dyskursywne „regularności w rozproszeniu”, które zmierzają do ustanowienia w przestrzeni społecznej jako systemu relacyjnych tożsamości a n t a g o n i s t y c z n e j p o l a r y z a c j i między konkurującymi opcjami politycznymi, które poprzez logikę ekwiwalencji łączą rozproszone tożsamości i nieskoordynowane często działania oraz dążenia różnych grup społecznych w jedną wolę zbiorową. Relacja hegemoniczna jest „rodzajem relacji politycznej”<sup>193</sup>, która nigdy nie wyczerpie puli istniejących znaczeń ani na stałe nie „zszyje” w całość tego, co społeczne.

Na gruncie tak wypracowanej koncepcji hegemonii Laclau zarysowuje własną wizję emancypacji, w której stara się połączyć uniwersalistyczne zapędy teorii krytycznej z ponowoczesnymi prądami intelektualnymi, niechętnymi szeroko pojętej wizji, akcentującymi partykularyzm i nieusuwalny kontekstualizm polityki. Zmierza do stworzenia ogólnego modelu demokracji, która „dopuszcza do głosu jak największą liczbę tych, którzy postrzegają swą pozycję jako dyskry-

<sup>191</sup> W tym sensie idą znacznie dalej niż Hall, dla którego obiektywne warunki ekonomiczne wyznaczały bardzo ogólne ramy wiarygodności danej ideologii. U Halla znaczące zachowuje jeszcze słabe związki ze znaczoną, praktyki wiązania nie są całkowicie arbitralne względem charakterystyk klasowych.

<sup>192</sup> E. Laclau i Ch. Mouffe, *Hegemonia...*, s. 144–145.

<sup>193</sup> Ibidem, s. 152.



minowaną lub wykluczaną<sup>194</sup>, próbując wraz z problematyką emancypacji przeanalizować na nowo zagadnienia dialektyki partykularno-universalne.

Laclau podkreśla, że pojęcie radykalnej emancypacji obarczone jest trudnościami logicznymi. Treść pojęcia emancypacji organizuje się wokół sześciu podstawowych wymiarów: wymiaru *d y c h o t o m i c z n e g o* (istnieje radykalna nieciągłość między systemem ucisku a momentem emancypacyjnym), *h o l i s t y c z n e g o* (emancypacja przeorganizowuje całość życia społecznego), *p r z e j r z y s t o ś c i* (jeśli zniesione zostają zewnętrzne przejawy alienacji, to znika całkowicie zniekształcający ludzkie bytowanie wymiar władzy i politycznej reprezentacji), wymiaru *p r e e g z y s t e n c j i* (nie ma emancypacji bez ucisku; istnieje zatem coś, czemu przymus nie pozwala w pełni zaistnieć, w pełni się zrealizować), wymiaru *p o d s t a w y* (radykalna emancypacja zmienia całkowicie to, co społeczne; jeśli po transformacji odnajdujemy rudymenty dawnego ustroju społecznego, który emancypacja chciała znieść, to znaczy, że nie była dostatecznie radykalna) oraz wymiaru *r a c j o n a l i s t y c z n e g o* (to, co racjonalne, musi pokrywać się z tym, co rzeczywiste). Zdaniem Laclau w tej teoretycznej konstrukcji, tworzącej zręby klasycznych projektów emancypacji, dochodzi do logicznych sprzeczności. Na przykład wymiar dychotomiczny zakłada absolutną „inność” tego, od czego emancypacja ma wyzwolić. Absolutna „inność” wyklucza jednak wymiar nowej, radykalnej podstawy, gdyż porządek, który ma ustanowić emancypacja, powstał w odniesieniu do systemu, który miał obalić, a zatem nie jest radykalnie inny – jest tylko negacją pozostającą w relacji do tego, co poprzedzało emancypację. Analogiczna sprzeczność występuje w ustalaniu tożsamości potencjalnego aktora emancypacji (np. proletariatu): kapitalizm jest systemem opartym na pracy najemnej proletariatu i zarazem warunkiem możliwości jego pojawienia się jako klasy. Jedyną możliwością usunięcia tej sprzeczności jest wykazanie, „że kapitalista neguje w człowieku coś, co nie jest zwykłym wytworem kapitalizmu [...] że istnieje antagonistyczna dychotomia, której nie da się zredukować do wspólnej podstawy”<sup>195</sup>.

<sup>194</sup> E. Laclau, *Emancypacje*, s. 11.

<sup>195</sup> Ibidem, s. 40.



Problemy związane z emancypacją dotyczą również rozróżnienia między tym, co uniwersalne i tym, co partykularne. Jeśli emancypacja ma zmienić relacje władzy i dezawuuje dominujące społeczne formy racjonalności jako klasowo wypaczone (racjonalność urzędów społecznych jest legitymizowaniem społecznej przemocy, czyli jest wybiórczą postacią racjonalności), to zrealizowanie projektu emancypacji nie może być dziełem partykularnego podmiotu społecznego. Taki był sens Marksowskiego ujęcia emancypacji. Emancypacja od reifikacji i zniewolenia jest sprawą ogólnoludzką, lecz to proletariatu, jako klasa najbardziej poszkodowana, ma ją urzeczywistnić; proletariatu był esencją ogólności, stąd rewolucja proletariacka była w istocie prowadzona w interesie całej ludzkości. Proletariat, jako produkt dziewiętnastowiecznego industrialnego społeczeństwa zachodnioeuropejskiego, jest jednak klasą partykularną. Aby uprawomocnić swoje roszczenia do uniwersalności, czyli reprezentowania interesów emancypacyjnych narodu, społeczności ludzi pracy czy wręcz ludzkości, musiał zanegować własny partykularyzm, co sprowadziło go na meandry komunistycznego autorytaryzmu. Stąd zdaniem Laclaua bierze się ponowoczesna dyskwalifikacja wszelkich doktryn, które starają się uniwersalizować własny kontekst: wszystkie są p o t e n c j a l n i e t o t a l i t a r n e .

Konstruowanie modelu emancypacyjnego poprzez odwoływanie się do czystego partykularyzmu, zanegowania odniesienia do wymiaru uniwersalności, charakterystyczne dla zwolenników komunitaryzmu, np. Alasdaira MacIntyre czy zwolenników „polityki różnicy”, jest również pułapką. Jak trafnie zauważa Laclau, jeśli „w imię partykularyzmu bronię praw mniejszości seksualnych, rasowych czy narodowych [...], to muszę również uznać prawo do samookreślenia się różnych reakcyjnych grup podejmujących antyspołeczne praktyki”<sup>196</sup>. Zwycięstwo partykularnej, „kontekstowej” grupy kończy się jej uniwersalizowaniem, gdyż wtapia się w całościowy kontekst, który chciała zanegować. Jeśli nie dochodzi do pełnej integracji i nadal niezaspokojone są żądania np. dostępu do edukacji czy dóbr konsumpcyjnych, to „żądania te nie są formułowane w kategoriach różnicy, lecz poprzez

<sup>196</sup> Ibidem, s. 56.



odwołanie się do jakichś uniwersalnych zasad, które dana grupa etniczna dzieli z resztą społeczeństwa [...]”<sup>197</sup>.

Dylemat partykularyzm – uniwersalność staje się nieistotny w sytuacji, gdy polityczno-prawny kontekst zostaje skonfigurowany w taki sposób, że zminimalizowane są przeszkody dla samoczynnego mnożenia się dyskursów oraz hegemonicznych i kontrhegemonicznych bloków ideologicznych. W ten sposób ugruntowany i instytucjonalnie zabezpieczony zostanie pluralizm sfery publicznej, owocujący w dłuższej perspektywie potencjalnie subwersywną hybrydyzacją tożsamości aktorów społecznych, gdzie to, co partykularne, może stać się zaczątkiem „relatywnej uniwersalizacji wartości. [...] Oznacza to ostatecznie, że to, co partykularne, może się w pełni zrealizować tylko zachowując stale otwartym i stale redefiniując swój stosunek do tego, co uniwersalne”<sup>198</sup>. Uniwersalność jest konstruowana w kategoriach braku, który uniemożliwia ukonstytuowanie się „dyferencjalnej” tożsamości; wyłania się z partykularności jako „niedomkniętego horyzontu”, „symbolu brakującej pełni”, fantazji mobilizującej wysiłki emancypacyjne<sup>199</sup>. Każde partykularne roszczenie emancypacyjne dąży zatem do ustanowienia hegemonii, do przedstawienia partykularnych celów jako dążeń ogółu, „niemożliwej” wspólnoty: niemożliwej i nierealizowalnej, gdyż ogarniającej swoim zasięgiem pleniące się znaczenia, podczas gdy ukonstytuowanie się jakiegokolwiek bloku hegemonicznego jest równoznaczne z zapewniającą stabilizację przepływu znaczeń e k s k l u z j ą, wyłączeniem jako „konstytutywnego zewnątrz” pewnych grup. Gra między wymiarami uniwersalnymi i partykularnymi nie znajdzie w takim układzie nigdy „ostatecznego” rozwiązania (które w ostatecznym rozrachunku skończyłoby się zamrożeniem kanałów ekspresji społecznej niezgody, frustracji i roszczeń). Podobnie, żaden projekt emancypacyjny nie będzie w stanie wyczerpać potencjalnych rozwiązań tkwiących w dyskursie wolnościowym.

<sup>197</sup> Ibidem, s. 58.

<sup>198</sup> Ibidem, s. 100.

<sup>199</sup> Ibidem, s. 21. Por. „[Uniwersalność to] wymiar [będący] po prostu pustym miejscem jednoczącym zbiór ekwiwalentnych żądań”, ibidem, s. 89.





W *Hegemonii i socjalistycznej strategii* oraz w kilku innych cytowanych powyżej tekstach Laclau i Mouffe pojęcie ideologii prawie się nie pojawia. W *Ideology nad post-Marxism* Laclau odrzuca dwa ujęcia: koncepcję zrównującą ją ze świadomością fałszywą (wikła się w esencjalistyczną problematykę zidentyfikowania „prawdziwej świadomości”) oraz traktującą ją jako niezbędny świadomościowy komponent każdej formacji społecznej (łączy wymiar konstytuowania się znaczeń ze „społeczną infrastrukturą”<sup>200</sup>). Laclau rezerwuje miano „ideologii” dla wspomnianej powyżej praktyki k a t a c h r e t y c z n e g o w i ą z a n i a d y s k u r s u, czysto figuratywnego, pustego i płynnego znaczącego, umożliwiającego domknięcie horyzontu znaczeń w danym kontekście dyskursywnym. Ideologia, pozbawiona już zupełnie konotacji pejoratywnych, byłaby pustym znaczącym „jednoczącym zbiór ekwiwalentnych różnic”, „punktem zapikowania”, który umożliwia stabilizację dyskursywnej całości i ukształtowania się bloku hegemonicznego. Zostaje zatem utożsamiona z wiązaniem h e g e m o n i c z n y m.

Sumarycznie rzecz ujmując:

- a. Laclau i Mouffe mówią nie tyle o ideologii, ile o wiązaniu ideologicznym, które jest dyskursywne, to znaczy otwarte i podatne na redefinicje. I d e o l o g i c z n o ś ć jest stałym elementem życia politycznego, w którym każdy partykularyzm (ruchy ekologiczne, feministyczne, związki zawodowe czy zgoła rewolucyjne, ruchy narodowościowe itd.) próbuje być „symbolem nieobecnej pełni”, bytem „niemożliwym”, który zamierza reprezentować interesy możliwie najszerszych sektorów społeczeństwa.
- b. W i ą z a n i e ideologiczne umożliwia konstytuowanie się tożsamości podmiotów politycznych zgodnie z zasadą antagonizmu. Ideologia ustanawia dzięki logice ekwiwalencji hegemoniczną jedność w pozycji „znaczącego zewnątrz” względem innej ideologii *vel* hegemonii.
- c. Ideologia, ponownie nie jest już z całą pewnością „fałszywą świadomością”, narzędziem manipulacji i samoutwierdzenia się pojedynczego ośrodka władzy politycznej poprzez maskowanie naznaczonych przemocą kontekstów, lecz raczej prze-

<sup>200</sup> E. Laclau, *Ideology and post-Marxism*, s. 114.



jawem logiki kształtowania się „radikalnej demokracji” jako wielogłosu ścierających się ze sobą politycznych opcji. Do istoty polityki należy mnożenie dyskursów ideologicznych; są one objawem heterogeniczności (polisemiczności) tkaniki życia społecznego. Pojęcia hegemonii i emancypacji, uwikłane w teorii dyskursu Laclau i Mouffe w napięcia między biegunami tego, co uniwersalne, a tego, co partykularne oraz w relację antagonizmu (nieuchronnej dychotomizacji pola dyskursywnego), są ich zdaniem skutecznym narzędziem analizy zjawisk związanych z funkcjonowaniem wielokulturowych społeczeństw ery globalizacji.

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu



---

## Dygresja trzy odsłony ideologii „końca ideologii”

Wolfgang Fritz Haug zauważył, że tak jak w przypadku Dyla Sowizdrzała, pojęcie ideologii chrzczono trzy razy: pierwszy raz zrobili to *les idéologues* i Destutt de Tracy, za drugim razem „ojcem chrzestnym” był Napoleon; trzecim, najważniejszym, był Marks<sup>1</sup>. Analogicznie, „ideologię” kilkakrotnie próbowano pogrzebać: w cieniu baptysterium zawsze znajdzie się urna. Celem tego rozdziału jest omówienie kolejnych fal dyskursu „końca ideologii”.

### a. Teza o zaniku konfliktu klasowego w społeczeństwach przemysłowych. „Ideologia” a kraje socjalistyczne

W latach 50. Daniel Bell w *End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in The Fifties* postawił tezę, iż mamy do czynienia ze zmierzchem ideologii. Przez ideologię rozumiał z jednej strony światopogląd motywujący do działań daną grupę społeczną, zorientowaną na przeforsowanie sprzyjających jej rozwiązań ustrojowych; w tym sensie ideologia była instrumentem wdrażania zmiany społecznej, przemeblowania istniejących stosunków z punktu widzenia świadomości i interesów partykularnej klasy (tak rozumiał ideologię Lenin). Z drugiej strony Bellowska „ideologia” konweniuje z ujęciem Mannheimowskim: to światopoglądowy monolit, emocjonalnie nacechowana spójna wizja świata. Ideologia nie desygnowała sztywnego społecznego zakorzenienia idei w materialnych interesach klasy czy grupy

---

<sup>1</sup> W. F. Haug, *Elemente einer Theorie des Ideologischen*, Argument Verlag, Hamburg 1993, s. 7–9.



społecznej, nie była zatem ekspresją klasowego umocowania podmiotów, lecz raczej „sekularną religią”, utopijnym prorocstwem, motywującym do działań zorientowanych na przyszłość, była zatem sposobem „przekładania idei na bezpośrednie działanie”<sup>2</sup> czy też „przekształcania idei w społeczne środki nacisku”<sup>3</sup>. Jako zespół ideowych dyrektyw pełni funkcję propagandowo-organizacyjną, rekrutując wśród swoich wyznawców głównie członków inteligencji, „laickich kapłanów”, uwiedzionych natchnioną wizją społeczeństwa przyszłości. Aspekt „niemiej przemocy symbolicznej”, esencja późnej krytyki ideologii inspirowanej analizą fetyszyzmu towarowego, znika z definicji Bella, a „ideologia” zostaje zrównana z doktryną polityczną.

Autor *End of Ideology* stawia diagnozę dotyczącą „wyczerpania się idei politycznych lat 50.”, opierając się na dwóch obserwacjach. Po pierwsze, po wojnie zapanował stan z n u ż e n i a b e z k o m p r o m i s o w o ś c i ą e k s t r e m a l n y c h p r o j e k t ó w p o l i t y c z n y c h, owocujących na początku XX wieku eskalacją przemocy oraz daleko idącymi przetasowaniami polityczno-społecznego zaplecza instytucjonalnego wielu państw. Osiągnięta w sferze ideowej po trwającej blisko stulecie fazie nieustannego duchowego *plateau* refrakcja demobilizuje intelektualistów, aktorów społecznych zorientowanych na sprawowanie przywództwa intelektualnego nad klasami czy grupami społecznymi. W XIX wieku ideologie – jako całościowe obrazy świata – motywowały do zbiorowej akcji politycznej: upraszczały idee, wysuwały przekonujące roszczenia co do własnej prawdziwości i słuszności, uwodziły wizją przyszłego szczęścia. Intelektualiści znajdowali w agitacji politycznej właściwy sobie społeczny kontekst autorealizacji<sup>4</sup>. W XX wieku, wchłonęci przez aparat biurokratycz-

2 D. Bell, *The End of Ideology*, Harvard University Press, Cambridge–Londyn 1960, s. 393.

3 Ibidem, s. 400.

4 Bell odróżnia naukowców (*scholars*), socjalizowanych w ramach określonych tradycji badawczych i postępujących zgodnie z akceptowanymi i zobiektywizowanymi standardami uprawiania nauki, od intelektualistów, dla których bodźcem do działania jest subiektywnie przeżywany akt niezgody na zastany kształt świata. „Intelektualista zaczyna od s w o j e g o doświadczenia, od w ł a s n y c h indywidualnych spostrzeżeń, w ł a s n y c h przywilejów czy niedostatków, ocenia świat zgodnie z własną wrażliwością. Ponieważ przypisuje własnemu statusowi wysoką wartość, jego sądy na temat społeczeństwa są odbiciem tego, jak



no-administracyjny państwa, zastąpili utopie społecznej harmonii przyziemnym pragmatyzmem, sceptycznym wobec totalizujących wizji; używając terminologii Gramsciego, można powiedzieć, że przekształcili się z intelektualistów „organicznych” w intelektualistów tradycyjnych. Po drugie, projekt cywilizacji komunistycznej realizowany przez ZSRR przekształcił się w oczach zachodnich ugrupowań lewicowych i socjalistycznych (z wyłączeniem najbardziej radykalnych komunistycznych partii we Francji i Włoszech) w swoją antytezę. Przyczyniła się do tego kolaboracja ZSRR z III Rzeszą oraz doniesienia o czystkach, pokazowych procesach, obozach pracy przymusowej, pacyfikacjach i prześladowaniach opozycjonistów<sup>5</sup>. Niebagatelne znaczenie miało również powojenne zamrożenie świata na dwa opozycyjne bloki militarne i realna groźba globalnego konfliktu nuklearnego.

Bell twierdził, że mamy do czynienia z a n i k i e m p o l a r y z a c j i w horyzoncie dostępnych opcji światopoglądowo-politycznych, dotychczas układających się wzdłuż osi prawica-lewica. Jest to równoznaczne z empirycznie obserwowalnym wyśrodkowaniem opinii dotyczących zdobyczy ustrojowych oraz skłonnością do szukania rozwiązań kompromisowych. Spór między dwoma skonfliktowanymi obozami, konserwatywno-liberalnym i socjalistycznym, ustąpił w latach 50. i 60. postideologicznemu konsensusowi dotyczącemu zdobyczy liberalnej demokracji: rządów prawa, parlamentaryzmu, partyjnej organizacji życia politycznego, pluralizmu politycznego czy gospodarki wolnorynkowej, uznanej za najskuteczniejszy mechanizm rozwoju społeczno-ekonomicznego. W kwestiach dotąd najżywiej dys-

---

traktuje go świat. W cywilizacji interesu intelektualista czuł, że społeczeństwo honoruje wartości złe i odrzucał je. Niezaangażowany intelektualista odczuwał niejako wewnętrzny przymus, by zająć się polityką. Stąd też siłą ideologii, które wyłoniły się w wieku XIX, byli intelektualści”, w: D. Bell, *The End...*, s. 402.

- 5 Dużą rolę w odbudowaniu mitu „kraju proletariackiego” odegrała literatura, biografie i pamiętniki dysydentów politycznych, więźniów łagrów oraz pacjentów „psychuszek” (Krawczenki, Krakowieckiego, Weissberga-Cybulskiego, Jewgieniji Ginzburg, Herlinga-Grudzińskiego i Szalamowa, później także Sołżenicyna, Bukowskiego czy Stajnera), dokumentujące realia komunistycznego systemu represji. Legenda Stalina i ZSRR wśród zachodnich komunistów oraz tamtejszej inteligencji runęła ostatecznie po upublicznieniu przez Wiktora Grajewskiego tajnego przemówienia Chruszczowa z 1956 roku oraz po interwencji na Węgrzech.



kutowanych – czyli równościowej korekty systemu ekonomicznego – milcząco przyjęło się, że z powodów czysto pragmatycznych najkorzystniejszym modelem gospodarki jest *koegzystencja* instytucji wolnorynkowych oraz form własności państwowo-spółdzielczej (gospodarka mieszana). Przyzwolenie na istnienie wybranych form państwa dobrobytu oraz zachowanie przez państwo prerogatyw w kluczowych sektorach gospodarki, takich jak np. energetyka, bankowość czy transport, przy równoczesnej dominacji prywatnej własności środków produkcji (przede wszystkim przemysł lekki i usługi) nie wywołuje obecnie skrajnych reakcji ani z „lewa”, gdzie istnienie własności prywatnej definiowano jako źródło strukturalnej przemocy i antagonizmu klasowego, ani z „prawej” strony, która tradycyjnie utrzymywała, że regulacja musi prowadzić do rozrostu aparatu biurokratyczno-państwowego, zaburzenia spontanicznie kształtującego się ładu ekonomicznego, kryzysów inflacyjnych i w konsekwencji do rządów „silnej ręki”, autorytaryzmu oraz totalitaryzmu (Hayek). Radykalizm został obłaskawiony i udomowiony, dawne punkty zapalne oraz sprzeczności interesów zniknęły: inteligencja straciła wiarę w stare ideologie, gdyż te „utraciły swoją ‘prawdę’ i perswazyjny ładunek”<sup>6</sup>. Ogniska konfliktów ideologicznych przesunęły się na peryferie, do dekolonizującej się Afryki, Azji i szukających politycznego, gospodarczego i ideowego samookreślenia krajów Ameryki Południowej. Te rozwijane w odmiennych realiach szczątkowe „ideologie” nie były już jednak dziełem intelektualistów, uniwersalistyczno-humanistycznymi utopiami społecznej wolności, równości i harmonii, lecz ich komunizującymi, populistyczno-nacjonalistycznymi ubogimi krewnymi, tworzonymi często przez liderów polityczno-wojskowych (Sukarno, Mobutu Sese Seko, Naser, Juan Peron, Ho Chi Min itd.), którzy dążyli do odcięcia się od byłych imperiów kolonialnych i szybkiego zindustrializowania kraju.

W wydanej w tym samym roku co *End of Ideology* pracy Martina Seymoura Lipseta<sup>7</sup> znajdujemy niemal identycznie brzmiące sformu-

6 Ibidem, s. 402.

7 S. M. Lipset, *Homo politicus. Studia z socjologii polityki*, tłum. G. Dziurdzik-Kraśniewska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 430–444 oraz 506–542.



łowania. Komentując stwierdzenie jednego ze szwedzkich dziennikarzy, że „polityka stała się nudna” i że obecnie „chodzi jedynie o to, czy metalowcy powinni otrzymywać o 5 centów więcej za godzinę, czy należy podnieść ceny mleka, czy system emerytalny powinien zostać rozszerzony”, Lipset dodaje

Są to sprawy ważne, sama istota walki wewnętrznej w stabilnych demokracjach, ale nie takie, które mogłyby ekscytować intelektualistów czy pobudzić młodych ludzi poszukujących w polityce sposobów wyrażenia swych marzeń. Ta zmiana w życiu politycznym na Zachodzie odzwierciedla fakt, że fundamentalne problemy polityczne rewolucji przemysłowej zostały rozwiązane [podkreślenie – A. K.]: robotnicy osiągnęli obywatelstwo gospodarcze i polityczne; konserwatyści zaakceptowali państwo opiekuńcze; demokratyczna lewica zdała sobie sprawę, że ogólny wzrost władzy państwa pociąga za sobą więcej zagrożeń dla wolności niż rozwiązań problemów gospodarczych. Zwycięstwo demokratycznej rewolucji społecznej na Zachodzie jest końcem polityki dla tych intelektualistów, których ideologie lub utopie muszą motywować do działań politycznych [...] Teza, iż konflikt bazujący na różnicach klasowych przestaje mieć znaczenie, opiera się na założeniu, że ‘system klas ekonomicznych zanika [...], że redystrybucja bogactwa i dochodów [...] zakończyła polityczną rolę nierówności ekonomicznych’<sup>8</sup>.

Dla Lipseta, podobnie jak dla Bella, zanik sporów ideologicznych jest konsekwencją stopienia antagonizmu klasowego. W USA utrzymuje się mocą bezwładu podział na republikańców i demokratów, lecz w wyniku zaadaptowania reformistycznych rozwiązań ustrojowych dążenie do rewolucji czy choćby kontynuowanie walki ideologiczno-politycznej zgodnie z wytyczoną jeszcze w XIX wieku linią propagandową jest odczuwane jako anachroniczne i bezcelowe. Sytuacja pracowników najemnych uległa poprawie na tyle, że propozycja zniesienia prywatnej własności środków produkcji nie znajduje masowego poparcia<sup>9</sup>. W obliczu skompromitowania się alternatywnych form

<sup>8</sup> S. M. Lipset, *Homo politicus*, s. 433–434.

<sup>9</sup> Na przełomie XIX i XX wieku w Europie i Ameryce zaczęto wprowadzać w życie przynajmniej niektóre postulaty partii socjalistycznych, dotyczące skrócenia dnia pracy, godzinnej płacy minimalnej, obowiązkowego ubezpieczenia zdro-



sprawowania władzy politycznej, liberalna demokracja parlamentarna oparta na wolnych i powszechnych wyborach stała się najbardziej rozsądnym modelem zarządzania państwem. Robotnicze strajki i protesty uliczne powoli zamieniają się w wyznaczone rytmem kolejnych elekcji parlamentarne starcia partyjne czy wręcz frakcyjne, gdzie pełzający konflikt klasowy znajduje swój bezprzemocowy polityczny wentyl bezpieczeństwa. Związki zawodowe, reprezentujące pracowników najemnych, stanowią obecnie naturalne zaplecze elektorale szeroko rozumianych partii socjaldemokratycznych, a izby gospodarcze, reprezentujące przedsiębiorców, stały się zapleczem partii liberalnych czy też konserwatywno-liberalnych<sup>10</sup>. Rozładowanie napięć klasowych doprowadziło do wygaśnięcia emocji politycznych, którymi dotychczas żywił się marksizm: ideologiczny wtrioł zubożał, gdyż rany na ciele społeczeństwa się zabiły, a wzmocnieniu uległy mechanizmy wymuszające społeczny konformizm. Analogiczną transformację można było zaobserwować w dziedzinie nauk społecznych, gdzie inspirowaną marksizmem ekonomię polityczną, socjologię i nauki polityczne stopniowo wyparły (przede wszystkim w USA) ujęcia i modele teoretyczne nieodwołujące się do pojęcia klasy. Ekonomię polityczną zastąpiła ekonomia tzw. syntezy neoklasycznej, a analizę krytyczno-ideologiczną – arytmetyka wyborcza, logika działania kolektywnego (Mancur Olson), teoria publicznego wyboru (Tullock, Buchanan, Downs) czy matematycznie zaawansowana teoria społecznego wyboru (Black, Arrow, Harsanyi, Sen).

Pierwsza fala dyskusji o „końcu ideologii” opierała się głównie na ustaleniach wpływowych socjologów. Można do nich zaliczyć nie tyl-

---

wotnego i emerytalnego, prawa do swobodnego zrzeszania się w związkach zawodowych (w USA kluczowe okazało się uchwalenie w 1935 tzw. *Wagner Act*) i przepisów regulujących proces negocjowania układów zbiorowych pracy. Wyśuwana przez Lipseta czy Bella teza bierze pod uwagę społeczno-polityczny efekt reform: względne „ucywilizowanie” stosunków pracy pozbawiło partie radykalne naturalnej bazy wyborczej. Triumf polityki reformistycznej nie oznaczał przekształcenia kapitalizmu w socjalizm czy zniesienia alienującego charakteru pracy najemnej czy własności prywatnej, ale – przynajmniej w tamtym okresie – skutecznie zaspokoił materialne i godnościowe aspiracje ludności.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 435.





ko Bella czy Lipseta, lecz również Bendixa czy Ralfa Dahrendorfa<sup>11</sup>. Warto zwrócić uwagę na ostatniego z wymienionych. W swojej klasycznej wczesnej pracy *Klasy i konflikt klasowy w społeczeństwie przemysłowym* (pierwsze wydanie w roku 1959) znacząco przeformułował marksowską teorię konfliktu klasowego, odcinając się od socjologii „dialektycznej” szkoły frankfurckiej i marksistowskiej ekonomii politycznej, rozwijanej na Zachodzie m.in. przez Barana i Sweezy’ego<sup>12</sup>. Teorię walki klasowej zastąpił teorią regulowanego konfliktu przemysłowego. W miejsce przedsiębiorstwa jako agenta kapitalistycznej akumulacji pojawia się „zrzeszenie (lub związek) imperatywnie skoordynowane”. Nie jest to niewinna zmiana terminologiczna. „Związek imperatywnie skoordynowany” (*Herrschaftsverband*) charakteryzuje w pierwszym rzędzie nie dychotomia efektywnej własności środków produkcji, odzwierciedlająca różnicę między klasą właścicieli i klasą robotniczą, lecz raczej gra dominacji i podporządkowania. Sam termin „związek” obejmuje nie tylko przedsiębiorstwo przemysłowe, ale również aparat państwowy, związki zawodowe, zorganizowane Kościoły, partie polityczne itd. Teoria konfliktu klasowego jest dla Dahrendorfa empirycznie zbyt jednostronna – w książce znaj-

11 Por. D. Bell, *Praca i jej gorycze: Kult wydajności w Ameryce*, tłum. C. Miłosz, Instytut Literacki, Paris 1957, Seria wydawnicza: Biblioteka „Kultury” (t. 25) oraz *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994; R. Bendix i S. Lipset, *Ruchliwość społeczna w społeczeństwie przemysłowym*, tłum. A. Gella, PWN, Warszawa 1964; R. Bendix, *Work and authority in industry: ideologies of management in the course of industrialization*, University of California Press, Berkeley 1974. Dahrendorf obok Millsa, Cosera czy Collinsa klasyk teorii konfliktu społecznego i, biorąc pod uwagę dorobek naukowy, umocowanie instytucjonalne w anglosaskim i niemieckim kręgu kulturowo-językowym (dyktowanie London School of Economics, wykładanie na czolowych uniwersytetach amerykańskich i niemieckich, przewodniczenie Niemieckiemu Towarzystwu Socjologicznemu) oraz pełnienie przezeń szeregu ważnych funkcji politycznych (Sekretarz Stanu w Ministerstwie Spraw Zagranicznych RFN, członek Komisji Europejskiej, członek brytyjskiej Izby Lordów), jeden z bardziej wpływowych socjologów okresu powojennego.

12 B. Sweezy, *Teoria rozwoju kapitalizmu. Zarys marksistowskiej ekonomii politycznej*, tłum. E. Lipiński, Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965; P. Sweezy i P. Baran, *Kapitał monopolistyczny. Szkice o amerykańskim systemie gospodarczym i społecznym*, tłum. S. Łypacewicz, Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 1968.



duje się obszerna polemika z ujęciami konfliktu autorstwa Dżilasa, Schumpetera, Schelsky'ego, de Mayo, Geigera, Marshalla, Druckera itd. – i dotyczy „stosunkowo krótkiego okresu historii społecznej Europy”. Istotne jest samo i s t n i e n i e stratyfikacji społecznej i stosunków zwierzchnictwa, nierównego udziału w procesach decyzyjnych. W realiach „postkapitalizmu” (przez co należy rozumieć powojenny monopolistyczny kapitalizm przemysłowy krajów zachodnich) klasa, jeśli ma być pojęciem weryfikowalnym empirycznie, musi być skorelowana i utożsamiona z efektywną kontrolą, „pełnieniem zwierzchnictwa”<sup>13</sup>; konflikt opisywany przez Marksa jest tylko szczególnym przypadkiem ogólniejszej teorii konfliktu. Co istotne, postępujące instytucjonalne odizolowanie sfery pracy od innych podukładów i podsystemów społecznych prowadzi do odizolowania samego konfliktu przemysłowego. Rola zawodowa nie stanowi już podstawowej siły kształtującej osobowość robotnika, strajki zawodowe tracą bezpośredni wpływ na społeczeństwo, konflikt przemysłowy jest coraz luźniej powiązany z ogólnymi problemami społeczno-politycznymi, a związki zawodowe nie są tożsame z partiami postępowymi – są to coraz częściej odrębne organizacje, dążące do odmiennych celów, których zwolennicy rekrutują się z różnych warstw społecznych<sup>14</sup>. Przede wszystkim jednak, choć konflikt jest w pewnym sensie wpisany w społeczeństwo przemysłowe, to jest on aktualnie, jak zostało wspomniane, regulowany. Oznacza to, że, po pierwsze, istnieje zgoda co do fundamentalnej słuszności sprawy przeciwnika (uznanie *a priori* zasadności racji oponentów); po drugie to, że wyłoniły się konkretne

13 R. Dahrendorf, *Klasy i konflikt klasowy w społeczeństwie przemysłowym*, tłum. R. Babińska, Wydawnictwo Nomos, Kraków 2012, s. 128.

14 Ibidem, s. 236–241. W zindustrializowanych społeczeństwach powojennych konflikty w sferze „przemysłowej” (ekonomiczno-instytucjonalne) oraz politycznej (społeczno-kulturowe) rozdzieliły się w porównaniu z wczesną fazą kapitalizmu, gdzie oba wzory konfliktów współwystępowały i obejmowały tych samych aktorów społecznych. Po wojnie wyraźnie zmalała gwałtowność międzygrupowego antagonizmu, jednolita klasa kapitalistyczna rozpadła się na szereg oddzielnie funkcjonujących podmiotów (właściciele, menadżerowie, kapitaliści finansowi), nieprowadzących polityki opartej na świadomości interesu klasowego, a dawną homogeniczność klasy pracującej nadwątlili zwiększona mobilność społeczna i postępujące rozwarstwienie płacowo-statusowe, por. R. Dahrendorf, *Klasy...*, s. 242–243.



i stabilne grupy interesu (skuteczna regulacja wymaga przewidywalności działań obu stron); oraz że, po trzecie, wykształciły się i ustaliły formalne zasady rozgrywania tego typu konfliktów<sup>15</sup>. Możliwość otwartej konfrontacji w społeczeństwie przemysłowym staje się bardzo mało prawdopodobna. Czynniki ideologiczne (społecznie integracyjne) straciły na znaczeniu, a zinstytucjonalizowane formy regulacji i sterowania konfliktem łagodzą potencjalny ferment rewolucyjny i to pomimo że konflikt – zawsze dotyczący nierównego dostępu do dóbr i istnienia nierównych relacji władzy – jest strukturalną cechą społeczeństwa przemysłowego (Dahrendorf rzadko używa określenia „społeczeństwo kapitalistyczne”). Marksściści po prostu nie przewidzieli tego, że konflikt klasowy może się trwale zinstytucjonalizować<sup>16</sup>. W socjologii konceptualizacje i operacjonalizacje konfliktu w ujęciach weberowskich, durkheimowskich czy parsonswskich wypierają marksizm, a pojęcia typu „ideologia”, „konflikt”, „klasowość” czy „urzeczowienie” mają nazbyt silne konotacje normatywno-hegłowskie, żeby być adekwatnymi narzędziami analizy empirycznej czy nawet instrumentem bieżącej praktyki polityczno-związkowej.

W 1964 roku pojawił się jeszcze jeden ważny artykuł, tym razem z zakresu psychologii politycznej, autorstwa Philippe’a Converse’a, zatytułowany *The Nature of Belief Systems in Mass Publics*. Oferował empirycznie pogłębioną analizę problemów związanych z posługiwaniem się pojęciem „ideologii”, rozumianym jako uporządkowany zespół przekonań (*belief system*)<sup>17</sup>. Przynosił dodatkowe argumenty narracji „końca ideologii”: nie do utrzymania jest teza, jakoby stanowiła rodzaj wewnętrznej aksjologicznej busoli, dostarczającej podstawowych współrzędnych światopoglądowo-politycznych. Przekonanie o dominującej roli ideologii jest intelektualną iluzją, która bierze się

15 Dahrendorf omawia trzy formy regulacji konfliktu: mediację, koncyliację i arbitraż. Wszystkie pozostałe formy regulacji są modyfikacją jednego z tych trzech typów.

16 Por. „[...] konflikt między grupami zmniejsza i staje się zinstytucjonalizowanym wzorem życia społecznego [...] dzięki skutecznej regulacji konflikt klasowy może stać się elementem regularności w nieustannie zmieniającym się świecie”, w: *ibidem*, s. 203.

17 P. Converse, „The Nature of Belief Systems In Mass Public” (1964), przedruk w: „Critical Review”, nr 18: 1–3, 2006, s. 1–74.



z nieuprawnionego ekstrapolowania nawyków myślowych inteligencji i elit na ogół wyborców. Spójność systemu przekonań jest silnie skorelowana z wykształceniem; wraz z malejącym udziałem czasu formalnej edukacji należy oczekiwać nasilenia się przypadkowości wyborów, braku logicznego związku między podzielanymi przekonaniem (maleje czynnik intelektualny) i zarazem wzrostu wagi czynników niemerytorycznych (biograficzno-społecznych), rozbijających koherentność narracji polityczno-ideologicznej. Większość wyborców nie jest ani na tyle poznawczo zaawansowana, ani też na tyle politycznie zmotywowana do tego, żeby kształtować i modyfikować własne postawy polityczne zgodnie z abstrakcyjnymi doktrynami. Ujmując rzecz precyzyjniej, większość respondentów po prostu nie strukturalizuje ś w i a d o m i e własnych postaw politycznych zgodnie z wymiarem abstrakcyjnych idei<sup>18</sup>. Oznacza to również, że podejmowane przez jednostkę (świadome) wybory nie wynikają z utożsamienia się z treściami ideologicznymi w Marksowskim tego słowa znaczeniu. Nie bez znaczenia jest również klasowo uwarunkowany (nierównomierny) przepływ informacji. W trakcie badania respondenci często podawali wzajemnie wykluczające się odpowiedzi, nie dostrzegając przy tym ich logicznej niespójności<sup>19</sup>, co dowodzi zdaniem Converse'a tego, że konceptualizacja polityki jako walki rasji wymaga wyjścia

18 Por. „Dowody wskazują [...], że ideologiczne samookreślenia niekoniecznie są odbiciem używania pojęć ideologicznych. [...] Jest zatem możliwe, że ludzie używają nazw ideologicznych bez wystarczającej wiedzy o logice ideologii politycznej”, w: S. Feldman, *Wartości, ideologia i strukturyzacja postaw politycznych*, w: *Psychologia polityczna*, red. David O. Sears, Leonie Huddy i Robert Jervis, WUJ, Kraków 2008, s. 436. Badania Converse'a stanowią kamień milowy w ewolucji psychologii politycznej, która od lat 60. XX wieku rozwinęła się do postaci samodzielnej dyscypliny akademickiej.

19 Jeden z respondentów Converse'a, robotnik o „socialistycznych poglądach” ogólnikowo deklarujący poparcie dla państwowego interwencjonizmu, opowiadał się równocześnie za prywatyzacją sektora energetycznego („najlepiej by było, gdyby państwo się do tego nie wtrącało”). Poglądy przedstawicieli klas niższych uspołniają się poniżej poziomu książkowej doktryny; dla ludzi z wyższym wykształceniem, sprawniej posługujących się rozwiniętym kodem językowym, takie kontradiktoryczne deklaracje sprawiają wrażenie naiwnych i niedojrzałych. Podobną rozmowę z odlewnikiem w hucie stali odnotował Dahrendorf. Podobnie jak Converse, Dahrendorf stwierdza, że stworzenie ogólnego obrazu społeczeństwa „wymaga znacznego wysiłku polegającego na refleksji i odcięciu się danej osoby od swej najbardziej osobistej sfery”, w: R. Dahrendorf, *Klasy...*, s. 247.



poza myślenie „konkretne”, przełamania „zawężonej perspektywy czasowej” oraz nabycia umiejętności dekontekstualizacji.

Teza o końcu ideologii wchodzi zatem nie tyle w zakres filozofii społecznej czy filozofii polityki, ile raczej socjologii bądź psychologii idei politycznych, aspirując do roli empirycznie weryfikowalnej hipotezy. Jeszcze raz daje o sobie znać hybrydowość pojęcia ideologii, jej niemal nieskończenie elastyczny charakter i empiryczno-transcendentalna dubletowość: źródłowo pojęcie to jest zadłużone w spekulatywnym żywiole niemieckiego idealizmu, ale równocześnie jest nieobojętne na warunki empiryczne. Bell, Lipset, Aron, Hughes, Shklar czy Shils<sup>20</sup> werbalizują obserwację, dla której próbują znaleźć socjologiczne wytłumaczenie: rewolucyjno-utopijny radykalizm w latach 40. i 50. XX wieku wyparował, ustępując miejsca rozwiązaniom koncyliacyjnym i umiarkowanym, lansowanym zwłaszcza przez środowiska tzw. „starej lewicy”, działającej na bazie masowych związków zawodowych. Obszar politycznie spornych kwestii zawężił się do szeregu problemów praktycznych, rozwiązywanych w serii żmudnych negocjacji. Co prawda, w tym czasie nadal były aktywne środowiska radykalnie nastawionej „młodszej” lewicowej inteligencji, przede wszystkim we Francji, Włoszech czy Niemczech, ale nie cieszyły się masowym poparciem robotników. Reasumując, kluczowy okazał się powojenny konsensus między kapitałem i pracą, triumf keynesizmu (na płaszczyźnie teoretycznej, jak i praktycznej, czego przykładem sukces polityki New Dealu Roosevelta) oraz ustanowienie państwa opiekuńczego, rozwijanego w kilku wariantach, z których najbardziej znane są model skandynawski i reński.

Dyskusja na temat ideologii nieuchronnie prowadziła do intelektualnych rozliczeń z marksizmem i szukania przyczyn klęski eksperymentu sowieckiego. Popularną pozycją mającą charakter rozprawy z automitologią marksizmu było *Opium intelektualistów* Raymonda Arona (1955). Sygnalizowała wyczerpanie się polityczno-społecz-

<sup>20</sup> Por. E. Shils, *The End of Ideology*, „Encounter”, nr 5, listopad 1955, s. 52–58 oraz idem, *The Concept And Function of Ideology*, w: *International Encyclopedia of Social Sciences*, t. 7, New York 1968; H. Stuart Hughes, *The End of Political Ideology*, „Measure 2” (1951), s. 146–158; J. Shklar, *After Utopia. The Decline of Radical Faith*, Princeton University Press, Princeton 1957, zwłaszcza rozdział VI, zatytułowany *The End of Radicalism*, s. 218–270.



nego potencjału marksizmu, zrównując go z uproszczoną, oderwaną od życia abstrakcyjną doktryną, nastawioną wyłącznie na przejęcie i utrzymanie władzy. Aron podąża w swojej książce śladami ruminacji Jacoba Leiba Talmona, Roberta C. Tuckera czy Ernsta Topitscha<sup>21</sup>: marksizm to świecka wersja chrześcijańskiej eschatologii, wywodząca się z heglowskiej filozofii spekulatywnej, oparta na dwóch mitach, micie rewolucji instaurującej absolutną sprawiedliwość oraz micie proletariatu jako zbiorowego pomiotu dziejów. Lewicowa inteligencja praktykuje „krytykę totalną” z pozycji „dialektycznej teorii rozwoju historycznego”, wieńcząc pełne moralnego oburzenia diagnozy projektowaniem kolejnych krucjat przeciwko alienacji, wyzyskowi, nierównościom i własności prywatnej. Inteligencję, agenta rewolucyjnego przewrotu w krajach Zachodu, cechuje jednak fatalne w skutkach wyalienowanie od kontekstu życiowego większości obywateli. Nie znają (i nie chcą poznać) realiów życiowych robotników, chłopów czy przedsiębiorców. Są ucieleśnieniem pozbawionej kontaktu z rzeczywistością społeczną *freischwebende Intelligenz*, nagminnie upraszczającej zagadnienia ekonomiczne i polityczno-społeczne oraz naginającej fakty podług nawyków myślowych ukształtowanych w toku lektur klasyków marksizmu-leninizmu. *Opium intelektualistów* to właści-

21 J. L. Talmon, *The Origins of the Totalitarian Democracy*, Secker & Warburg, Londyn 1952 oraz idem, *Political Messianism – The Romantic Phase*, Secker & Warburg, Londyn 1960; R. C. Tucker, *Philosophy and Myth In Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge 1961; E. Topitsch, *Marxismus und Gnosis* oraz *Zur Entmythologisierung des Marxismus*, w: idem, *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*,. Krytyczną względem kolektywizmu – czyli pośrednio względem marksizmu – pracę z pozycji antropologicznej napisał jeszcze w latach 30. Helmut Plessner (*Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznego*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006). Norman Cohn w *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* łączył ideę i sposób organizacji współczesnych totalitaryzmów z wywodzącym się ze średniowiecza sekciarskim chiliazmem religijnym, który, podobnie jak dwudziestowieczne systemy totalitarne, projektował utopię „dopełnienia dziejów”, które nastąpi po oczyszczającej świat z grzechu i występku apokalipsie (rewolucji). W Polsce narrację historyczno-ideową interpretującą dialektykę jako próbę odpowiedzi na fundamentalne (istotowe) poczucie przygodności bytu („inwalidztwo istnienia”) wytryskujące z mityczujących warstw kulturowej (nie)świadomości, stworzył Leszek Kołakowski, por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1, s. 19–98, oraz: idem, *Obecność mitu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007.



wie socjologizujący esej na temat zachodniej inteligencji i intelektualistów, u których „skłonność do krytyki stanowi niemal zawodową cechę”<sup>22</sup>. Aron oskarża ją o doktrynalne zac zadanie, krótkowzroczność oraz łatwowierność. Indoktrynacja uniewrażliwia ją na zbrodnie reżimów komunistycznych, zachęcając równocześnie do krytyki np. Stanów Zjednoczonych (ulubiony cel ataków radykalnej inteligencji francuskiej<sup>23</sup>) za wprowadzanie rozwiązań ustrojowych niezgodnych z duchem i literą marksizmu i „kwestionowanie” dialektyki procesu historycznego. Odwrócony zostaje sens marksowskiej metafory: to nie otumaniająca „lud” religia, lecz sam marksizm stał się opium, używką intelektualistów zwiedzionych prostotą materialistycznej teodycei i romantycznym lewicowym radykalizmem. Zaślepienie intelektualistów skutkuje obraniem sztywnego antykapitalistycznego kursu i nadużywaniem retoryki fałszywie pojętej „sprawiedliwości społecznej”, legitymizującej antyliberalną i imperialistyczną politykę ZSRR, co tym bardziej jest godne potępienia, gdyż pośrednio pieczętuje to zniewolenie krajów Europy Wschodniej i Środkowej, uniewrażliwiając również opinię publiczną na ekscesy komunistycznych rządów w krajach tzw. Trzeciego Świata.

W tym miejscu warto pokusić się o dłuższą refleksję nad rodzimym wariantem dyskursu „końca ideologii”, gdyż niebagatelną rolę grały tu specyficzne doświadczenia krajów Europy Środkowo-Wschodniej i znalezienie się w orbicie wpływów polityczno-militarnych ZSRR. W 1945 roku doszło tam do zderzenia (w sensie dosłownym) cywilizacyjnego. Kraje leżące dotąd co prawda na peryferiach Europy, ale których instytucje oraz kultura polityczna były w mniejszym lub większym stopniu zestrojone z zachodnim modelem parlamentarnej demokracji, zetknęły się z rosyjskim komunizmem i jego światopoglądowo-filozoficzną obudową pod postacią stalinowskiej wersji

<sup>22</sup> R. Aron, *Opium intelektualistów*, tłum. C. Miłosz, Muza, Warszawa 2002, s. 237.

<sup>23</sup> Jak nie bez złośliwości pisze Aron, skala roszczeń francuskich intelektualistów do sprawowania „duchowego przywództwa” jest odwrotnie proporcjonalna do rzeczywistego zapotrzebowania na ich usługi, co jego zdaniem bierze się stąd, że „francuska inteligencja cierpi z powodu utraty swojego ogólnoświatowego znaczenia”, w: *Opium...*, s. 348. Według Arona oferowane przez inteligentów scholastyczne improwizacje teoretyczne („ogarniające cały wszechświat i walki domowe w Gwatemali”) pozostawiają społeczeństwo obojętnym.



marksizmu-leninizmu. Spowodowało to, że w Polsce słowo „ideologia” było w dyskursie publicystycznym obarczone silnie negatywnymi konotacjami. Omawiana wcześniej na przykładzie Bella, Lipseta czy Arona narracja „końca ideologii” lat pięćdziesiątych w Polsce, Czechosłowacji czy na Węgrzech wpisywała się w pesymistyczny ton epoki powojennej, któremu grozy dodawała świeża pamięć traumy II wojny światowej oraz stalinowskich czystek. Przesunięcie znaczeniowe ugruntowały popularne pozycje książkowe i rozprawy, które były produktem nie środowiska akademickiego, lecz artystyczno-literackiego, pisarzy i poetów. Jedną z tych był *Zniewolony umysł* Czesława Miłosza, opublikowany w 1953 roku na emigracji w Paryżu. Książka opisuje w formie luźnego eseju szereg strategii adaptacyjno-przystosowawczych polskich intelektualistów oraz ludzi pióra, jest wiwiseksią ich egzystencjalno-moralnych rozterek w obliczu presji płynącej ze strony wspieranego przez Moskwę rządu. Wprowadziła do dyskusji publicznej na temat marksizmu metaforę „ketmana” (technika kamuflażu, polegająca na publicznym deklarowaniu aprobaty dla systemu i wyrażeniu się dawnych, „rewizjonistycznych” poglądów, pozwalająca zachować minimum prywatnej autonomii) oraz „ukąszenia heglowskiego” (usprawiedliwianie terroru i przemocy przy pomocy rozwodnionej historiozofii). Uległość wobec oficjalnie popieranego dogmatu Miłosz tłumaczył częściowo jej perswazyjnością i atrakcyjnością – w Polsce nie brakowało bezkrytycznych entuzjastów, zachłyśniętych nową Wiarą<sup>24</sup> – a częściowo strachem przed fizyczną eksterminacją. Książka atakowała jednak przede wszystkim marksizm-jako-ideologię. W wydaniu sowieckim to płytki szablon intelektualny, ledwo maskujący imperialistyczne zapędy Związku Radzieckiego. Miłosz określał go mianem zwulgaryzowanej *quasi*-nauki, propagandy, która razi ogólnikowością i intelektualnym ubóstwem<sup>25</sup>. Za Stalina przeistoczył

<sup>24</sup> Przypadek Tadeusza Krońskiego „Tygrysa”, por. C. Miłosz, *Rodzinna Europa*, s. 274–317.

<sup>25</sup> „Wiedza zwulgaryzowana tym się odznacza, że daje poczucie, iż w s z y s t k o jest zrozumiałe i wytłumaczone. Przypomina ona system mostów zbudowanych nad przepaściami. [...] Materializm dialektyczny w przeróbce rosyjskiej nie jest niczym innym niż wulgaryzacją wiedzy podniesioną do kwadratu. [...] Metoda – w założeniu naukowa – zastosowana do dyscyplin humanistycznych polega przeważnie na dobrowolnym ich przekształcaniu w opowieści budują-





się w skamielinę myślową bliską spekulacji siedemnastowiecznych rabbinów, rozgrzeszającą polityczny terror sofizmatami Plechanowsko-Leninowskiej dialektyki rozwoju historycznego.

Vaclav Havel uzupełnił diagnozę Miłosza uwagami dotyczącymi fasadowości, sztuczności i nonsensowności (czy groteskowości) ideologicznie przesyconej rzeczywistości, unaoczniał semantyczną pustkę języka propagandy, „zrodzonego przez rzeczywistość, która [...] produkuje miliardy słów i jednocześnie niszczy każdy napotkany okruczeństwo sensu”<sup>26</sup>. W szkicu *Sila bezsilnych* funkcjonowanie ideologii wyjaśnione zostaje na przykładzie zachowania fikcyjnego właściciela warzywniaka, którego zmusza się do pozorowanej identyfikacji z posttotalitaryzmem. Wywieszone na witrynie sklepowej hasło „Proletariusze wszystkich krajów, łączcie się!” (pomijając bezsensowną z praktycznego punktu widzenia lokalizację napisu) nie jest spontanicznym wyrazem internacjonalistycznej solidarności ludzi pracy, lecz znakiem posłuszeństwa, sygnałem akceptacji oficjalnego systemu; system ten dysponuje realnymi narzędziami wymuszania tejże identyfikacji, od nieprzyjemności w pracy po internowanie czy wręcz fizyczną eli-

ce, stosownie do potrzeb chwili”, w: C. Miłosz, *Zniewolony umysł*, s. 154–155. Por. fragment *Cywilizacji komunizmu* Leopolda Tyrmanda, po emigracji aktywnego w amerykańskich kręgach neokonserwatywnych: „Komunizm uważa się za najwspółcześniejszy światopogląd n a u k o w y [...]. Jako ideologia totalitarna i monopolistyczna musi walczyć na dwa fronty: nie może sobie pozwolić ani na przyznanie się do błędów, ani na nazwanie ich błędami [...] Aby nie popaść w zupełną śmieszność, komunizm zaśłania swą nieomyślność nienaruszalnością praw historii i walki klas, której mieni się jedynym obowiązującym odkrywcą i interpretatorem”, w: L. Tyrmand, *Cywilizacja komunizmu*, Polska Agencja Kulturalna, Londyn 1992, s. 58–59.

- 26 S. Barańczak, *Książki najgorsze*, PIW, Warszawa 1990, s. 93. Książka Barańczaka, wybór pisanych pod koniec epoki Gierka uszczypliwych recenzji, to pamflet wymierzony w peerelowską grafomanię i centralnie sterowaną kulturę popularną Kryminały milicyjne, taśmowo produkowane fabuły detektywistyczne, romanse, powieści obyczajowe czy przygodowe, scenariusze szkolnych akademii i komiksy to zdaniem Barańczaka świadoma inscenizacja czy też „zabawa” w chiński teatrzyk cieni, gra pozorów pełniąca funkcje propagandowe: naturalizuje socrealistyczną rzeczywistość, pomijając milczeniem totalitarne oblicze reżimu oraz problemy gospodarcze. Formalna nieudolność artystyczna („kicz z państwową pieczętką”) schlebia gustom niewybrednym, a jego ukrytą funkcją jest osvajanie przesyconego atmosferą lęku i egzystencjalnej beznadziei późnego PRL-u, naznaczonego brakami zaopatrzeniowymi, cenzurą, prześladowaniami opozycjonistów i bezkarnością tajnych służb.



minację. Istotą nadgorliwie wysyłanego komunikatu jest maskowanie zarówno niskich pobudek kierujących właścicielem (lęk przed oskarżeniem o brak „rewolucyjnego” zapału i entuzjazmu dla „sprawy socjalizmu”, chęć przetrwania i utrzymania stanowiska za wszelką cenę), jak i niskich pobudek aparatu władzy, maskowanych przez „wzniosłe” oficjalne hasła. System posługuje się ideologią wtedy, gdy wymuszanie posłuszeństwa i uległości (poprzez np. pacyfikację społecznych protestów) przedstawia jako stanie na straży miru publicznego. Podobnie: prześladowanie opozycji i wyborcza farsa to „prawdziwa” demokracja; propaganda, manipulacja informacją i zakaz niezależnego myślenia to „światopogląd naukowy”, gwarantujący „autentyczną” swobodę wypowiedzi; obecność wojsk Układu Warszawskiego to manifestacja bezinteresownej troski i chęci niesienia pomocy ze strony bratniego narodu; podporządkowanie się imperialnej polityce ZSRR i polityczny serwilizm to przykład proletariackiego braterstwa realizowanego ponad narodowymi podziałami itd.<sup>27</sup> Ideologia to zarówno ideowy zwornik systemu władzy w społeczeństwach totalitarnych (czy też, jak utrzymuje Havel, posttotalitarnych), jak i przeznaczony do „użytku wewnętrznego” psychologiczny dyspozytyw maskujący rzeczywiste intencje aparatu władzy i kontroli. Ideologia

ułatwia człowiekowi oszukanie własnego sumienia oraz zamaskowanie przed światem i przed samym sobą swego rzeczywistego położenia i niechlubnego *modus vivendi*. [...] Jest to parawan, którym człowiek może osłonić swoją uległość wobec „spraw przyziemnych”, swą eksternalizację i adaptację do sytuacji. Jest to alibi, z którego może skorzystać każdy: od kierownika sklepu warzywnego [...] aż po działacza partyjnego [...] Już choćby z tego względu w systemie posttotalitarnym ideologia odgrywa tak doniosłą rolę: ten skomplikowany agregat elementów, trybów, przekładni i pośrednich instrumentów manipulacji, niepozostawiający niczego przypadkowi i po wielokroć zabezpieczający integralność władzy jest bez ideologii – jako swojego uniwersalnego „alibi” i jako „alibi” każdego jego ognia – wprost nie do pomyślenia<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> V. Havel, *Sila bezsilnych*, s. 95.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 93–94.



Ideologia to kamień węgielny systemu, którego *ratio essendi* jest orientacja na siebie, skoncentrowany wysiłek nakierowany na utrzymanie władzy za wszelką cenę, nie orientacja na życie. Havel artykułuje tutaj obiegowy zarzut dysydentów i opozycjonistów z krajów zza żelaznej kurtyny: socjalistyczny posttotalitaryzm jest niewrażliwy na nieskończone bogactwo samokształtujących się indywidualnych potrzeb, próbuje uniformizować, kontrolować i centralnie sterować (gospodarką, polityką, społeczeństwem, myślą), podczas gdy zakleszczone w ramach systemu życie „z samej swej natury zmierza do pluralizmu, do różnobarwności, do niezależnego modelowania i samoorganizowania się”<sup>29</sup>. Dlatego ideologia i propagandowa machina jest w systemie posttotalitarnym niezbędna: „zasłania przepaść między intencjami systemu a intencjami życia [podkreślenie A. K.]; udaje, że roszczenia systemu wynikają z potrzeb życia. Jest to swoisty świat pozorów przedstawiany jako rzeczywistość”<sup>30</sup>.

29 Ibidem, s. 94. Depersonalizujący wpływ nowomowy partyjnej był tematem wierszu sztuka Havla (*Powiadomienie, Garden-Party, Rewaloryzacja*), którego twórczość można interpretować jako odmianę teatru socrealistycznego absurdu. Z tej perspektywy „ideologię” socjalizmu i problemy krajów RWPG lepiej od suchych ustaleń zachodnich sowietologów czy teorii równowag cząstkowych oddaje operujący hiperbolą, hypotypozą i parabolą dokument literacki albo poetycki skrót. Strumień świadomości zalkoholizowanego narratora *Moskwy - Pietuszki* Jerofiejewa, egzystencjalno-duchowa apatia i etyczna degrengolada opisywana w krótkich formach „małego realizmu” Nowakowskiego (*Wesele raz jeszcze! Gdzie jest droga na Walne?*), tomiki „kolejkowej” poezji Barańczaka z lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych (*Sztuczne oddychanie; Ja wiem, że to nie-słuszne; Tryptyk z betonu, zmęczenia i śniegu*) czy alegoryczny portret pierwszej pięciolatki w *Wykopie* Andrieja Platonowa (nieposuwające się do przodu drążenie gigantycznej dziury pod fundamenty domu, w którym „zostanie osiedlona miejscowa klasa proletariussy” to ponura metafora obrazująca gospodarczą niemoc stalinowskiej ZSRR, systemowo generowany chaos i bezduszość wymuszonej kolektywizacji, gdzie na gruzach starego świata wyrasta cherlawe i skazane na klęskę „społeczeństwo przyszłości”) – narracyjno-stylistyczna przesadnia czy liryczna synteza trafniej wyrażały „strukturę odczuwania” mieszkańca bloku socjalistycznego.

30 Ibidem. Wymienione powyżej koncepcje za podane orientacyjnie, podobne enuncjacje znaleźć można u wielu intelektualistów i pisarzy środkowoeuropejskiego kręgu kulturowego (Litwa, Czechosłowacja, Węgry), chociażby u Istvána Bibo, por. *Sens europejskiego rozwoju społecznego*, w: idem, *Eseje polityczne*, wybór, wstęp i tłumaczenie J. Snopek, Universitas, Kraków 2012, s. 289–296.



Podobne obiekcje względem centralnie-ideologicznie zarządzanej rzeczywistości znalazły swój wyraz we wpływowej publicystyce Stefana Kisielewskiego. Jego krótka broszura z 1979 roku, zatytułowana *Na czym polega socjalizm?*, koncentruje się nie na internalizowaniu politycznej cenzury czy mechanizmach funkcjonowania propagandy, lecz na socjalistycznej gospodarce, która jest materializacją ideologii rozumianej najogólniej jako centralnie planowana postawa życzeniowa. Źródłem jej nieusuwalnych problemów jest mglistość i ogólnikowość marksowskiej ekonomii, która, choć pozornie drobniawo opracowana i spisana w trzech tomach *Kapitału*, a następnie doprecyzowywana w serii pism polemicznych, listów i szkiców, to skupia się w głównej mierze na analizie dziewiętnastowiecznego kapitalizmu i nie zawiera konkretnych wytycznych uszczegóławiających jak zarządzać „gospodarką socjalistyczną”. Marks był prorokiem nowej epoki, nie pisał o kwestiach praktycznych, o tym jak miałyby realnie wyglądać i toczyć się życie obywateli państwa komunistycznego<sup>31</sup>. Jedynymi wypracowanymi w bloku sowieckim rozwiązaniami w tym zakresie są propozycje Lenina, których większość powstała w wyjątkowym okresie rosyjskiej rewolucji i wojny domowej (tzw. komunizm wojenny), a które na konferencji w Szklarskiej Porębie w 1947 narzucano wszystkim krajom pozostającym w orbicie wpływów ZSRR. Recepty te sprowadzają się do likwidacji sektora prywatnego, nacjonalizacji środków produkcji (oraz kolektywizacji rolnictwa), nastawieniu na autarkiczność (jeśli nie osobnego państwa, to przynajmniej bloku państw socjalistycznych), „elektryfikacji”, czyli odgórnie kierowanego uprzemysłowienia rolniczego w gruncie rzeczy kraju oraz władzy rad, a w praktyce dyktatury „awangardy” partyjnej. „Ideologiczność” manifestuje się w rozżewie między abstrakcyjną sztafpą oficjalnej frazeologii a fundamentalną niewydolnością gospodarki nakazowo-rozdzielczej, owocującej charakterystycznym i znanym obywatelom krajów socjalistycznych poczuciem trudno definiowalnej „niereczy-

<sup>31</sup> Hasło „uspołecznienia środków produkcji” bez uściślenia co dokładnie ma się przez to rozumieć (czy chodzi o formę pracowniczej demokracji bezpośredniej, o wypłacanie pracownikom dywidendy proporcjonalnie do ekonomicznych wyników przedsiębiorstwa czy może jeszcze o coś innego) jest zdaniem Kisielewskiego charakterystycznym dla marksizmu maskowaniem braku rzeczywistej treści głośownym, choć wzniosłym hasłem.



wistości” życia gospodarczego, której widowym objawem był co jakiś czas interwencyjnie wprowadzany kartkowy system reglamentacyjny. Akonkretność marksistowskich recept, polityczny nacisk na kontrolę kluczowych sfer życia społecznego i dominacja kasty partyjno-urzędniczej przekształciły się w trzy kluczowe zasady socjalizmu wymienione przez Kisielewskiego: ścisłe złączenie władzy politycznej z gospodarczą; ignorowanie rachunku ekonomicznego i fetyszyzację planowania; oraz likwidację autonomicznego pieniądza i zastąpienie go „bonem wewnętrznej konsumpcji” (bezwartościową walutą „oficjalną”).

System socjalistyczny charakteryzuje się według Kisielewskiego brakiem sprawdzalnych parametrów opłacalności i efektywności konkretnych rozwiązań czy inwestycji oraz nieelastycznym i prowadzącym do absurdalnych konsekwencji systemem realizowania odgórnie narzucanych „planów” (produkcyjnych, modernizacyjnych, racjonalizatorskich). Gospodarka socjalizmu to osobliwe połączenie woluntaryzmu ekonomicznego, arbitralnych decyzji partyjnego aktywu i statystycznej zonglerki. Skoro państwo kontroluje i ustala ceny bez pośrednictwa rynku i realnego pieniądza (mającego pokrycie w dewizach bądź którego wartość byłaby skorelowana z wartością walut zagranicznych) i narzuca odgórnie wolumen wydobycia surowców, produkcji przemysłowej oraz indywidualnej konsumpcji, to musi to skutkować rozmijaniem się z potrzebami konsumentów i paradoksalnym „produkowaniem” ciągłego niedoboru. Fundamentalnym błędem jest, jak u Havla, próba odgórnego sterowania „żywiołowo” kształtującą się podażą i popytem, a fabrykowane w centralach partyjnych dane statystyczne są pozbawione jakiegokolwiek wartości, poza propagandowymi. Przykładowo dane dotyczące realnej stopy bezrobocia są oparte na przekłamaniu, gdyż w praktyce mityczne 100% zatrudnienia osiąga się przez podtrzymywanie miejsc pracy pozbawionych sensu gospodarczego oraz przez tworzenie sieci intratnych stanowisk urzędniczych (synekury), stanowiących socjalistyczną odmianę rentierstwa. Plan „superindustrializacji” koncentrował się na rozbudowie infrastruktury i inwestowaniu pod politycznym naciskiem ZSRR w przemysł ciężki, zbrojeniowy i energetyczny kosztem przemysłu lekkiego, stąd „liderowanie” Polski w światowym wydobyciu



ciu węgla czy produkcji cementu lub stali było „statystyczną” zasłoną dymną, za którą krył się permanentny brak artykułów pierwszej potrzeby. Nieistnienie bodźców czysto ekonomicznych, objawiających się np. w możliwości bankructwa nieefektywnego przedsiębiorstwa (w socjalizmie praktycznie się to nie wydarza), powoduje, że jednym z najbardziej chronicznych problemów krajów socjalistycznych jest niska produktywność, zgeneralizowany (systemowy) brak motywacji do pracy. W obliczu niemożności realizacji szczegółów danego „planu” oraz fikcyjności oficjalnie „osiągniętych” zamierzeń, socjalizm usilnie próbuje kreować wymaginowanych wrogów wewnętrznych lub zewnętrznych działających „ze szkodą” dla ambitnych planów, bądź organizuje hałaśliwe kampanie społeczne, wymierzone np. przeciwko marnotrawstwu czy bumelanctwu. Jednak problem niedoboru nie może zostać w ten sposób rozwiązany: „ideologia” pozostaje głucha na logikę racjonalnego gospodarowania, a zatem żadne mechanizmy naprawcze oparte na pólśrodkach, tj. nieprowadzące do przebudowy systemu podług zasad wolnorynkowych nie są w stanie przynieść zasadniczej poprawy. Dodatkowo z racji uprzywilejowania czynników polityczno-partyjnych w kierownictwie socjalistycznego przedsiębiorstwa nie pojawiają się osoby mające konkretne techniczne umiejętności zarządczo-gospodarcze, lecz te, które najgłośniej gardlują w kwestiach ideowych i najlepiej rozgrywają konflikty personalne w kierownictwie partii, potęgując organizacyjny chaos i nieefektywność<sup>32</sup>.

32. Jeśli socjalizm walczy z „żywiotowością” kapitalizmu, kryzysami nadprodukcji i falami bezrobocia, to konsekwencją musi być kult planowania i prymatu polityki. To z kolei przekłada się na dyktat ignorantów i ekonomicznych hochsztaplerów. Nawet „przychylni” władzy ludowej zawodowi ekonomiści (Kalecki, Brus, Lipiński, Lange) zostają ostatecznie zmarginalizowani, koniunkturalna i pusta teoretycznie ekwilibrystyka bierze górę nad fachowością. Dyktatura proletariatu to w praktyce dyktatura zazdrośnie strzegącej własnej pozycji drobno-mieszczańskiej kasty urzędniczej, która nigdzie indziej nie znalazłaby zatrudnienia. W walce o fotele prezesów nominowanych przez zarząd partii spółek państwowych i przedsiębiorstw „decydują uzdolnienia taktyczne i ‘rewolucyjne’, większa, udawana lub rzeczywista, pryncypialność ideowa. [...] W rezultacie rządy nad państwem [...] obejmuje zwycięska elita ‘obrotniejszych’ dialektyków, przygotowanych i zaprawionych [...] do zupełnie czegoś innego, niż robić im przyszło. Wobec tego w imieniu k l a s y r o b o t n i c z e j c z y l u d u p r a c u j ą c e g o fabrykami, kopalniami, hutami kierują monopolistycznie ludzie



Tak jak u Havla, ujęte w karby propagandowych komunałów i ewidencyjnej obsesji życie uparcie „żłobi” własne tory, nie zważając na nerwowe ruchy partyjnych decydentów, czego najdobitniejszym przykładem jest czarnorynkowa kariera dolara<sup>33</sup>. Socjalizm nie mierzy się bowiem zdaniem Kisielewskiego w pierwszym rządzie z problemami zewnętrznych nacisków, blokad inwestycyjnych czy żądań spłacenia zaciągniętych długów wysuwanych przez kapitalistycznych pożyczkobiorców (których pomoc należy traktować jako finansową kropłówkę dla pogrążonych w nieustannym kryzysie krajów socjalistycznych): dusi go jego własna logika. Doktryna łamie się „w zwykłym, codziennym życiu [...] system wytwarza swe pochodne ‘przeciwności’, powodujące nieuchronnie własną blokadę, autozniszczenie”, gdyż „organicznego i samoczynnego prawa nie zastąpi żadną miarą powódź zarządzeń i wskazów – papier nie zastąpi życia [podkreślenie A. K.]”<sup>34</sup>.

---

nic z arkanami produkcji nie mający wspólnego, menadżerowie pozorni: powstają centralne i absolutystyczne rządy dyktantów [...]”, w: S. Kisielewski, *Na czym polega socjalizm*, s. 29–30. Krótkiej esej Kisielewskiego można potraktować jako zwięzłe podsumowanie obszernej pracy Jánoša Kornaia *Niedobór w gospodarce*. Zwrócił on uwagę na cztery podstawowe skutki podporządkowania gospodarki partii i ideologii (przytaczam za W. Morawski, *Socjologia ekonomiczna*, PWN, Warszawa 2001, s. 159–163): biurokratyzacja (przymus wertykalnej koordynacji decyzji planistycznych); paternalizm (państwo jako „opiekun”: sztuczne obniżenie ceny dóbr konsumpcyjnych, system zapomóg i gwarancji socjalnych); stały niedobór; miękkie ograniczenia budżetowe (niepoddane społecznej kontroli naciski *lobbies*, np. w PRL-u silne było lobby górnicze).

33 Dolary, marki i franki (przywożone z podróży zagranicznych bądź pracy na Zachodzie) obsługiwały szereg transakcji w krajach socjalistycznych i były wraz z bonami dewizowymi cennym i poszukiwanym towarem, np. oprocentowanie lokat walutowych w państwowych bankach były wyższe od oprocentowania wkładów złotych. Wartość walut krajów tzw. „pierwszego obszaru płatniczego” w stosunku do dolara systematycznie malała w wyniku działania tzw. ukrytej inflacji – w 1989 przeciętna miesięczna pensja Polaka wynosiła 27 dolarów – a jedną ze strategii rządu stało się okresowe „rzucanie” na rynek towarów luksusowych w celu wydrenowania prywatnie posiadanych oszczędności dolarowo-dewizowych. Dla Kisielewskiego, ponownie, istnienie nieoficjalnych obiegów towarowo-pieniężnych oraz instytucji typu Przedsiębiorstwo Eksportu Wewnętrznego („Pewex”) było logiczną konsekwencją oderwanych od realiów i „potrzeb życia” zasad naczelných socjalizmu.

34 Ibidem, s. 9 i 45.



Fasadowość, „dwutorowość” czy też „dwuobiegowość” komunistycznej rzeczywistości prowadząca do oddolnej autonomiczności zachowań aktorów gospodarczych była tematem popularnych komedii i seriali telewizyjnych Stanisława Barei, które stanowią ekranizację przytaczanego przez Kisielewskiego powiedzenia, że „w socjalizmie ofiarnie pokonuje się trudności, których nie ma w innym ustroju”. Komizm u Barei bierze się ze zderzenia pompatycznego języka propagandy, socjalistycznego chaosu gospodarczego i niezyciowych przepisów biurokratycznych z paździerzowymi realiami „skrzeczącej pospolitości”. Postacie z jego filmów to albo doskonale obeznani z paralogiką socrealistycznej rzeczywistości kombinatorzy albo dobroduszni, ale miotający się w oparach nonsensu szarzy obywatele. Konfrontacja „ideologii” z życiem „produkuje” charakterystyczną dla Barei szczybatą rzeczywistość lat 70. i 80. Przykładowo, kanwą filmu *Nie ma róży bez ognia* (1974) są nielogiczne regulacje mieszkaniowo-lokatorskie. Z kolei punktem wyjścia nieprawdopodobnie zagmatwanej fabuły komedii kryminalnej *Brunet wieczorową porą* (1976) – gdzie oniryczne perypetie głównego bohatera błąkającego się po zasypanej śniegiem Warszawie odzwierciedlają zagadkową wieloznaczność cywilizacji (sur)realnego socjalizmu – jest zawiła intryga wykoncypowana przez jego sąsiada, prowadząca do zamordowania dysponującego większą ilością gotówki „cinkciarza” (dolary jako „mroczny przedmiot pożądania” PRL-u). Rzeczywistości zdeformowanej, oderwanej od życia i opartej na kłamstwie (środowiska decydentów politycznych, urzędników, reżimowych artystów) przeciwstawiony zostaje „autentyczny” świat „zwykłych ludzi” nierzadko z tzw. marginesu społecznego, uodpornionych na systemowo szerzone kłamstwo. Analiza filmów Barei pozwala zidentyfikować drzewo „podobieństw rodzimych” tak rozumianej „ideologii”, coraz częściej utożsamianej z „socjalizmem” jako takim: nienaturalność, deklamacyjność, czczość, belkot, symulacja, zakłamanie, negacja „naturalnego biegu życia”, ekonomiczna nieracjonalność.

Odnotowywane tu na podstawie badania treści esejów, felietonów, broszur, powieści czy filmów przesunięcie semantyczno-leksykograficzne, jakiego doznało pojęcie „ideologii” w Europie Środkowo-Wschodniej, w tym w Polsce, zaowocowało jego wejściem w nowe





konteksty frazeologiczne. Od lat 50. zaczęto je stosować wymiennie z pojęciem „doktryna”, denotującym pulę przekonań oraz wynikających z nich przepisów i regulacji prawnych właściwych systemowi podporządkowanemu egzekutywie KC PZPR. Od komunizmu-jako-ideologii jest tylko krok do ideologii-jako-t o t a l i t a r y z m u i tak też ukształtował się wschodnioeuropejski dyskurs na temat „ideologii”; system polityczno-gospodarczy kapitalizmu i pojęcia typu „system wolnorynkowy”, „liberalizm”, „indywidualizm”, „modernizacja” czy „demokracja” (do pewnego stopnia również „westernizacja” czy nawet „amerykanizacja”) zdawały się odtąd należeć do innego, nie-ideologicznego czy też poprawniej: a-ideologicznego uniwersum. Gdy tak rozumianą „ideologię” rozłożymy na czynniki pierwsze, to okaże się, że figurami *par excellence* ideologicznymi stali się Hitler, Stalin, Mao, Chomeini, Ceașescu czy Kim Dzong Il. Cechują ich dyktatorskie zapędy, brutalizacja metod walki politycznej, naruszająca reguły zdrowego rozsądku i granicząca z irracjonalizmem doktrynalna sztywność, *a priori* ucinająca wszelką dyskusję. Ideologia jest, po drugie, manifestacją mentalności k o l e k t y w i s t y c z n e j, która wiąże jednostkę ze wspólnotą, narodem bądź klasą. Oferuje wariant Sartre’owskiej „złej wiary” czy Frommowskiej „ucieczki od wolności”, negację indywidualnej autonomii i wygodnicke egzystencjalne tchórzostwo, manifestujące się w niezdolności do wzięcia odpowiedzialności za własne życie, gdzie odwagę zastępuje uległość i przerzucanie odpowiedzialności na bezosobowe mechanizmy historyczne. Po trzecie, dla „ideologa”, najczęściej obdarzonego paranoiczną bądź psychotyczną osobowością (a w najlepszym wypadku cierpiącego na manię wielkości), charakterystyczne jest przekonanie, że posiada „właściwą i słuszną perspektywę” oraz „właściwy polityczny program”, którego roszczenia nie podlegają zewnętrznej weryfikacji. Nie debatuje się nad kwestią dotyczącą tego, czy jest on pożądany, wyklucza się dyskusję na temat kosztów jego realizacji, nie konfrontuje się go z innymi opcjami światopoglądowymi na publicznym forum idei. Ideolog jest, po czwarte, z założenia dogmatycznym wrogiem demokracji, a przynajmniej patrzy na nią nieufnie, wietrząc wszędzie nieczyste gry interesów skrywające się za parawanem „pozornej” wolności. Ideologiczny i totalitarny jest wszelki fundamentalizm, obojętne, czy



usytuowany jest na „lewo”, czy na „prawo” od liberalizmu: totalitarne i demagogiczne są zarówno radykalne odłamy ultratradycjonalistycznego islamu, jak i maoistowska partyzantka w Peru – czyli te ugrupowania polityczne, które używają języka ekskluzji, kreują wewnętrznego i zewnętrznego wroga, a po objęciu władzy naruszają standardy demokratycznego państwa prawa (np. łamią zasadę trójpodziału czy kadencyjności władz, wolności, powszechności i tajności wyborów, wprowadzają cenzurę lub prawnie zatwierdzoną dyskryminację ze względu na rasę, przynależność etniczną czy religię, itd.). Ideologia jest też, po piąte, czymś sztuwnym, niepraktycznym lub nadmiernie upraszczającym, produkowanym w laboratoriach zacietrzewionych i niepokodzonych z własną bezużytecznością intelektualistów, wymyślających katastrofalne w skutkach i w gruncie rzeczy obojętne dla ludzi pracy – w interesie których rzekomo występują – recepty na zbawienie, podczas gdy życie niejako samo ukazuje, że alternatywy dla kapitalizmu są niewiarygodne i nieskuteczne. Ideologia gwałci reguły zdrowego rozsądku, a jej agentami są radykałowie, niezdolni do krytycznego dystansu. Lewicujący zachodni intelektualiści szermujący hasłami równości i sprawiedliwości społecznej to w najlepszym wypadku ignoranci lub „pozyteczni idioci”, nieświadomi rzeczywistej stawki prowadzonej przez zimnowojenne mocarstwa geopolitycznej gry<sup>35</sup>. Tak zachodnia lewica była postrzegana przez intelektualistów z Europy Wschodniej: ich pryncypialność kwitowano pobłażliwym uśmiechem politowania, traktowano jako wyraz politycznej naiwności, wynikający z braku podstawowych informacji na temat rzeczywistego funkcjonowania systemu totalitarnego. Oskarżenie o „ideologiczność” stało się żelaznym argumentem w centrowo-liberalnym arsenale, którym posługiwano się przy krytyce ekstremizmów prawej i lewej strony sceny politycznej. Częściej o ideologiczność oskarżane były jednak ruchy lewicowe, choćby z tej racji, że konserwatyzm jest niechętny wprowadzaniem odgórnie za pomocą maszyny partyjnej zmianom i proponuje raczej impregnowanie *status quo* bądź ewentualnie nastawia się na torpedowanie projektów progresywistycznych. Rewersem (skądinąd zrozumiałej) niechęci

<sup>35</sup> Por. krytyczne uwagi Kisielewskiego względem Galbraitha i Heilbronera (ibidem, s. 7).



do ustroju socjalistycznego interpretowanego jako wariant ideologii totalitarnej stała się apologia wolnego rynku jako ucieleśnienia normalności, gdzie prawa ekonomii zaczęto traktować na równi z prawami fizyki.

Pierwsza fala dyskursu „końca ideologii” była konstatacją faktu wyczerpania się energii rewolucyjno-utopijnych ortodoksyjnego marksizmu i próbą legitymizacji powojennego układu sił między kapitałem i pracą. Często traktowano ją jako centrową (jeśli nie wprost prawicową) reakcję na totalitaryzmy. Podnoszono zarzut, że, po pierwsze, sama teza nie dotyczy wyczerpania się potencjału ideologii jako takiej, lecz marksizmu w wydaniu radzieckim; oraz że, po drugie, sama koncepcja „końca ideologii” wydaje się ideologią, tyle że tym razem amerykańskiego imperializmu w liberalnym kostiumie, który, jak sarkastycznie zauważył Eagleton, określa fanatyzmem militarną interwencję wojsk RWPG w Czechosłowacji, ale już nie obalenie przez CIA demokratycznie wybranego rządu Allende w Chile<sup>36</sup>. Podawany za empiryczny dowód zaniku rozbieżności interesów klasowych fakt, że państwo dopuściło do negocjacji z pracodawcami formalną reprezentację związków zawodowych, faktycznie wydaje się wątpliwy. Zarzut ten odnosi się zwłaszcza do Lipseta, który wysunął ryzykowną tezę, jakoby stabilność zachodnich demokracji powojennych była gwarantowana przez fakt demobilizacji politycznej, mierzonej statystycznie obserwowalną niższą frekwencją w wyborach. Niższa frekwencja oznacza zadowolenie wyborców z działań rządu *en masse*, podczas gdy wyższa dowodzi istnienia napięć i rewolucyjno-ideologicznego wzmocnienia w szeregach pracowników fizycznych czy klasy robotniczej, co może prowadzić do autorytaryzmu czy totalitaryzmu<sup>37</sup>. Umiejętne zarządzanie konfliktami społecznymi z pominięciem bezpośredniej reprezentacji politycznej miało być obiektywnym wskaźnikiem wysokiego stopnia legitymizacji i aprobaty dla działań państwa. Jednak formalna demokracja w żadnym razie nie wyklucza istnienia wegetującej na obrzeżach powojennego państwa dobroby-

<sup>36</sup> T. Eagleton *Ideology*, s. 4. Ideologiczności pierwszej fali dyskursu „końca ideologii” dowodzi jego zdaniem fakt, że łączy w tym pojęciu cechy kontradiktoryczne: jest ona zarazem „ślepo irracjonalna”, jak i „nadmiernie racjonalistyczna”.

<sup>37</sup> S. M. Lipset, *Homo...*, s. 232–233.



tu zasadniczo nieasymilowalnej *underclass*, dowód fundamentalnej nierówności w podziale władzy i dóbr. Bell, Lipset czy Shills (podobnie jak w XVIII wieku Burke) nie dostrzegają, że koszty wypracowanego społeczno-politycznego konsensusu z a w s z e ponoszą ci, którzy są przez niego wykluczeni<sup>38</sup>. Burzliwe „ideologicznie” lata 60. XX wieku, które symbolicznie otwiera objęcie przez Fidela Castro urzędu premiera Kuby w 1959 roku, naznaczone piętnem kontrkulturowej rewolucji obyczajowej, odesłały dyskusję o „końcu ideologii”, utopię państwa a-politycznego, zredukowanego do czysto administracyjnych problemów zarządzania, do ideowej zamrażarki, skąd wydobyła ją na przełomie lat 80. i 90.

### a. Pogrzeb po raz drugi: The Dominant Ideology Thesis

Zanim teza o „końcu ideologii” ponownie stała się zawołaniem bojowym intelektualistów, polityków i ekonomistów ery Thatcher-Reagan, Abercrombie, Turner i Hill podjęli w ciekawej książce *The Dominant Ideology Thesis* systematyczną próbę zidentyfikowania warunków empirycznej aplikacji pojęcia ideologii. Ich badanie doprowadziło ich do zakwestionowania jego przydatności. Zgodnie z ich socjologiczną operacjonalizacją „ideologia” to zespół poglądów, opinii, sądów i przekonań, zapewniających spójność społeczną, narzucając symboliczną dominację danej grupy bądź klasy społecznej. Autorzy postanowili przetestować hipotezę wysuwaną przez autorów pozostających pod wpływem marksizmu czy funkcjonalizmu, mówiącą, że we współczesnych społeczeństwach kapitalistycznych istnieje „potężna, skuteczna, dominująca ideologia [...] skłaniająca członków klasy robotniczej do akceptacji kapitalizmu”. Doszli do wniosku, że „pewna wersja tej tezy jest obecna w niemal wszystkich formach współczesnego marksizmu i że jest ona empirycznie fałszywa oraz teoretycznie nieuzasadniona”<sup>39</sup>. „Ideologia” na poziomie makrosocjologicznym miała wyjaśniać proces systemowej reprodukcji relacji dominacji.

<sup>38</sup> Por. A. McIntyre, *The End of Ideology and the End of the End of Ideology*, w: idem, *Against the Self-Images of the Age*, University of Notre Dame Press, 1974, s. 8.

<sup>39</sup> N. Abercrombie et al., *Dominant Ideology Thesis*, George Allen & Unwin, Londyn 1980, s. 1.



W funkcjonalizmie analogiczną rolę odgrywała koncepcja „wspólnej kultury” (*common culture*) która jako mechanizm socjalizacji aktorów społecznych miała tłumaczyć reprodukcję ładu społecznego. Analiza empiryczna podważa jednak sens używania pojęcia ideologii jako narzędzia deskryptywno-eksplanacyjnego. Teza o dominacji czynników propagandowo-politycznych czy też świadomościowych, skonstruowanych z „ekonomizmem”, skupiającym się na obiektywnych warunkowaniach gospodarczo-politycznych, jest punktem wyjścia dla myślicieli opierających się na modelu heglowsko-pogramsciańskim (Habermas, Marcuse, Miliband, Giddens, Poulantzas) czy na funkcjonalizmie (Parsons, Merton). Abercrombie, Hill i Turner atakują właściwie pewien styl uprawiania teorii społecznej, posługujący się pojęciowymi wytrychami, jakimi zdaniem autorów są zarówno „ideologia”, jak i rozumiana po Parsonowsku „funkcja społeczna”. Charakteryzuje się on skłonnością do kreślenia ujęć nonszalanckich i nazbyt ogólnych, ignorowaniem danych niepasujących do globalnych syntez oraz inklinacją do przesłepiania lokalnych kontekstów, ujawniających daleko bardziej zróżnicowany obraz procesów i transformacji wzorów interakcji społecznych, odbiegających od obrazu dostarczanego przez totalizujące pojęcia typu „ewolucja społeczna”, „hegemonia”, „sekularyzacja” czy „system społeczny”. Ze względu na konsekwencję wyводу i celność argumentacji pozycja ta zasługuje na dłuższe omówienie oraz komentarz.

Autorzy dowodzą swojej tezy na podstawie analizy dokumentów oraz historycznych opracowań dotyczących trzech epok z historii Anglii: feudalizmu oraz wczesnego i późnego kapitalizmu. W feudalizmie funkcję ideologicznego spoiwa miała pełnić religia (chrześcijaństwo), która legitymizowała i naturalizowała nierówności stanowe, propagując kult uległości i pokory. Ideologiczność religii miała sprowadzać się do narzucania klasom niższym biernej akceptacji nieszczęścia, forytowania koncepcji „wielkiego łańcucha bytów”, hierarchicznej struktury wszechświata, w którym miejsce urodzenia determinowało raz na zawsze status społeczny (rola społeczna jako askrypt). Opierając się na świadectwach empirycznych dotyczących praktyk kaznodziejskich oraz analizując treść średniowiecznych homilii (autorstwa m.in. Humberta de Romans), Abercrombie, Hill



i Turner dochodzą do wniosku, że teza o możliwości kształtowania przez kler postaw chłopstwa jest nieuzasadniona i gołosłowna. Między dwiema formacjami kulturowymi nie występowała ani dyfuzja wartości, ani odgórna transmisja światopoglądowa. Duchowy dystans między ludem a klasą dominującą, obejmującą warstwę rycerską, dwór książęcy oraz oświecone kręgi klerykalne, był zbyt duży; warstwa feudalna żyła wręcz w innym świecie niż chłopstwo czy miejska biedota<sup>40</sup>. Środkiem mogącym potencjalnie służyć kształtowaniu ideologicznie spaczonych komunikacji, przemycającej w sposób zawalowany relacje dominacji, mógł być sakrament spowiedzi oraz pokuty. Jednak według dostępnych autorom źródeł laikat uczęszczał na spowiedź zbyt rzadko (średnio trzy razy do roku), co dyskwalifikuje hipotezę, jakoby spowiedź mogła być medium wywierania realnego wpływu na warstwy niższe. Metafora łańcucha czy też drabiny bytu (*scala naturae*) jest z kolei nazbyt abstrakcyjna, by w jakimkolwiek stopniu oddziaływać na *imaginarium* średniowiecznego włościaństwa. Bariery nie do przekroczenia stanowiły często okoliczności trywialne: różnice językowe, posługiwanie się łaciną w języku liturgicznym, analfabetyzm, ciesząc się niesłabnącą popularnością dawne pogańskie kultury i wrogość wobec oficjalnie popieranego przez władców chrześcijaństwa; powszechnie znany i odnotowywany przez wielu badaczy jest fakt, że Kościół jeszcze w XVI wieku musiał aktywnie zwalczać obrzędy ludowe towarzyszące przesileniu letniemu czy wiosennemu kultowi płodności<sup>41</sup>. Obraz średniowiecza jako abso-

<sup>40</sup> „Wielkich panów dzieliła od chłopów religia, język, kultura i moralność. Istniejące między tymi dwoma światami mosty były zbyt nieliczne, a wysiłki, żeby je przekroczyć, podejmowane przez zakony żebrzących mnichów, zbyt rzadkie, żeby tu cokolwiek zmienić. Chłopem powszechnie gardzono w Irlandii jako *criadhairi* ('grzebiącym w glinie') albo *daoscar* ('hołotą'), w Anglii określano 'ciemną' bądź 'prostakiem', a we Francji 'wieśniakiem' (*paysan*), mianem konotującym stan kulturowego nieokrzesania z dala od wyrafinowanego życia Paryża; we Włoszech *popolani* byli po prostu 'psami'”, w: *Dominant...*, s. 71.

<sup>41</sup> Chrześcijaństwo w Europie średniowiecznej było przez dość długi okres religią wąskiej grupy rządzących (sam chrzest był aktem politycznym), ludność wiejska długo czciła głównie pogańskie bóstwa natury i duchy opiekuńcze. W 1038 roku antychrześcijańskie powstanie ludowe w Wielkopolsce, wywołane zwiększonym uciskiem fiskalnym, zakwestionowało nie tylko władzę Piastów, ale pokusiło się również o instaurowanie słowiańskiej „wiary rodzimej”. Pokazuje to, jak płytko jeszcze zakorzenione było chrześcijaństwo i w jakim stopniu jego po-



lutnej dominacji religii oraz feudalnych stosunków polityczno-prawnych, skutecznie dławiących przejawy społecznego niezadowolenia, jest mocno uproszczony, a wizja średniowiecza jako światopoglądowego monolitu – fałszywa. Europą wstrząsały erupcje społeczno-religijnego radykalizmu nieukładające się w żaden stały wzór i niedające się zredukować do jednej wyróżnionej zmiennej niezależnej, np. stanu gospodarki czy czynników demograficznych, a ewidentna militarna przewaga rycerstwa nie wystarczała do sprawowania efektywnej kontroli nad rozległymi i słabo zaludnionymi terytoriami. Relatywną militarną słabość spontanicznych chłopskich rebelii, zrywów ludowych czy buntów miejskich można wytłumaczyć wyższością bojową możnowładztwa, rozproszeniem oddziałów chłopskich, ich słabą koordynacją oraz przede wszystkim nikłą świadomością wspólnych interesów, a nie skutecznością perswazji ideologicznej, narzucającej uległość wobec lokalnego barona czy króla jako „bożego pomazańca”. Teologiczno-prawna koncepcja boskiej legitymizacji zwierzchnictwa suzerena mogła być co najwyżej mechanizmem sprzyjającym formowaniu się świadomości feudałów skupionych na dworze królewskim. Rola katolicyzmu ograniczała się do kształtowania pojęć moralno-obyczajowych i względnego cywilizowania obyczajów warstwy dominującej, zwłaszcza w kwestii primogenitury, stanowiącej na dworach zarzewie nieustannego konfliktu, czy zwyczajowej brutalności w stosunku do kobiet i dzieci (np. praktyki skazywania na wygnanie bezpłodnych żon). Katolicyzm mitygował gwałtowność stosunków plemiennie-rodowych opartych na prawie krwi oraz demonstrowaniu czysto fizycznej przewagi, kładąc fundamenty pod późnośredniowieczny etos rycerskiego honoru, m.in. nakłaniając do pokojowego rozwiązywania waśni rodzinnych, kultywowania delikatności (czy wręcz szarmanckości) względem kobiet, powstrzymywania się od zabijania bezbronných i cywilów w czasie konfliktów zbrojnych, pośrednio przyczynił się też do utwierdzenia męskiej dominacji<sup>42</sup>. Nawet jednak w tych

---

zycja (zwłaszcza w okresie początkowym) była zależna od militarno-politycznej siły władzy centralnej, por. J. Wyrozumski, *Historia Polski do 1505*, PWN, Warszawa 1988, s. 94–96.

42 Tę funkcję pełnił wzór „niewieściej czystości” (przedmałżeńskiej wstrzemięźliwości seksualnej) oraz nacisk na świętość i nienaruszalność więzów małżeńskich. Ideał wierności był ideologicznie funkcjonalny, gdyż „cnotliwość” kobiet – „obiek-



przypadkach autorzy wolą twierdzić, że czynniki ideologiczne co najwyżej „wspomagały” proces krzepnięcia świadomości warstwy rządzącej czy też mu „towarzyszyły”, należy natomiast wykluczyć ich wpływ na chłopstwo.

W wieku XIX, gdy nabierająca tempa rewolucja przemysłowa przenicowywała feudalną strukturę stanową, ideologia również nie mogła pełnić funkcji pacyfikującej, gdyż była odrzucana i kontestowana przez środowiska robotnicze, skłaniające się początkowo ku owenizmowi i reformistycznemu czartyzmowi, a następnie ku fabianizmowi. Potencjalnymi kanałami mającymi narzucać klasom niższym kategorii myślowe oraz systemy aksjologiczne eufunkcjonalne wobec panowania burżuazji miały być Wesleyowki metodyzm, wywodzący się z purytyzmu kult rodziny, Benthamowski utylitaryzm i spokrewniony z nim ideał filantropii. Metodyzm rozwinął religijnie nacechowaną etykę posłuszeństwa, autodyscypliny oraz etos „dobrej roboty”. Stanowił typową próbkę Weberowskiego wewnątrzświatowego ascetyzmu, gdzie sukces materialny stanowił oznakę boskiej przychylności; pośrednio sprzyjał interesom właścicieli manufaktur i przemysłowców przedstawiając ich jako obdarzonych łaską Boga i wyzwalając dodatkową motywację do ciężkiej pracy. Blisko spokrewniony z metodyzmem był sięgający korzeniami siedemnastowiecznego okresu religijnego radykalizmu kult rodziny. Rodzina reprodukowała ład społeczny, krzewiła ideał pokory i skromności, regulowała stosunki seksualne skłaniając młodych do zawarcia rychłego małżeństwa, piętnując nieumiarkowanie i brak zapobiegliwości. Utylitaryzm z kolei był odpowiedzią na kryzys legitymizacji dotychczasowego modelu władzy politycznej. Bentham, jego najbardziej elokwentny rzecznik, forsował zastąpienie dawnych zobowiązań państwowych pojęciem indywidualnej odpowiedzialności. W miejsce tradycyjnych obowiązków modelu paternalistycznej zwierzchności rodziny królewskiej pojawiła się koncepcja rządu minimalnego. Kompatybilna z dominującym w kręgach angielskich decydentów leseferyzmem była filantropia, dobrowolny akt miłosierdzia, *novum* w porównaniu z przymusowymi datkami na ubogich gwarantowanymi przez daw-

---

tów” społecznej wymiany, kodujących alianse polityczne – była gwarantem trwałych sojuszków międzydynastycznych.





ne *Poor Laws*<sup>43</sup>. Wszystkie te krótko przywołane przez autorów nurty światopoglądowe miały jeden punkt wspólny: stanowiły forpczę ideologicznie nacechowanego i n d y w i d u a l i z m u, który zajmowaną pozycję społeczną tłumaczył osobistą zasługą (prototyp dwudziestowiecznych liberalnych *desert theory*), wyteżoną pracą opartą na odpowiedzialności, cnocie oszczędności oraz sile charakteru.

Nagromadzone efekty ideologiczne omawianych doktryn i ruchów społecznych nie doprowadziły jednak, ponownie, do zindoktrynowania klas niższych, lecz służyły za aksjonormatywne tło jednoczące burżuazję oraz tych robotników i przedstawicieli wolnych zawodów, którzy w pierwszej połowie XIX wieku zaliczali szybki awans społeczny. Ponownie, niemoc ideologii wynikała z braku identyfikowalnego nośnika jej treści; jedyny wyjątek stanowiła instytucja szkółki niedzielnej, do której masowo uczęszczały dzieci wywodzące się z klasy robotniczej. Roli przekaznika nie mogła odgrywać prasa (wielu robotników nadal nie umiało czytać ani pisać, poza tym istniały rozwinięte alternatywne obiegi prasy skierowanej wyłącznie do robotników, kolportujące treści antykapitalistyczne i antyburżuazyjne), nie istniała publiczna przestrzeń mogąca rozbić izolację i nieprzenikliwość obu klas, nie pośredniczyła między nimi żadna instytucja. Klasa robotnicza pozostała antykapitalistyczna i prowsłotowa, niezinterpelowana przez mieszczański indywidualizm, czego dowodem jest m.in. popularność Owenowskich kooperatyw czy siła związ-

43 *New Poor Law*, wprowadzone w Anglii w 1834 roku, reformowało dystrybucję zapomogi dla najbardziej potrzebujących, dopuszczając pomoc na podstawie opinii specjalnie do tego celu powołanych komisji tylko w przypadku biednych pracujących w wyznaczonych domach pracy przymusowej, tzw. *workhouses*, przez robotników określanych pogardliwie mianem *pauper bastilles*, „bastylie biedaków” (zastąpiły siedemnastowieczne *houses of correction*, dawne domy pracy przymusowej dla włóczęgów, odpowiedniki niemieckich *Zuchthäuser*). Reforma ta stanowiła swoisty *signum temporis*, sygnalizując próby dopasowywania prawa do kapitalistycznych realiów i przemeblowując tzw. *Old Poor Law* z 1597, silnie jeszcze naznaczone feudalnym paternalizmem (zobowiązanie parafii do dystrybucji jałmużny dla całkowicie niezdolnych do pracy i nędzarzy) i tzw. *Speenhamland System* z 1795, w ramach którego parafie zobowiązywały się do finansowego wsparcia najmniej zarabiających robotników rolnych, różnicując wysokość zapomogi od panujących lokalnie cen chleba (*bread scales*) i liczby członków rodziny. Por. G. M. Trevelyan, *Historia społeczna Anglii*, tłum. A. Dębnicki, PIW, Warszawa 1963, s. 449–450 oraz 512–513.



ku zawodowego przędzalników Johna Doherty'ego. Praca najemna w kopalniach i fabrykach tkackich była potępiana jako nieludzka, a dominacja burżuazji postrzegana jako niesprawiedliwa i niezasłużona. Kult mieszczańskiej rodziny jako podstawowej komórki reprodukcji społecznej, w warunkach powolnej dezintegracji więzi międzysąsiedzkich podstawowe *loci* wdrażania do indywidualistycznego systemu wartości, stopniowo przenikał do klasy robotniczej, ale nie był w stanie trwale wyeliminować kolektywnych atawizmów i inklinacji przeniesionych z dawnych wspólnot wiejskich do miasta, takich jak instytucje samopomocy robotniczej, kasy zapomogowej czy zdolności do przejawiania instynktownej grupowej solidarności. Żadna z wyżej wymienionych ideologii nie mogła sterować nastrojami społecznymi w obliczu nawarstwiających się tarć klasowych, ich funkcja sprowadzała się jedynie do cementowania poglądów i habitusu pnącej się do władzy (*ascending*) burżuazji czy „uburżuazyjnienia” dawnej arystokracji ziemskiej (*old landed aristocracy*)<sup>44</sup>. Zdaniem autorów, ponownie, wszystkie przywoływane świadectwa empiryczne, mające służyć za oparcie dla tezy o wpływie czynników ideologicznych na świadomość robotników początku XIX wieku, są przy bliższym wejrzeniu oparte na wątpliwych ekstrapolacjach i nieuzasadnionych uogólnieniach, a ich grzechem głównym jest niedocenianie samodzielności myślenia robotników oraz przecenianie intelektualnej przewagi klas panujących. Nieuzasadnione są nie tylko interpretacje w stylu Gramsciańskim czy funkcjonalistycznym, ale również syn-tezy odwołujące się do teorii krytycznej. Przykładowo, Francis Hearn w książce *Domination, Legitimation and Resistance* przełożył problem dominacji klasowej na zagadnienie kolonizacji *Lebensweltu*, czyli wy-

44 W tym przypadku doszło do obustronnego zapożyczenia wzorców, wartości i norm kulturowych. Burżuazja przejęła styl, zwyczaje i manieryzmy dawnej arystokracji ziemskiej, podczas gdy właściciele ziemscy stopniowo przeszli na polityczne pozycje burżuazji, popierając wolny handel i znosząc minimalne ceny na zboże. Od lat 40. XIX wieku (po wygaśnięciu sporu wokół protekcyjnych *Ustaw zbożowych*) można mówić o pełnej synergii interesów ziemiaństwa i burżuazji, wykorzystujących status Anglii – kolonialnego imperium i zarazem niekwestionowanej potęgi morskiej – do szybkiej akumulacji. Przykładem takiego współdziałania było poparcie udzielone angielskim kupcom przemycającym opium przez lorda Palmerstone'a, co doprowadziło do wybuchu wojny opiumowej.



parcia wspólnotowych form symbolicznie zapośredniczonej racjonalności komunikacyjnej przez racjonalność instrumentalną. Rozwijające się na przełomie XVIII i XIX wieku relacje kapitalistyczne miały podmywać regulowaną przez tradycyjną kulturę sieć zobowiązań komunalnych i instytucjonalnie zakorzenioną zdolność do krytyki. Kapitalizm ostatecznie rozpuścił dawne zobowiązania wspólnotowe, wsparł koncentrację prywatnych środków produkcji i przemycił kult indywidualnej zasługi. Inkryminowano tradycyjne sposoby życia i styl spędzania czasu wolnego, gdyż doszło do zbiorowej internalizacji instancji rozumu instrumentalnego. Jednak zdaniem Abercrombiego, Turnera i Hilla Hearn przypisuje klasie robotniczej zdolność do krytyki, której ta nie posiadała, jak też w zbyt ponurych barwach kreśli obraz całkowitej destrukcji tradycyjnej kultury, która – jak wynika z ustaleń autorów – przetrwała w zmienionych realiach jako przeciwwaga dla anomicznych tendencji industrializującego się społeczeństwa. Przetrwały na przykład dawne formy „zachowań nieprodukcyjnych” pod postacią zwyczajów tzw. „marginesu społecznego” (kultura picia, hazardu, nielegalnych zakładów i walk bokserskich, leniuchowania czy rozwiązłości seksualnej). Mimo nabrzmiałych konfliktów klasowych oraz skrajnej niekiedy nędzy, angielski proletariatus cechowała względna bierność. Brała się zarówno ze słabości teoretycznej owenizmu i czartyzmu, jak i z niemożliwości przeprowadzenia skoordynowanej akcji strajkowej w obliczu przygniatającej przewagi sił policyjnych, co skutkowało powszechną niewiarą w powodzenie takiej akcji<sup>45</sup>.

W XX wieku da się precyzyjnie wyodrębnić sposoby kształtowania ideologicznie skrzywionej komunikacji, natomiast zdaniem autorów należy, ponownie, odrzucić tezę, jakoby miała ona decydujący wpływ na kształtowanie postaw politycznych, sterowanie ruchami czy resentymentami społecznymi. Istnieją już mechanizmy kształtowania opinii publicznej poprzez perswazję, manipulację i przemoc

<sup>45</sup> Rosnący w środowiskach robotniczych ferment, podsycany przez radykałów (Cobbett) i konstytucjonalistów, wyładował się w krwawo tłumionych demonstracjach, np. w *Peterloo massacre* w Manchesterze w 1819 roku, co w dłuższej perspektywie działało demobilizująco na klasę robotniczą w porównaniu np. z Francją, por. E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Victor Gollancz Ltd, Londyn 1963, s. 669–700.



symboliczną (mass-media, system państwowej edukacji), ale do rangi głównego problemu urasta b r a k s p ó j n e g o k o m u n i k a t u i d e o l o g i c z n e g o . O ile zatem w poprzednio analizowanych epokach podstawowy był brak przekąźnika czy kanału transmisji ideologicznej, o tyle teraz trudno powiedzieć, co właściwie miałyby być „dominującą ideologią”. Istniejąca literatura na ten temat zazwyczaj przypisuje w Wielkiej Brytanii pozycję hegemoniczną torysom i organizacjom biznesowym, które miałyby jakoby zmonopolizować media głównego nurtu i kontrolować przekaz mass-mediów. Nawet pobieżna analiza istniejących opracowań wykazuje daleko idącą kontradiktoryczność przekazów ideologicznych, co rodzi sceptycyzm odnośnie do ich potencjalnie indoktrynującej roli. Jedynym stałym elementem ideologicznym identyfikowanym przez różnych autorów jest pogląd, że kapitalizm wymaga usprawiedliwienia prywatnej akumulacji kolektywnie wypracowanych zysków. Dużo mniej jasne jest, czy wymaga to przyjęcia dodatkowych założeń: po pierwsze, tezy o kluczowej roli własności prywatnej, penetrującej sferę *Lebensweltu* reorientacji kluczowych sfer życia społecznego na zysk czy przyjęcia leseferystycznej perspektywy w kwestii relacji wolny rynek – państwo; po drugie, tezy o funkcjonalności nierówności ekonomicznych (odzwierciedlających realny popyt na określone zawody, co tym samym usprawiedliwiać ma rozrzut płacowy); po trzecie, przekonania, że w warunkach liberalnej demokracji państwo jest neutralnym gwarantem pluralizmu politycznego; po czwarte, tezy, iż kultura jako taka wykazuje właściwości hegemoniczne w rozumieniu Gramsciego, czyli jest konstruktem dyseminującym i naturalizującym klasowo zniekształcone sposoby rozumienia świata.

W przypadku podstawowego ideologicznego komunikatu dotyczącego własności prywatnej autorzy różnią trzy jego aspekty: ogólne prawo do prywatnej własności, prawo do wolnego transferu i dziedziczenia własności prywatnej oraz prawo do absolutnie swobodnego dysponowania nią. O ile żadna siła polityczna nie podważa istnienia własności prywatnej w sensie ogólnym, o tyle w kontekście brytyjskim w drugiej połowie XX wieku mamy do czynienia z daleko idącymi ograniczeniami w przypadku dwóch pozostałych podpunktów: regulacji państwowej podlega przede wszystkim możliwość czer-



pania zysków z renty gruntowej, co objawia się wprowadzeniem wyższych podatków od najmu mieszkań i od spadków<sup>46</sup>. Ograniczenia wprowadzały co prawda głównie rządy liberałów bądź laburzystów, jednak zostały one utrzymane nawet za rządów konserwatystów; zachowano również podstawowe instytucje państwa opiekuńczego oraz umiarkowany interwencjonizm państwowy<sup>47</sup>. Rządy konserwatywne bądź programy restrukturyzacji gospodarczej lansowane przez CBI (*Confederation of British Industry*) nie zamierzają restytuować klasycznego leseferyzmu, lecz traktują państwo jako ważnego gracza gospodarczego, nadzorującego sektor finansowo-bankowy, uprawniającego do punktowej interwencji na rynku poprzez system subsydiów i dotacji budżetowych, którego aktywność w dużym stopniu współkształtuje działania prywatnych podmiotów gospodarczych. W świetle sporów toczonych w obszarze socjologii zarządzania odnośnie do „demokracji industrialnej” nie da się również wydestylować spójnego komunikatu dotyczącego statusu własnościowego wielkich przedsiębiorstw czy sposobów ich zarządzania. Klasyczny model, w którym jedynym zadaniem zarządu wobec nominalnych właścicieli było wypracowanie maksymalnej dywidendy, był od lat 70. XX wieku stopniowo zastępowany przez model uznający przynajmniej pośrednią odpowiedzialność zarządu względem pracowników oraz interesariuszy. Jeśli chodzi o punkt drugi, to autorzy omawiają go w kontekście tzw. menadżeryzmu, i dowodzą, że marksowskie ujęcie źródeł nierówności (interpretacja czysto klasowa) częściowo się zdezaktualizowało. Dawny właściciel czy posiadacz pakietu akcji nie jest już uprzywilejowanym zarządcą firmy, gdyż został wyparty przez grupę profesjonalnych dyrektorów i specjalistów, klasę technokratyczną, która usprawiedliwia rozrzut płacowy zróżnicowaniem kompetencji i organizacyjną biegłością, a nie tytułem własności<sup>48</sup>. W przypad-

46 Autorzy mają zapewne na myśli *Capital Transfer Tax* z 1975 roku, ustalający progresywne opodatkowanie dziedziczonych dóbr (górną próg podatkowy ustalono na 85% wobec majątków o szacowanej wartości rynkowej przekraczającej 750 tys. funtów). Prawo to zmieniono na korzyść osób czerpiących zyski z *land tenure* za rządów Margaret Thatcher (*Inheritance Tax*, cz. V *Finance Act* z 1986 roku), co podważa argumentację autorów (ich książka ukazała się w 1980 roku).

47 Por. *Dominant...*, s. 133.

48 Spostrzeżenia autorów pokrywają się z koncepcją wysuniętą przez Dahrendorfa.



ku punktu trzeciego, czyli neutralności politycznej państwa, należy zdaniem autorów zauważyć, że, wbrew Marksowi czy Gramsciemu, za właściwą rolę państwa coraz częściej uważa się umiejętne mediarstwo między skonfliktowanymi grupami i klasami społecznymi. Jeśli chodzi o ostatni punkt, czyli tezę o jedności kultury burżuazyjnej i jej normalizująco-hegemonicznej roli (indywidualizm i tradycjonalizm biorący się ze zlania kultury burżuazji z kulturą dawnej arystokracji rodowej, na płaszczyźnie filozoficznej wyraża się w charakterystycznym dla kultury anglosaskiej empiryzmie<sup>49</sup>), podkreślono, że z socjologicznego punktu widzenia zniknął bardzo ważny jej element składowy, a mianowicie tradycyjna moralność oraz pruderia obyczajowa. Depenalizacja homoseksualizmu, liberalizacja prawa antyaborcyjnego czy legalizacja rozwodów spowodowały, że w drugiej połowie XX wieku można mówić o daleko posuniętym pluralizmie moralno-obyczajowym. Wykształcenie się wielości indywidualistycznie (nie-klasowo) zdefiniowanych światów życia sygnalizuje daleko posuniętą erozję systemów sankcji i zaleceń moralnych, skorelowanych z „produkcyjną” fazą industrialnego kapitalizmu.

W świetle przytoczonych dowodów nie ma możliwości wyodrębnienia spójnego profilu ideologicznego klasy dominującej. W jej obrębie ścierają się przeciwstawne tendencje, a istniejące rozbieżności interesów (np. między tradycyjnymi właścicielami a nową klasą menadżerską) są zbyt duże, żeby mogły wywierać realny wpływ na klasy podporządkowane. Mieszanie się sprzecznych wątków forytujących interesy różnych grup przekłada się na zróżnicowany i niejednoznaczny obraz wpływu poszczególnych komunikatów ideologicznych na klasę robotniczą, która przyswaja je bardzo selektywnie; tym samym podważa to tezę o kluczowej roli interpelujących aparatów ideologicznych Althussera czy przemagających instytucjach hegemonicznych Gramsciego. Przykładowo, w świetle badań ankietowych klasa robot-

<sup>49</sup> Autorzy nawiązują do tezy o jednoczącej roli kultury burżuazyjnej wysuniętej przez Perry'ego Andersona: skutecznym narzędziem pacyfikacji konfliktów klasowych w Anglii jest m.in. endemiczny dla kultury brytyjskiej nominalistyczny empiryzm, który, blokując spekulację filozoficzną, uniemożliwia głębszą analizę klasowości społeczeństwa angielskiego, ugruntowuje bezwiedny szacunek dla hierarchii oraz uległość wobec autorytetu, por. P. Anderson, *Origins of the Present Crisis*, „New Left Review”, nr 1/23 styczeń-luty, 1964, s. 26–54.



nicza Londynu odrzuca skrajną postać ideologii *ius utendi et abutendi*, domagając się np. w przypadku nieruchomości drastycznego ograniczenia własności do jednego lokum na osobę<sup>50</sup>. Niejednoznaczny jest stosunek klasy pracującej do menadżerskiej doktryny merytokracyjnej; w pewnym zakresie jest akceptowana jako sprawiedliwa przesłanka systemu różnicowania wynagrodzeń, jednak częstokroć jej akceptację obwaruje się zastrzeżeniami i kwalifikacjami warunkującymi (typu: „zasada jest uczciwa, ale nie funkcjonuje tak, jak powinna”). Ponownie jednak, zdecydowanie kontestowana jest ideologia „wspólnoty interesów”: konflikt między kapitałem i jego funkcjonariuszami (menadżerami i dyrektorami) a pracą (klasą robotniczą) jest postrzegany jako nieprzekraczalny, sygnalizując absolutną niekompatybilność interesów obu grup. Na podstawie badań etnograficznych Beynona i Willisa przeprowadzonych wśród pracowników fabryki Forda oraz wśród nastoletnich uczniów ze szkół w środkowej Anglii autorzy dowodzą, że klasę robotniczą cechuje niechęć do burżuazyjnego indywidualizmu i „odziedziczony” po poprzedzających ich generacjach pracowników kolektywizm, który nie wyładowuje się w radykalizacji świadomości politycznej, lecz raczej w stałej gotowości do podjęcia działalności związkowej i uczestniczenia w akcjach strajkowych. W przypadku „trudnych” uczniów szkół ponadpodstawowych kontestowana jest mieszczańska ideologia „samorealizacji poprzez pracę” wraz z poglądem o „wyższości” pracy umysłowej nad fizyczną. Uczniowie pochodzący ze środowisk robotniczych zdają sobie sprawę z ideologiczności i iluzoryczności ideału pracy „nieskomodyfikowanej”, typowej dla białych kołnierzyków; z drugiej strony gloryfikacja wysiłku fizycznego i konfrontacyjny stosunek do nauczycieli jako reprezentantów klasy dominującej paradoksalnie sprzyja późniejszej akomodacji, pogodzeniu się z nieuniknionym alienującym charakterem najmniej pracy fizycznej i własną podrzędną zmarginalizowaną pozycją.

Teza o istnieniu „ideologii dominującej” wraz z jej podurkheimowskim wariantem funkcjonalistycznym opiera się zatem na przesocjalizowanym modelu relacji człowiek–społeczeństwo. Kluczowe jest odróżnienie integracji systemowej (legitymizacja kapitalizmu

<sup>50</sup> *Dominant...*, s. 144.



oparta na racjonalno-egoistycznej, pragmatycznej kalkulacji podmiotu przy istnieniu instytucjonalnych mechanizmów egzekwowania prawa oraz fizycznej kontroli aparatów represyjnych) od integracji społecznej, która miałaby się sprowadzać do akceptacji wartości systemu, czyli do przyjęcia ideologii. Teza o „ideologii dominującej” wynika z błędnego utożsamienia obu tych wymiarów i stąd też bierze się jej główny teoretyczny niedostatek: fałszywe przedstawienie ideologii jako czynnika koniecznego dla reprodukcji ładu społeczno-kulturowego. Społeczeństwo jest tworem fragmentarycznym i głęboko zróżnicowanym, jego ideologiczna spójność jest zarówno urojona, jak i nieosiągalna. Ideologia nie tylko nie jest niezbędna, żeby reprodukować ład społeczny, ale nadużyciem jest nawet sugerowanie, jakoby była podstawowym pojęciem teorii marksowskiej. Marks posługiwał się nią właściwie tylko w *Ideologii niemieckiej*, w *Kapitale* wskazywał na pozaświadomościowe, strukturalno-ekonomiczne przyczyny poczucia politycznej niemocy. Cel osiągnąć przez ideologię (zwłaszcza w feudalizmie oraz wczesnym kapitalizmie) polegałi tylko wyłącznie na cementowaniu poglądów klas dominujących. Ideologia w tym znaczeniu jest co najwyżej sposobem uzyskania empirycznie potwierdzonej świadomości wspólnoty interesów wąskiej grupy dominującej. W rozwiniętym kapitalizmie nie da się już jednoznacznie stwierdzić, kto narzuca definicje sytuacji; teza, że ideologia to środek pacyfikacji klas podporządkowanych, po prostu nie wytrzymuje krytyki. Zamiast mówić o dominującej roli ideologii, autorzy podkreślają wagę nieintencjonalnego, bezosobowego nacisku ekonomiczno-politycznego, którego skuteczność bierze się nie z narzucania zespołu poglądów i wyobrażeń sprzecznego z obiektywnym interesem klasowym, lecz z „tępego przymusu stosunków ekonomicznych”<sup>51</sup>. Akceptacja kapitalizmu przez robotników najemnych nie ma charakteru normatywnego (gdzie jednostka internalizuje moralne oczekiwania klasy panującej i postrzega własną podrzędność jako naturalną – model „świadomości fałszywej” czy „hegemonii”), lecz jest legitymizacją pragmatyczną, gdzie posłu-

<sup>51</sup> Ibidem, s. 163. Por. K. Marks, *Kapitał*, t. 1, s. 796.





szeństwo jest wynikiem niewiary w istnienie realistycznej (osiągalnej) alternatywy dla *status quo*<sup>52</sup>.

O ile należy odrzucić tezę o ideologii jako niezbędnym warunkowi reprodukcji ładu społecznego oraz jako źródle ideologicznie zinterpelowanego podmiotu, o tyle należy uwzględnić wagę czynników ideologicznych jako eufunkcjonalnych względem określonego modelu gospodarki. W tym sensie uzupełniają tezę o „tępy przymusie stosunków ekonomicznych” analizami proveniencji Weberowskiej, gdzie np. konkretna formacja religijno-ideowa, w przypadku Webera protestantyzm, traktowana jest jako katalizator prowadzący do wyłonienia się kapitalizmu. Zamiast jednak mówić o jednej „dominującej” ideologii, należy raczej mówić o „regionach ideologii”, gdzie „poszczególne elementy ideologii mają osobną funkcję w różnych sposobach produkcji”<sup>53</sup>. Nie jest całkowicie przypadkowe, że akurat ten, a nie inny region ideologii dominuje, gdyż jego centralna pozycja maskuje dominujące w gospodarce układy sił (przykładem ewolucja prawa własności, którego ideologicznym suplementem jest obyczajowy konserwatyzm, rygorystyczny moralny oraz kult rodziny), podkreślają jednak, w zgodzie z ogólną wymową książki, że waga danego czynnika ideologicznego nie jest stała i zależy od bieżącej konfiguracji sił polityczno-społecznych; ideologia nie jest też nigdy warunkiem koniecznym funkcjonowania określonego modelu gospodarki<sup>54</sup>.

Książka Abercrombiego, Hilla i Turnera przynosi moim zdaniem istotną korektę w temacie związków ideologia – społeczeństwo, punktując przerosty idealizmu oraz nadmierną „kulturalizację” i „totaliza-

52 Takie rozróżnienie w odmiennych terminach zasugerował wcześniej Dahrendorf, kiedy wyodrębnił dwa dominujące modele wyjaśnienia fenomenu spójności wewnętrznie skonfliktowanych społeczeństw nowoczesnych. Pierwsza szkoła myślenia, „utopijna”, wywodzi porządek społeczny z idei *consensus omnium*, gdzie różnice interesów są zasadniczo „podporządkowane zgodzie dotyczącej wartości” (integracyjna teoria społeczeństwa), podczas gdy dla szkoły drugiej, „racjonalistycznej”, spójność jest „cienką i nieefektywną powłoką rzeczywistości opartej na różnicach”, gdzie wywieranie społecznego przymusu jest ceną społeczno-politycznej stabilności (koercyjna teoria społeczeństwa), por. R. Dahrendorf, *Klasy...*, s. 143–149. Abercrombie, Hill i Turner są, podobnie jak Dahrendorf, zwolennikami ujęcia koercyjnego.

53 *Dominant...*, s. 175.

54 *Ibidem*, s. 185.



cję” pojęcia ideologii. Wyjaśnia przekonująco relatywną stabilność powojennego układu polityczno-gospodarczego na Zachodzie: dopóki kapitalizm jest w stanie zapewnić konsumentom realne i wymierne materialne korzyści, to zwykła racjonalna kalkulacja w połączeniu z brakiem wiarygodnej i spójnej alternatywy będzie powstrzymywać ludzi od ideowego zaangażowania czy buntu. Z kolei arystokratyczno-intelektualny elitaryzm pokroju Adorna i Horkheimera, opisujących „uwiedzenie” mas przez faszystowskich dyktatorów czy manipulowanie postawami konsumentów przez *Kulturindustrie*, nie pozwala docenić bogactwa przejawów kultury alternatywnej, wielości nisz oporu i sfer kontestujących dominujące systemy wartości. Jednak wydaje się, że polemika z tezą Abercrombiego i jego kolegów rozbija się o i sprzeczność prowadzi po raz kolejny do kwestii tego, co nazywamy ideologią. W epoce powszechnej inflacji sensu, pan-medializacji i pan-wizualizacji kultury oraz przesycenia tele-technologiami społecznego świata-życia „ideologia” nie denotuje już wszechogarniających, usensawiających systemów ideowych, oferujących racjonalizację natury mitycznej, religijnej czy metafizycznej, lecz raczej automatycznie funkcjonujący system zapewniający „bezfrykcyjne” krążenie abstrakcyjnej wartości wymiennej. Trwanie i reprodukcja systemu opiera się na uzasadnieniach naukowo-technologicznych. Nie odwołuje się do logiki legitymizacji politycznej, lecz do przyjmowanej *a priori* logiki wydajności, racjonalności i skuteczności (technokratyzm), co już w latach 60. budziło niepokój Marcusego i Habermasa. Jak komentuje Eagleton:

Można powiedzieć, że system późnokapitalistyczny operuje „sam z siebie”, bez potrzeby uciekania się usprawiedliwień natury dyskursywnej. Jest tak jak gdyby nie musiał już dłużej przechodzić przez świadomość [...] Społeczeństwo kapitalistyczne nie troszczy się o to, czy wierzymy w nie czy też nie; spaja je nie „świadomość” czy „ideologia”, lecz jego własne złożone operacje. [...] to rutynowa materialna logika życia codziennego sprawia, że system się kręci, nie treść jakiejś doktryny, zbiór moralizujących dyskursów czy ideologiczna „nadbudowa”<sup>55</sup>.

---

55 T. Eagleton, *Ideology*, s. 37.



Kolejne ożywienie dyskursu krytyczno-ideologicznego sprobrematyzowały właśnie to pozorne od-ideologizowanie rzeczywistości, atrofie sensu i technokratyzację systemu polityczno-gospodarczego, której apogeum nastąpiło już po publikacji książki *The Dominant Ideology Thesis*.

## b. „Koniec historii” a „ideologia”

Ostatnia fala dyskursu „końca ideologii” była w jakimś sensie powrotem do narracji Bella, Arona, Lipseta, Shillsa czy Shklar i powstała w reakcji na fundamentalną zmianę geopolityczną. Zainicjowała ją napisana jeszcze w 1979 roku *Kondycja ponowoczesna* Lyotarda, która w intencji miała być „raportem o stanie wiedzy” i odpowiedzieć na pytanie o współczesne uprawomocnienia wiedzy oraz kondycję nauki. To, w jaki sposób paradygmat postmodernistyczny zredefiniował rozwijane w paradygmacie modernistycznym zadanie *Ideologiekritik*, zastępując pojęcie ideologii „dyskursem”, jak przekierował zaabsorbowanie alienacją pracy na zagadnienie przemocy symbolicznej (Bourdieu, Said) oraz analizy proveniencji foucaultiańskiej (zamiast ujęć globalnych – genealogia, mikrofizyka i „naczynka włosowate” władzy, gdzie przemoc wślizguje się do pojęcia podmiotu i zawiaduje sferą reprezentacji mentalno-językowych), a krytykę kapitalizmu zamienił na krytykę instrumentalnego i nadzorującego Rozumu – zostało już omówione. Interesować mnie tutaj będzie inny aspekt. Książka Lyotarda obwieszczająca koniec metanarracji stawiała tezę o końcu nadziei na ujednoznaczenie rzeczywistości społecznej i utrzymaniu modelu wiedzy (czy raczej Wiedzy) podporządkowanej jednemu reżimowi preskrypcyjnemu albo, w nomenklaturze samego Lyotarda, końcu dominacji jednej wyróżnionej gry językowej, która sterowałaby, legitymizowała i spajała narracyjną klamrą erę nowoczesną<sup>56</sup>. Rzeczywistość dekomponuje się do mgławicowego pluralizmu gier językowych i skorelowanych z nimi sposobów życia<sup>57</sup>. Heteromorficznymi grami

<sup>56</sup> Lyotard rozróżnia dwie metanarracje, „spekulatywną” i „emancypacyjną”, por. J. F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, tłum. M. Kowalska i J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 1997, s. 112.

<sup>57</sup> Ibidem, s. 63.



językowymi nie zarządza i nie powinna zarządzać żadna metaregula, który stabilizowała ich wzajemny stosunek, gdyż unicestwiłoby to ich partykularyzm; dialog ujęty w karby zawczasu skodyfikowanych norm i przepisów kończy się para-dialogiem lub mono-logiem, ucieśnieniem fundamentalnego „zatargu” czy też „poróżnienia” między radykalnie odmiennymi gramami językowymi, zamieniając go w spór<sup>58</sup>. Dezaktualizacji narracji nowoczesności towarzyszy „kryzys” dawnej wiedzy naukowej oraz wyzwolenie nauk (w liczbie mnogiej) z gorse-  
tu „encyklopedycznego splotu, w którym każda nauka miała znaleźć swoje miejsce”<sup>59</sup>. Lyotard konstatuje postępujący rozpad spekulatywnej heglowskiej totalności, delegitymizację gry językowej nowoczesności, nadającej nauce teleologiczne uporządkowanie i narracyjną strukturę „opowieści” budującej<sup>60</sup>. Przejście od „wytwarzania” (towarów) do „przetwarzania” (informacji), od hierarchii starego uniwersytetu do płaskich rozproszonych sieci instytutów, fakultetów i grup badawczych, od pragmatyki narracyjnej do pragmatyki wiedzy naukowej, opartej na jednej grze językowej (denotacji), podporządkowanej rygorom argumentacji i dowodu, odzwierciedla na płaszczyźnie organizacji wiedzy naukowej proces pluralizacji, prywatyzacji i atomiza-

58 Różnicę między „poróżnieniem” a „sporem” wyjaśnia pierwsze zdanie *Poróżnienia*: „W odróżnieniu od sporu poróżnienie byłoby przypadkiem konfliktu między (przynajmniej) dwiema stronami, którego nie można rozstrzygnąć z powodu braku reguły osądu dającej się zastosować do obu argumentacji”, w: J.-F. Lyotard, *Poróżnienie*, tłum. B. Banasiak, WUJ, Kraków, 2010, s. 1. Lyotardowskie rozróżnienie między spór-poróżnienie [sporem a poróżnieniem] pobrzmiewa echem w Derridańskim przeciwstawieniu prawa (*droit*), ustalającego reguły sprawiedliwości warunkowej, wyrażającej się w konkretnych regulacjach polityczno-etyczno-jurydycznych, a sprawiedliwością nieskończoną czy bezwarunkową, która oddaje prawo głosu temu, co nieskończenie idiomatyczne i partykularne, temu, co istnieje poza zasadą ekwiwalencji tego, co właściwe, zasadne czy adekwatne (przeciwstawienie wybaczenia warunkowego i bezwarunkowego, tolerancji czy też prawa wizytacji absolutnej gościnności itd.). W tym sensie normatywnym tłem dekonstrukcji jest radykalna „polityka różnicy”, por. J. Derrida, *Force of Law: The “Mystical Foundation of Authority*, w: *Deconstruction and the Possibility of Justice*, red. D. Cornell, M. Rosenfeld, D. Gray Carlson, Routledge, Londyn 1992, s. 3–68.

59 J.-F. Lyotard, *Kondycja...*, s. 114.

60 Por. ibidem, s. 67–76.



cji *Lebensweltu*, „zerwania ligatur”<sup>61</sup>, czyli szkieletu aksjonormatywnego, instytucjonalnego ładu scalającego dotychczas społeczeństwa cywilizacji euroamerykańskiej w ramach państwa narodowego typu westfalskiego. Książka Lyotarda, w której eksmisję metanarracji wita się z ulgą jako potencjalnie wyzwalającą i prowadzącą do rozplenienia nieredukowalnych, niewspółmiernych i niesprowadzalnych do siebie nawzajem gier językowych, kończy jednak nuta niepokoju. U Lyotarda wiąże się ona z kwestią, którą poruszyłem, omawiając książkę Abercrombiego, Turnera i Hilla: formalną i niezauważalną metanarracją ponowoczesności staje się uprawomocnienie przez skuteczność. Stary metajęzyk odsyłał do wymaginowanej jedności wiedzy wytryskującej z jednego źródła; wytwarzanie poprawnych naukowo twierdzeń wiązało się z posługiwaniem się uniwersalnymi regułami stanowiącymi przedmiot milczącego konsensusu eksperckiego. Aktualnie argumenty można prawidłowo konstruować w wielu niewspółmiernych systemach formalno-aksjomatycznych i tylko w ich ramach są one rozstrzygalne i dowodliwe. Jednak heterogeniczność gier językowych podporządkowana jest naczelnej zasadzie ogólnej teorii systemów, jaką jest zwiększanie wydolności. W kontekście organizacji pracy naukowej oznacza to odejście od idei uniwersytetu typu Humboldtowskiego i przestawienie się na interdyscyplinarność na podstawie dostępu do informacji zupełnej (sytuacja, w której wszyscy dysponują tym samym zasobem wiedzy). Metody wytwarzania wiedzy stają się nieodróżnialne od gry rynkowo-politycznej. Przewagę uzyskuje sprawniejszy administrator i menadżer, który jest w stanie nie tylko pozyskać większe fundusze i skuteczniej wykorzystywać banki informacji, ale również sprawniej nauczać posługiwania się procedurami, które ułatwiają łączenie różnych obszarów nauki. Celem tak pojętego sprzężenia („produkcja” naukowa – wzrost wydajności i sprawności technologiczno-ekonomicznej – uzyskanie większych środków na naukę itd.) jest **zwiększenie mocy przerobowych** autopojezytycznego w gruncie rzeczy systemu, gdzie gros środków finansowych

61 Określenie Ralfa Dahrendorfa, por. R. Dahrendorf, *Das Zerbrechen der Ligaturen und die Utopie der Weltbürgergesellschaft*, w: *Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*, red. U. Beck i E. Beck-Gernsheim, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994, s. 421–437.



idzie na badania podstawowe oraz mające bezpośrednio zastosowanie gospodarcze. Imperatyw skuteczności jednak „stanowi podzwonny ery Profesora”<sup>62</sup>, a jej oddziaływanie, jak cierpko komentuje Małgorzata Kowalska,

ma charakter terrorystyczny w dokładnie takim sensie, w jakim „terrorystyczne” było działanie klasycznych metanarracji: ideologia skuteczności podporządkowuje sobie inne rodzaje wypowiedzi (czysto poznawcze lub denotujące, normatywne, zapytujące...), a w porządku empirycznym prowadzi do „wykluczenia z gry” wszystkich, którzy nie byli wystarczająco skuteczni<sup>63</sup>.

Choć Lyotard żegna się z metanarracjami wyzwolenia i postępu w imię pluralizmu niewspółmiernych gier językowych utrwalających dążenie w kierunku nieskończonej sprawiedliwości, potencjalnie nierozstrzygalnego „zatargu” czy też „poróżnienia”, gdzie krucha równowaga między poszczególnymi gramami nigdy nie znajdzie i nie powinna znaleźć satysfakcjonującego rozwiązania, lecz jest nieskończenie prolongowana, to jako były członek *Socialisme ou Barbarie* nie jest w stanie bezwarunkowo zaakceptować hegemonii efektywności. Nie porzuca też całkowicie marksizmu jako metody analizy – przyznaje raczej ostrożnie, że o ile marksizm się nie skończył, to wymaga „nowego odczytania”<sup>64</sup>.

62 J. F. Lyotard, *Kondycja...*, s. 148. Odpowiedź na pytanie dotyczące prawomocności wiedzy i nauki staje się kwestią ściśle techniczną. Technika to zespół protez, wzmocnienie możliwości ludzkiego ciała i umysłu, amplifikacja mocy wyjściowej rozumianej jako *output* (modyfikacja materii, przetworzenie informacji, zmiana kontekstu) przy równoczesnym zmniejszeniu mocy na wejściu (*input*), początkowego wydatku energetycznego. Rewolucja przemysłowa ukazała ścisły związek między techniką a gospodarką, silniejszy i wcześniejszy od relacji nauka–technika. „Gry języka naukowego staną się gramami bogatych, w których największą szansę na posiadanie racji ma najbogatszy. Zarysowuje się znak równości między bogactwem, skutecznością i prawdą”, w: *ibidem*, s. 128.

63 M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką*, s. 128.

64 Por. B. Smart, *Postmodernizm*, tłum. M. Wasilewski, Zysk i S-ka, Poznań, s. 46–47. W samym *Poróżnieniu* podstawowym zarzutem względem klasycznego marksizmu jest właśnie jego teoretyczny „terrorizm”. Przykładem nowego odczytania marksizmu byłoby zreinterpretowanie go jako specyficznego idiomu „wyrażającego cierpienie spowodowane kapitałem” w oderwaniu od politycznych eschatologii, por. J.-F. Lyotard, *Poróżnienie*, s. 199–201.



*Kondycja ponowoczesna* obwieszczała kres symbolicznego horyzontu, na którego tle można było snuć narracje na temat racjonalności czy prawdy rozumianej szerzej niż tylko jako goła techniczna operacyjność (technika jako system, który legitymizuje sam siebie przez fakt sprawnego funkcjonowania). Powstały w 1989 roku artykuł, który niemal instynktownie kojarzy się z dyskursem „końca ideologii”, czyli słynny *The End of History?* Francisa Fukuyamy<sup>65</sup>, anonsował tezę o końcu starej epoki dużo bardziej jednoznacznie i już bez jakichkolwiek neurotycznych ambiwalencji czy zastrzeżeń. Dużo wyjaśnia historyczno-polityczny kontekst jej powstania. Lyotard kończył swój metaepistemologiczny raport u progu neoliberalnej ery Thatcher-Reagan, z kolei artykuł Fukuyamy napisany został pod koniec lat 80., po zamordowaniu Thomasa Sankary<sup>66</sup>, w epoce *pieriestrojki* i *głasnosti* Gorbaczowa. Tak jak w latach 50., *Zeitgeist* nakazywał upatrywać w kaskadowo postępujących po sobie wydarzeniach – upadek muru berlińskiego, dramatyczne przejście władzy przez demokratyczną opozycję w Europie Środkowo-Wschodniej, amerykańska inwazja na Irak – jutrzeńkę epoki „końca historii” czy też „posthistorii”, która ostatecznie odeśle „ideologię” (czytaj: marksizm) na zasłużoną emeryturę. Upadek „realnego socjalizmu” stanowił zdaniem Fukuyamy dowód ostatecznego triumfu kapitalizmu i politycznego liberalizmu, dla którego gospodarczo-polityczne alternatywy nie istnieją poza wyspami filozoficzno-politycznej nostalgii na nielicznych archipelagach ideowego anachronizmu (Nikaragua, Kuba, Phenian czy Cambridge w stanie Massachusetts, gdzie obsesyjnie zaprzecza się informacjom o klęsce rewolucyjnych ideologii). Fukuyama w akcie swoistego neoli-

65 F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, w: *National Interest*, nr 16 (lato 1989). Fukuyama rozwinął tę tezę w książce zatytułowanej *The End of History and the Last Man*. W Polsce książka została wydana pod postacią dwóch oddzielnych publikacji: *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń i M. Wichrowski, Zysk i S-ka, Poznań 1996 oraz *Ostatni człowiek*, tłum. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 1997.

66 Sankara był ostatnim socjalistycznym przywódcą „starego” typu, rozwijającym alternatywę dla liberalno-kapitalistycznego ładu w duchu progresywiście-lewicowym, antyfrancuskim (antykolonizacyjnym) i panafrykańskim. Został zastrzelony w 1987 roku podczas zamachu stanu przeprowadzonego przez Blaise’a Compaoré, który odwołał społeczno-modernizacyjne reformy Sankary (na czele z nacjonalizacją ziemi oraz surowców mineralnych) i włączył Burkinę Faso w struktury MFW i Banku Światowego.



beralno-neokonserwatywnego *détournement* przechwycił interpretację Hegla w wydaniu Kojève, przekładając ją na język politologicznego konkrety. Historię tworzy systemowo odtwarzany brak uznania, jej silnik napędzany jest deficytem platońskiego *δύναμις*. Dziejowe konwulsje zakończą się jednak nie tyle nastaniem uniwersalnej harmonii społecznej, ile raczej wyborem najlepszej (w rozumieniu: najmniej złej) opcji z dostępnej palety. Punkt docelowy historii został osiągnięty już w 1806 roku, gdy Napoleon rozgromił pruską armię pod Jeną, a model uniwersalnego państwa narodowego stojącego na straży obywatelskiej równości, wolności oraz rządów prawa (dziedzictwo rewolucji francuskiej, znajdujące wyraz w Kodeksie Napoleona) okazał się etycznie, politycznie i gospodarczo najbardziej efektywnym i racjonalnym sposobem organizacji społeczno-politycznej<sup>67</sup>. Praca negatywności się kończy, gdyż dotychczas wypróbowane alternatywy, czyli zwłaszcza marksizm, nie przetrwały próby czasu. Historia osiąga kres. Jedynymi ideowymi przeciwnikami liberalizmu po upadku doktryn kolektywistycznych zostały skrajny nacjonalizm i fundamentalizm religijny (przede wszystkim islamski) w krajach tzw. Trzeciego Świata. Są jednak pozbawione potencjału uniwersalizującego, wewnętrznej prawdy, która czyniłaby z nich ideową konkurencję dla posthistorycznego późnoliberalnego konsensusu i mogą co najwyżej przyczyniać się do eskalacji lokalnych konfliktów. Poparcie dla liberalizmu bierze się w głównej mierze z oferowanej przezeń obietnicy konsumenckiej obfitości, zapewnianej przez mechanizmy wolnorynkowe: „Treścią uniwersalnego państwa homogenicznego jest liberalna demokracja w polityce w połączeniu z łatwym dostępem do odtwarzaczy wideo i sprzętu stereo w gospodarce”<sup>68</sup>. Triumf liberalizmu przedstawia się, podobnie jak w *Dominant Ideology Thesis*, jako kwestię nie ideologicznej manipulacji czy interpelacji, lecz apolitycznej, czysto pragmatycznej rachuby. Fukuyama scala narrację „tymotej-

<sup>67</sup> Prawno-ustrojowy model nowoczesnego państwa po 1806 nie może już zostać ulepszony w sposób fundamentalny; jedyne, co należało zrobić, to rozciągnąć kategorię heglowskiego uznania w ramach uniwersalnego państwa na grupy dotychczas z niego wyłączone bądź traktowane jako podrzędne i z tej racji pozbawione pełni praw obywatelskich (robotnicy, niewolnicy, kobiety, mniejszości rasowe i następnie seksualne itd.).

<sup>68</sup> F. Fukuyama, *The End of History?*, National Interest, nr 16 (lato 1989), s. 8.





ską”, uproszczoną wersję Kojéviańskiej reinterpretacji Hegla, z utilitarystycznym „rachunkiem szczęśliwości”, który nakazuje porzucić nieefektywny socjalistyczny eksperyment. Fukuyama przywołuje jako przykład zmianę polityki gospodarczej komunistycznych Chin. Ekonomiczna zapaść epoki Mao była konsekwencją przyjętej na okres Rewolucji Kulturalnej gospodarczo samobójczej zasady „prymatu polityki nad ekonomią”. Hua Guofeng został na trzeciej sesji plenarnej 11 Komitetu Centralnego KPCH w grudniu 1978 skrytykowany za próbę kontynuowania linii Mao i szybko odsunięty od władzy; nowy lider Deng Xiaoping dał zielone światło do wprowadzenia reform prorynkowych, które zaowocowały bezprecedensowym wzrostem gospodarczym Państwa Środka, trwającym nieprzerwanie od 1980 roku do dziś<sup>69</sup>. Dewiza Denga, wyrażona w charakterystyczny dla chińskiej myśli lakoniczno-metaforyczny sposób – „nieważne, czy kot jest biały czy czarny, ważne, żeby łapał myszy” („nieważne są spory ideologiczne dotyczące tego, czy nasz system to komunizm czy kapitalizm, ważne jest osiągnięcie wzrostu gospodarczego”) – jest tutaj bardziej wymowna od oficjalnych dokumentów czy danych statystycznych i świadczy zdaniem Fukuyamy o demaoizacji i deideologizacji Chin; nic nie rokuje przyszłej demokratyzacji, choć dla Fukuyamy była to kwestia czasu<sup>70</sup>. W upadającym ZSRR stopień degrengolady i scynicznienia środowiska sowieckich decydentów dowodził, że marksizm-leninizm jako doktryna ekonomiczno-polityczna ostatecznie skołał, przygnieciony własną dogmatycznością i gospodarczą niewydolnością. Choć Gorbaczow, demokratyzując KPZR, powoływał się na ideę „powro-

69 Średnie tempo wzrostu Chin w okresie 1980–2020 to imponujące 9,5% rocznie (cezurę stanowi tu wymuszona lockdownem krótkotrwała recesja w 2020). Reformy Denga można potraktować jak przejście od „chińskiego modelu socjalizmu” (*socialism with Chinese characteristics*) do „chińskiego modelu państwowego kapitalizmu”, z dominacją gigantycznych spółek państwowych i znacjonalizowanych banków (np. Industrial & Commercial Bank of China, biorąc pod uwagę liczbę posiadanych aktywów największy bank na świecie), stopniowo prywatyzowanych lub przekształcanych w spółki udziałowe, zarządzanych na sposób kapitalistyczny.

70 Fukuyama pokusił się o rzadki przykład nieprawdopodobnie chybionej i naiwnej diagnozy, zakładając, że to studenci będą tą siłą, która zmusi przywódców Chin do zmiany sztywnego kursu i powolnej demokratyzacji kraju oraz że na chwilę obecną (chodzi o rok 1989) nie wydaje się, żeby Chiny były zainteresowane podejmowaniem gry o globalną hegemonię.



tu do prawdziwego sensu leninizmu”, to wprowadzane w ramach pie-restrojki reformy polityczne nie pozostawiały złudzeń, że nie jest to żaden powrót do „demokratycznego centralizmu”, a w praktyce dyktatury awangardy politycznej partii, lecz świadomy odwrót od niego. „Śmierć ideologii” jest równoznaczna z „urynkowaniem” stosunków międzynarodowych i zmniejszeniem prawdopodobieństwa międzypaństwowego konfliktu na dużą skalę. Jak nostalgicznie zauważa Fukuyama, walka o uznanie wraz z jej ekscytującymi rewolucyjnymi porywami wygasa, zastąpi ją kalkulacja ekonomiczna, „dłubanie” w kwestiach technicznych, troska o ekologię i zaspokajanie wyrafinowanych potrzeb konsumenckich<sup>71</sup>.

Zagadnienie żywotności krytyki ideologii w STI wiąże się nierozłącznie z całym kompleksem zagadnień, o których wspominałem: pytanie może dotyczyć metody badania, istoty ideologicznego skrzywienia, tego, jak wygląda rzeczywistość poza-ideologiczna, jaką proponujemy wizję emancypacji itd. Dla NTI część z tych dyskusji była martwa, gdyż konceptualizowała ideologię bądź jako system kulturowy lub dyskursywny (neutralizacja zagadnienia ideologii), bądź przenosiła zagadnienie ideologii na inspirowaną Derridą i Lacanem płaszczyznę wiązania hegemonicznego, gdzie ideologia jest zarazem konieczna (gdyż jest czynnikiem konstytuującym tożsamości aktorów politycznych), jak i niemożliwa, gdyż logika antagonizmu rozrywa kruche i zawsze tylko tymczasowo zszyte tożsamości rozumiane jako produkty ideologicznego wiązania katechetycznego. W przypadku trzeciej fali dyskusji na temat ideologii (czy też właściwie „śmierci ideologii”) najważniejszą kwestią było to, czy po roku 1989 istnieje jeszcze jakkolwiek alternatywa dla liberalnej demokracji parlamentarnej i kapitalizmu, czy też wyznaczają one granice analiz krytycznych. Swoją interpretację upadku bloku socjalistycznego wraz z analizą wyzwań stojących przed dawnym radykalizmem politycznym zaproponował również Habermas w artykule *Nachholende Revolution*<sup>72</sup>. Zasluguje on moim zdaniem na nieco dłuższe omówienie, gdyż ukazuje dość jasno dyskursywną ramę pojęciową, która mia-

<sup>71</sup> Ibidem, s. 17.

<sup>72</sup> J. Habermas, *Nachholende Revolution und linker Revisionsbedarf. Was heißt Sozialismus heute?*, w: idem, *Zeitdiagnosen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 2003, s. 124–150.



ła w kolejnej dekadach dominować w rozważaniach na temat ideologii oraz zadań krytyki: jego uwagi nie pozwalają zakwalifikować go jednoznacznie do obozu „postmodernistycznego”, lecz dowodzą znacznego zredukowania oczekiwań względem *Ideologiekritik*.

Zdaniem autora *Erkenntnis und Interesse* Polska, Rumunia, Węgry czy Czechosłowacja zainicjowały transformację ustrojową jako rewolucję „nadganiającą” czy też „naprawczą” pod hasłem powrotu do pełnej narodowej suwerenności i samostanowienia, które utraciły na mocy ustaleń w Jałcie. Odsunięcie od władzy rządu komunistycznego jest równoznaczne (przynajmniej formalnie) z zerwaniem zależności od ZSRR i opowiedzeniem się za zachodnim modelem konstytucyjnej demokracji burżuazyjnej, opartej na trójpodziale władzy, pluralizmie politycznym, własności prywatnej i gospodarce wolnorynkowej<sup>73</sup>. Podobną wolę od dawna wyrażali również obywatele Niemiec Wschodnich, których częste ucieczki z narażeniem życia do RFN przez mur berliński stanowiły od lat 60. wystarczający komentarz na temat tego, który system gospodarczo-polityczny jest bardziej pożądany i lepiej odpowiada „potrzebom ludu”. Świadom doniosłości historycznego przełomu wyznaczającego kres zimnowojennemu podziałowi świata, Habermas podjął się analizy sześciu wysuwanych w dyskusji publicznej interpretacji wstrząsających Europą Środkowo-Wschodnią wydarzeń. Wyodrębnił wśród nich dwie kategorie ogólne: interpretacje przychylnie socjalizmowi oraz mu niechętne. Wyjaśnienia i zalecenia stosujące marksistowskie schematy eksplanacyjne (wersje, kolejno, stalinowska, leninowska i rewizjonistyczno-reformatorska) w nowych realiach wydają się całkowicie anachroniczne. Interpretacja stalinowska, forsowana przez niedobitki partyjnej ortodoksji, traktuje obalenie władzy partii komunistycznej w kategoriach wspieranej z zewnątrz klasowej – burżuazyjnej – kontrewolucji. Druga interpretacja, leninowska, próbuje wyjaśnić zmiany w kategoriach „samoooczyszczającej reformy” (*selbstreinigenden Reform*), nakierowanej na unowocześnienie i usprawnienie zarządzania sklerotycznie zbiurokratyzowanym państwem, a bunt mas nie jest atakiem przeku-

73 Artykuł 20 Konstytucji RP z 1997 określa istniejący w Polsce system gospodarczy mianem „społecznej gospodarki rynkowej”, zapewne pod wpływem inspiracji ordoliberalnych.



pionych bądź przywiezionych w „teczkach” prowokatorów, lecz kontynuacją walki klasowej wymierzonej w partyjno-kadrowy bezwład i niekompetencję. Interpretacja rewizjonistyczno-krytyczna wreszcie jest zarówno najbardziej racjonalna, jak i najbardziej desperacka. Usiłuje uratować dziedzictwo socjalizmu, odrzucając „nacionalizację” własności prywatnej i zastępując ją szeroko rozumianą własnością „spółdzielczą”, „demokratyzując” ustrój państwowego socjalizmu i próbując połączyć „społeczny wolny rynek” z nietotalitarną konstytucyjną demokracją ludową, zarządzaną w sposób niescentralizowany. Jeśli nawet w opinii niektórych liberałów taka fuzja gospodarki wolnorynkowej z „socjalistycznymi wartościami” nie byłaby całkowicie utopijna i mogłaby działać na zasadzie równoważenia destrukcyjnych tendencji właściwych obu systemom<sup>74</sup>, to w momencie transformacji zabrakło zarówno teoretycznego zaplecza, jak i politycznej woli, żeby pójść w tę stronę: po 40 latach ciągłego „wykuwania nowej rzeczywistości” obywatele byłego bloku socjalistycznego byli nastawieni wyjątkowo niechętnie względem jakiegokolwiek formy lewicowego eksperymentarstwa. Jeśli chodzi o interpretacje nieprzychylnie socjalizmowi, to Habermas wymienia trzy: interpretację postmodernistyczną, antykomunistyczną i liberalną. Postmodernistyczny posthistoryzm wyjaśnia przewrót antykomunistyczny zmierzchem narracji postępu rozumianego jako ewolucja zachodniej formy racjonalności. W tym ujęciu mamy do czynienia z rewolucją kończącą właściwą epokę rewolucji, z końcem epoki autodestrukcyjnego rozumu, którego arogancka *ὕβρις* zmaterializowała się pod postacią dwudziestowiecznych totalizmów i totalitaryzmów. Interpretacja konserwatywno-antykomunistyczna ujmuje przełom w kategoriach „rewolucji zjadającej własne dzieci”. Upadek reżimów zza żelaznej kurtyny i rozpad ZSRR to ironiczny chichot historii, dopełnienie i zwieńczenie rewolucji bolszewickiej z 1917 roku. Interpretacja liberalna wreszcie powtarza tezę Bella-Lipseta-Arona i obwieszcza zwycięstwo demokracji konstytu-

74 Rozwiązanie najbardziej zbliżone do francuskiego powojennego modelu kapitalizmu państwowego (*dirigisme*). Modele azjatyckie (koreański, japoński, singapurski lub chiński) w Europie prawdopodobnie by się nie przyjęły ze względu na ich osadzenie w zasadniczo nieliberalnym kontekście politycznym i występowanie w nich rozwiązań kłócących się z nowożytną formułą europejskiego prawa.



cyjnej, polityczno-społecznego pluralizmu, indywidualizmu i gospodarki rynkowej nad kolektywizmem marksistowskiej proweniencji. Dwa pierwsze wyjaśnienia Habermas uznaje za zbyt jednostronne, jeśli nie po prostu błędne. Postmodernizm nie docenia zasadniczo oświeceniowego charakteru ideałów pchających ludy państw Środkowej Europy ku zachodniej „demokracji burżuazyjnej”, z kolei interpretacja konserwatywno-Schmittiańska wraz z ideą zimnowojennej koalicji antykomunistycznej jest rewersem leninowskiej „internacjonalistycznej walki klas” i jako jego prosta inwersja dzieli z nim wszystkie jego niedostatki i teoretyczne uproszczenia.

Habermas nie akceptuje jednak bezkrytycznie interpretacji liberalnej, która wrzuca do jednego „ideologicznego worka” wszystkie kolektywne upiory, traktując faszyzm, maoizm, radziecki komunizm i prawicowy autorytaryzm jako objaw tego samego antywolnościowego impulsu. Kwestionuje również defetystyczne przekonanie, że koniec socjalizmu automatycznie pociąga za sobą kres krytyki, nakazujący zamiast „realnie niedziałającego socjalizmu” konfrontować rzeczywistość z socjalizmem rozumianym jako abstrakcyjny ideał (propozycja Noltego). Jeśli pojęcie socjalizmu ma zachować ducha społecznej krytyki, nie może ześlizgnąć się do poziomu *quasi*-kantowskiej idei regulatywnej. Byłoby to powielenie błędu młodoheglistów, przeciwstawiających wzniosły program „upartej” rzeczywistości, opornie poddającej się etyczno-politycznym korektom „gabinetowych reformatorów”. Zachowanie energii diagnostyczno-naprawczych idei radykalnej wymaga zasadniczego przemyślenia wyjściowych i fundujących marksistowski projekt założeń. Wyrósł on w specyficznych warunkach rewolucji przemysłowej i rodzącego się społeczeństwa industrialnego, w związku z tym jego elementy składowe bądź to się zdezaktualizowały, bądź też objawiły swoją jednostronność. Po pierwsze, należy wyjść poza wąsko skrojone pojęcie praktyki, które przypisuje jednoznacznie emancypacyjną rolę pracy – przede wszystkim w przemyśle – oraz ewolucji technologicznej. Heroizacja pracy i fetyszyzacja technologii unieważnia nie tylko na wysoce ambiwalentne skutki wzrastającej dominacji nad naturą, lecz marginalizuje również te przejawy grupowej solidarności, które wykształcają się poza kontekstem zawodowym. Po drugie, ba-



lastem jest poheglowski rysunek konceptualny i jego normatywny holizm, przełożony na utopię wyzwolenia społeczeństwa oparte-  
go na pracy. Jeśli kapitalizm rozrywa światopoglądowo-normatywną  
totalność etyczną, to głównym zadaniem staje się według niego okieł-  
znanie anarchicznej kapitalistycznej akumulacji i przywrócenie pod-  
miotowej kontroli nad samorzutnie kształtującymi się procesami  
gospodarczymi. Perspektywa ta nie uwzględnia wpisanych w nowo-  
czesną (postfeudalną) gospodarkę mechanizmów autoregulacyjnych,  
które nie dadzą się bezkosztowo i bez protototalitarnych konsekwen-  
cji zastąpić odgórnym centralnym planowaniem, ręcznym sterowa-  
niem administracyjnym. Po trzecie, marksizm nazbyt schematycznie  
wyodrębnia i identyfikuje głównych aktorów społecznych, prześle-  
piając fakt, że w wysoce posegmentowanym i zróżnicowanym spo-  
łeczeństwie nowoczesnym opartym na daleko posuniętej specjaliza-  
cji pracy zależności struktura społeczna-kultura-ekonomia-państwo  
są dużo bardziej zniuansowane i skomplikowane, niż sugeruje to bi-  
narny szablon konfliktu klasowego. Czwartym, najbardziej letalnym  
błędem marksizmu, jest radykalny manicheizm, który każe myśleć  
o państwie przez pryzmat ostrych kategoryalnych rozróżnień, wyclu-  
czających rozwiązania kompromisowe. Konstytucyjna demokracja  
parlamentarna jest w marksizmie opartą na strukturalnej „przemocy  
klasowej” formą hegemonii, która nie różni się od zwykłej autokracji  
czy faszystowskiej dyktatury, a optymalnym ułożeniem wzajemnych  
relacji na linii społeczeństwo-państwo staje się bliżej niesprecyzowa-  
na „dyktatura proletariatu”. Problemem jest akonkretność tego typu  
*ad hoc* rzuconego hasła. Brak odpowiedzi na pytanie, jak instytucjo-  
nalnie miałyby manifestować się socjalistyczna wolność, prowadzi do  
imperatywu „bezpośredniego panowania” społeczeństwa nad aparatem  
państwowym. Skutkuje to powrotem do przebrzmiałej Saint-Si-  
monowskiej inżynierii społecznej, do iluzji polityki rozumianej jako  
administrowania rzeczami, a demokratyczne forum dyskusji i rozwią-  
zywania konfliktów zastępuje fantazja spontanicznej ludowej samo-  
organizacji *à la* Rousseau. Po piąte, uwikłanie krytyki społecznej w sche-  
maty ewolucyjne powoduje, że w praktyce rządzenia systematycznie  
pomija się wagę czynników kontyngentno-zewnętrznych. Rozgrze-  
sza to radykalne decyzje polityczne ryzykownym „awangardyzmem



partii”, odzwierciedlającym kierunek ewolucji historycznej. Socjalizm wydaje się w tej perspektywie systemem epistemologicznie i politycznie uprzywilejowanym, służąc za arbitralny miernik stopnia wyalienowania partykularnych form *Lebensweltu*.

Wyrastająca z inspiracji austromarksistowskich i reformistycznych socjaldemokracja był wolna od wyżej wymienionych słabości (z wyłączeniem może kultu produktywności). Jednak mimo że forytowane przez nią rozwiązanie jest jedyną udaną formą mariażu idei socjalistycznych ze społeczeństwem przemysłowym, podporządkowującą aparat państwowo-administracyjny ideałom bezpieczeństwa socjalnego (Niemcy, kraje skandynawskie, Francja, Wielka Brytania w latach 1945–1979), to również ten ustrój nie jest pozbawiony wad, takich jak deficyt legitymacji politycznej, technokratyczno-menadżerski sposób podejmowania decyzji oraz utrzymywanie się do pewnego stopnia tłumionego, ale zasadniczo nieeliminowalnego ryzyka wpisanego w rynek pracy. Habermas, zgodnie z własną teorią „rozumu komunikacyjnego”, posłannictwa niekomunistycznej lewicy upatruje w działaniu na rzecz uniwersalizacji procesów wzajemnego uznania między partykularnymi grupami w ramach demokratycznego państwa prawa. Socjalizm zbyt długo prześladował fantazmat romantycznej proveniencji, dotyczący ostatecznego zniesienia typowej dla nowoczesności dyferencjacji owocującej fundamentalną nieprzejrzystością życia społecznego, przewyżczenia alienująco-anomijnych tendencji wpisanych w cywilizację opartą na specjalizacji pracy. Zadaniem „radikalnego reformizmu” jest obecnie zaradzenie niedostatkowi komunikacyjnego rozumy, stanie na straży kruchej równowagi między najważniejszymi czynnikami regulująco-sterującymi, wpisanymi w społeczeństwa nowoczesne<sup>75</sup>. Dawny antagonizm klasowy

75 Trzy czynniki integrujące (solidarność, pieniądź, władza) odpowiadają trzem głównym, cechującym nowożytny system wspólnoty (*Gemeinschaftssystem*) podsystemom: kulturowemu, ekonomicznemu i politycznemu. W ramach teorii działania komunikacyjnego badającej ewolucję systemów i podsystemów społecznych, zadaniem zaangażowanego intelektualisty jest, inaczej mówiąc, kontrola samorzutnie zachodzącego procesu mediatyzacji, zawłaszczania przez mechanizmy sterujące pieniądza i biurokratycznej władzy obszarów osadzonych i kształtowanych w kulturowych światach-życia („kolonizacja wewnętrzna”). To przeformułowanie tradycyjnego zagadnienia reifikacji i alienacji w szacie terminologicznej zapożyczony z teorii systemów Parsonsa oraz teorii modernizacji



przeniósł się z poziomu różnic w strukturze społecznej na płaszczyznę konfliktów „horyzontalnych” zachodzących w obrębie intersubiektywnie konstytuowanych form świata przeżywanego, a zadaniem „reformizmu” jest przede wszystkim obrona autonomii instancji rozumu praktycznego (normatywnego podsystemu integracyjnego) przed inwazją systemów opartych na medium pieniądza, ochrona woli politycznej przed wchłonięciem przez administracyjny technokratyzm. Inaczej rzecz ujmując, krytyczny intelektualista powinien prowadzić walkę z postępującym od-moralizowaniem konfliktów przenikających sferę publiczną (*Entmoralisierung öffentlicher Konflikte*).

To powinno stać się zadaniem wschodnioniemieckich intelektualistów. Habermas namawia ich do po Ritterowsku rozumianej „dietetyki” radykalnych oczekiwań, do wygaszenia eschatologicznych tęsknot. „Odchudzenie” czy też „redukcja” oczekiwań wynikająca z europejskich doświadczeń historycznych nie powinna jednak prowadzić do całkowitej abdykacji z zaangażowania w społecznie zorientowaną krytykę.

Na tej arenie socjalistyczna lewica wciąż ma swoje miejsce i polityczną rolę. Może siać ferment w komunikacji politycznej, chroniąc instytucjonalne ramy demokratycznego państwa prawa przed obumarciem. Niekomunistyczna lewica [...] musi się dopiero zaadaptować do sytuacji, w której od dziesięcioleci znajduje się lewica zachodnioeuropejska – musi zamienić ideę socjalistyczną na radykalnie reformistyczną samokrytykę społeczeństwa kapitalistycznego, która pod postacią masowej demokracji konstytucyjnej i państwa dobrobytu rozwija zarówno słabości, jak i mocne strony. Po bankructwie socjalizmu państwowego taka krytyka to jedyne wąskie gardło, przez które wszystko musi przechodzić. Taki socjalizm zniknie dopiero wraz z obiektem własnej krytyki [...]”<sup>76</sup>.

i „drugiego odczarowania świata” Webera, por. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2, tłum. A. M. Kaniowski, PWN, Warszawa 2015, s. 546–596.

<sup>76</sup> J. Habermas, *Nachholende Revolution*, s. 148–149. Stanowisko Habermasa jest przejawem racjonalnej akomodacji krytyki społecznej do nowych realiów (należy przez to rozumieć: jest najlepiej dopasowane do wyzwań bieżącej chwili, na gruncie istniejącego spłotu warunków politycznych). Pozostaje wierny jej zadaniom, ale równocześnie internalizuje dopuszczalny horyzont jej zadań: nie ma już miejsca na snucie alternatyw dla gospodarki wolnorynkowej i liberalnego parlamentaryzmu. Ostatecznie przewrót w krajach postkomunistycznych staje się w artykule Habermasa dopełnieniem historycznie opóźnionej transformacji





W Polsce pod koniec lat 80. w obliczu obiektywnego załamania gospodarczego, permanentnych braków aprowizacyjnych oraz galopującej inflacji również pożegnano się z socjalizmem i „erą ideologii”, przede wszystkim w sferze gospodarki. Najpierw w grudniu 1988 roku wprowadzono tzw. ustawę Wilczka, uwalniając *de facto* prywatną inicjatywę gospodarczą, następnie wdrożono program przebudowy gospodarki, który miał uzupełniać kompleksową transformację polityczno-prawną. Plan Balcerowicza, konsultowany m.in. z doradcą IMF Davidem Liptonem oraz z Jeffreyem Sachsem, miał za zadanie uzdrowić gospodarkę, a odpolityczniając ją, wpisywał się w narrację jej „odideologizowania”. Implementacja planu, sprowadzająca się m.in. do cięcia wydatków socjalnych, rozliczania spółek państwowych za konkretne wyniki ekonomiczne łącznie z możliwością ogłoszenia ich upadłości w przypadku nierentowności i następnie sprzedania podmiotom prywatnym (co groziło zdecydowanej większości z nich, niezdolnym sprostać konkurencji po otwarciu granic dla swobodnego przepływu towarów) oraz nakazu dopasowywania ewentualnych podwyżek płac nominalnych do rzeczywistych wzrostów cen zaowocowało co prawda chronicznym bezrobociem (w okresach dekonunktury sięgającym 20% aktywnej zawodowo populacji), pauperyzacją dużych sektorów społeczeństwa, niekontrolowaną („dziką”) prywatyzacją<sup>77</sup> oraz powstaniem regionów trwałej depriwacji ekonomiczno-społecznej, zwłaszcza na obszarach wiejskich, jednak stały wzrost PKB, relatywnie niski poziom inflacji oraz szereg innych wskaźników makroekonomicznych wskazywał, że na tle takich krajów postkomunistycznych Europy Środkowo-Wschodniej jak Rumunia, Bułgaria czy Ukraina, Polska mogła jawić się jako przykład wręcz

---

polityczno-prawnej, zgłoszeniem akcesu Europy leżącej na wschód od Łaby i Litawy do zachodnioeuropejskiego projektu cywilizacyjnego.

<sup>77</sup> Opinie dotyczące realnych sukcesów, jak i porażek transformacji (prywatyzacji i komercjalizacji) są rozbieżne, a ich amplituda waha się od jednoznacznej krytyki w wykonaniu np. Jacka Tittenbruna (por. J. Tittenbrun, *Z deszczu pod rynnę. Meandry polskiej prywatyzacji*, t. 1–4, Zysk i S-ka, Poznań 2007) po głosy aprobaty, podkreślające mimo kosztów społecznych oczywiste zyski z prywatyzacji nierentownych spółek państwowych, jak też i nieodzowność jej przeprowadzenia. Taką opinię wyraża m.in. Piotr Bałtowski, por. P. Bałtowski, *Przekształcenia własnościowe przedsiębiorstw państwowych w Polsce*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.



spektakularnego sukcesu<sup>78</sup>. W obliczu ideowego i realnego bankructwa gospodarki nakazowo-rozdzielczej praktyka niejako „wymuszała” odejście od modelu centralnego sterowania czy nawet osłabionych wariantów keynesizmu. Ekonomię podażową Mundella i Laffera przedstawiano jako jedyną atrakcyjną alternatywę, a podejmowane w ramach planu działania uzyskały walor techniczno-racjonalny (technokratyczny) dokładnie w takim znaczeniu, o jakim pisał w latach 60. Habermas w *Nauce i technice jako „ideologii”*.

Specyfika doświadczeń krajów pozostających od końca II wojny światowej w strefie wpływów ZSRR (o czym była mowa wcześniej) spowodowała, że w okresie transformacji ustrojowej w latach 1988–1991 dokonana się spontaniczna naturalizacja (neo)liberalizmu. Postulaty daleko posuniętej prywatyzacji (przeciwstawianej gospodarczo nieefektywnej nacjonalizacji czy własności spółdzielczej), znaczącego zredukowania roli państwa i pożegnania z jawnie deklarowanym ideowym zaangażowaniem można potraktować jako swoisty *acting-out*, odreagowanie dusznej atmosfery ostatnich czterech dekad i centralnie sterowanej propagandy, przedstawiającej marksizm-leninizm jako szczytowe osiągnięcie ludzkiego ducha. Wyłuszczone powyżej wykładnia „ideologii” wniknęła dzięki krążącym w drugim obiegu polemicznym pismom do sfery publicznej, werbując wielu zwolenników (tzw. „intelektualistów organicznych” w rozumieniu Gramsciego, w tym również wielu dawnych dysydentów politycznych nieidentyfikujących się dotąd jako liberałowie): takie jej ujęcie może też zarazem uchodzić za niemal podręcznikowy przykład o p e r a c j i i d e o l o g i c z n e j. W miejsce znaku historycznego podstawiony został znak *pseudophysis*, którego zadaniem jest naturalizacja własnego komunikatu oraz denaturalizacja poglądów ideowej konkurencji. Pojęcie ideologii jako stronniczego i fanatycznego doktrynerstwa wtopiło się w porządek symboliczny i powszechnie używane słowniki. W tym klimacie zarówno artykuł Fukuyamy, jak i sugestie Sachsa<sup>79</sup>

<sup>78</sup> Średnie tempo wzrostu gospodarczego Polski w latach 1990–2020 wynosiło 3%.

<sup>79</sup> Doradzający w 1989 roku Polsce i Jugosławii Sachs napisał 13 stycznia 1990 roku dla *The Economist* charakterystyczny tekst. Twierdził w nim, że transformacja krajów byłego bloku wschodniego wymaga od ich przywódców politycznych „odrzućcia wszelkich rezydualnych idei dotyczących jakiejś ‘trzeciej drogi’, takich jak chimera ‘rynkowego socjalizmu’ opartego na własności państwowej czy



stwierdzały dla zainteresowanych „oczywiste fakty”, walidując obrazy kurs przemian polityczno-ekonomicznych. Jeszcze pod koniec lat 70. Kisielewski, który miał opinię twardego zwolennika liberalizacji gospodarczej, wymieniał jako wariant ustrojowy alternatywny dla komunizmu model państwa opiekuńczego praktykowany w Danii i Szwecji, krajów, które, nominalnie będąc (kapitalistycznymi) demokracjami parlamentarnymi – a formalnie monarchiami konstytucyjnymi – dużo skuteczniej od rodzimego socjalizmu realizowały hasła „sprawiedliwości społecznej”<sup>80</sup>, będąc równocześnie w ariergardzie krajów przodujących gospodarczo. Jednak na początku lat 90. wszelkie dyskusje na temat relacji państwo-gospodarka, które nie kopiowałyby neoliberalnych pomysłów anglosaskich, ucięto *a priori*: modele reński (niemiecki) czy skandynawski<sup>81</sup> (socjaldemokratyczne państwo opiekuńcze) wykluczono jako „protosocjalistyczne”, a (neo)liberalizm jako opcja pozornie a-ideologiczna przeistoczył się w niewidzialny eter myśli, w *common sense* nowych polskich elit<sup>82</sup>.

---

samorządzie pracowniczym, i przejścia od razu do gospodarki rynkowej zachodniego typu”.

80 S. Kisielewski, *Na czym polega socjalizm?*, s. 21.

81 Krótką i kompetentną charakterystykę podstawowych typów europejskiego kapitalizmu można znaleźć u Michaela Alberta, por. M. Albert, *Kapitalizm kontra kapitalizm*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994. Popularne opracowanie zagadnienia zróżnicowania kapitalizmu zamieszczono w książce C. Turnera i A. Trompenaarsa, *Siedem kultur kapitalizmu*, tłum. D. Gostyńska, Dom Wydawniczy ABC, Warszawa 1998.

82 Do akceptacji neoliberalnych rozwiązań rynkowych w Polsce doszło ostatecznie, jak już zostało wspomniane, na tle ostrego kryzysu gospodarczego lat 80., świeża była też pamięć gospodarczej zapaści stanu wojennego. Sprzyjało to myśleniu w kategoriach spolaryzowanych antynomicznych przeciwstawień, gloryfikacji kapitalizmu, prywatnej własności i indywidualizmu przy równoczesnej demonizacji socjalizmu i PRL czy w ogóle myślenia w kategoriach substancjalno-wspólnotowych. Neoliberalizm potraktowano jako kolejny etap modernizacji peryferyjnych systemów gospodarczych, „naturalnej” ewolucji gospodarki ciężącej ku modelom bardziej efektywnym; symptomatyczna w tym kontekście była popularność krążącego w latach 80. dowcipu, że socjalizm to „najdłuższa i najtrudniejsza droga od kapitalizmu do kapitalizmu”. Okoliczności „kontekstowe” same z siebie jednak nie wystarczyłyby: istotny był silny „ideologiczny” nacisk zewnętrzny. Podczas transformacji bardzo aktywne na tym polu były przede wszystkim amerykańskie think-tanki i organizacje typu USAID (znane z podsuwania rządowi RP i spółkom państwowym konsultantów, tzw. „brygad Marriotta”), Bank Światowy czy IMF, które forsowały plan natychmiastowej



Doskonałą ilustracją tej przemiany jest pojawienie się metafory polityki „cieplej wody w kranie” (o ile się orientuję, metafora ta funkcjonuje tylko w języku polskim). Kiedy, ponownie, przyjmiemy za Maxem Blackiem, że podstawowym mechanizmem działania metafory nie jest ani substytucja znaczenia, ani porównanie dwóch nieskojarzonych dotąd słów, lecz raczej wytworzenie semantycznego napięcia i nowego obszaru sensu, sprowokowanie szeregu interakcji między systemami potocznych odniesień i stereotypów inwokowanych przez członki metafory<sup>83</sup>, to metafora „(zadaniem) polityki (powinno być dostarczenie) ciepłej wody w kranie” w sposób skondensowany łączy zmysłowy obraz (wspomnienie niedoborów i przerw w dostawie prądu i ogrzewania okresu PRL-u) z abstrakcyjnym pojęciem „polityki”, dotychczas kojarzonym z oderwanym od życia rezerwowaniem i uciążliwym ingerowaniem we wszystkie sfery życia. Efektem metafory jest gruntowne przededefiniowanie polityki i ujęcie jej jako umiejętności warsztatowej: znajduje się na tym samym *continuum* racjonalności co działania techniczno-administracyjne, w których decydującą rolę gra-

prywatyzacji państwowych molochów i wdrożenia rygorystycznej dyscypliny budżetowej (wysokie stopy procentowe, cięcie wydatków socjalnych). Więcej na ten temat w: J. Hardy, *Nowy polski kapitalizm*, tłum. A. Czarnacka, Instytut Wydawniczy Książka i Wiedza, Warszawa 2010, zwłaszcza rozdział 3, s. 117–145. Por. również W. Kieżun, *Patologia transformacji* Wydawnictwo Poltext, Warszawa 2011; J. R. Wedel, *Collision and Collusion*, Palgrave Macmillan, Londyn 1998, zwłaszcza rozdziały 2 i 3; oraz S. Shields, *The 'Charge of the Right Brigade': Transnational Social Forces and the Neoliberal Configuration of Poland's Transition*, „New Political Economy”, Vol. 8, nr 2, 2003, s. 225–244. Zdaniem Shieldsa transformacja była nakierowana przede wszystkim na przyciągnięcie zagranicznego kapitału, przyczyniając się do powstania i utrwalenia rozwarstwienia klasowego; jak zauważył, dla Polski droga do Europy najwyraźniej „wiodła przez Waszyngton”, w: S. Shields, *The 'Charge...*, s. 238.

- 83; Metafora „pracuje”, przenosząc na jeden człon („polityka”) system implikowanych skojarzeń, które charakteryzują drugi człon metafory („ciepła woda w kranie”), selekcjonując, wypuklając, tłumiąc i organizując te znaczenia, które go dotychczas charakteryzowały (por. M. Black, *Metaphor*, w: „Proceedings of the Aristotelian Society”, New Series, t. 55 (1954–1955), s. 291–292). Zdaniem Blacka nie da się z góry przewidzieć, które metaforyczne przesunięcia znaczeniowe upowszechnią się, a które poniosą porażkę. Stawiam hipotezę, że w tym przypadku decydująca była jej sugestywność i obrazowość oraz specyfika momentu historycznego, powszechne oczekiwanie, że rząd prorynkowych „ekspertów” przyniesie poprawę drastycznie pogarszających się warunków życiowych i zaofერuje namiastkę konsumenckiego luksusu znanego z USA czy RFN.



ją konkretne umiejętności, a nie taki czy inny profil ideowy. W przeciwieństwie do orkiestrowanych przez PZPR planów całościowego przemeblowania stosunków społecznych, po czerwcowych wyborach celem ma być gospodarcza i polityczna stabilizacja. Zamiast zmuszonego dopasowywania rzeczywistości do totalizującej utopii pojawia się apel o porzucenie metod odgórnej organizacji życia społecznego, gdyż nieuchronnie naznacza je piętrem siermiężnie okrojowanego kolektywizmu. Pojawia się idea „państwa minimalnego”, państwa „nocnego stróża”, gdzie jednostki pozostawia się samym sobie. „Ciepła woda w kranie” sugeruje przyziemny pragmatyzm, dbanie o sprawy najprostsze, koncentrowanie się na zabezpieczeniu stabilności obrotu gospodarczego oraz stworzenie ram dla spontanicznie wyłaniającego się, opartego na prywatnej inicjatywie ładu, który zapewni minimum egzystencjalnego komfortu – gospodarka, jak wiadomo po 1989 roku, funkcjonuje najlepiej, kiedy pozostawiona jest samej sobie. „Ciepła woda w kranie” to również manifest autoreglamentacji zadań państwa, odzégnującego się od wzniosłych haseł, wycofującego się z zadań redystrybucyjnych i ograniczającego do dostarczania podstawowych usług (woda, prąd, ogrzewanie, drogi, służby porządkowe, ewentualnie sponsorowanie megawydarzeń sportowych)<sup>84</sup>. Zakres społecznego zaangażowania jednostki wyznacza teraz krąg najbliższej rodziny i znajomych, przestrzeń publiczna kurczy się do agregatu nieprzenikliwych sfer prywatnych, akcje dobroczynne zastępują „czyn społeczny”, a polityka zamienia się w niewidzialny menadżerizm,

84 Neoliberalizm (o którym będzie więcej w ostatnim rozdziale) to deontologia i zarazem ontologia bytu społecznego: społeczeństwo organizuje się samorzutnie, zgodnie z „naturalną harmonią interesów”, którą zaburza i zniekształca odgórna regulacja. Stąd odrzucenie teleonomii, idei „sprawiedliwości społecznej” i moralnego perfekcjonizmu. Ład wyłania się w serii pozornie chaotycznych i niepowiązanych działań racjonalnych i egoistycznych jednostek (optymalizacji „naturalnych” wrodzonych preferencji). Równowaga w gospodarce doskonale konkurencyjnej (model Arrowa-Debreu) zakłada *implicitie* ideę rządu minimalnego. Zdaniem Kwaśnickiego zbliża to liberalizm do taoizmu i *wu wei*, zasady niedziałania, pogodzenia się z nieuchronną ułomnością egoistycznej „natury ludzkiej”, powstrzymywania się od kontrolowania i planowania bezkształtnej rzeczywistości. Por. „Taoista i liberal nie mają zamiaru zapanować w pełni nad przyrodą, gdyż zdają sobie sprawę, że jest to ‘zawracanie kijem biegu rzeki’; w: W. Kwaśnicki, *Historia myśli liberalnej*, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 2000, s. 171.



wobec którego zatroskany własnymi sprawami i rodziną polski konsument ogłasza z ulgą *désintéressement*.

Mimo że teza Fukuyamy spotkała się swego czasu z ostrą krytyką, słuszne wydaje się stwierdzenie, że w latach 90. powszechnie ją zaakceptowano i przyjęto za pewnik na poziomie kulturowej nieświadomości<sup>85</sup>: nie da się udoskonalić ani kapitalizmu, ani demokracji parlamentarnej, gdyż wyznaczają one modele n a j b a r d z i e j o p t y m a l n e – odpowiednio: zarządzania gospodarką, jak i organizacji życia politycznego. Jedyne, co można zrobić, to porzucić polityczny radykalizm i skupić się na punktowych interwencjach, reformach o charakterze lokalnym i częściowym, nie kwestionując ram uniwersalnego państwa posthistorycznego. Taka narracja „końca ideologii” trafiła w Polsce na podatny grunt, zacierając własną symboliczną skuteczność. O ile jednak polski wariant neoliberalnego pożegnania z „ideologią” można, jak próbowałem wykazać, przynajmniej częściowo wytłumaczyć reakcją na specyficzne doświadczenia historyczno-polityczne i trudności gospodarcze (porażkę gospodarczą, polityczną i ideową projektu socjalistycznego), o tyle w Europie odwrót od keynesizmu i *welfare state* można interpretować wprost jako restytucję hegemonii klasowej i powrót do dziewiętnastowiecznej logiki akumulacji. Po upadku bloku sowieckiego *Ideologiekritik* przystąpiła do przededefiniowania własnej tożsamości na warunkach narzuconych przez konserwatywno-neoliberalną hegemonię ery Thatcher-Reagan, co zaowocowało daleko idącym samoograniczeniem jej ambicji. Egalitarny ferwor zamienia się w omówiony powyżej „radykalny reformizm” (Habermas), a dyskusja o redystrybucji – w projekt wzmocnienia i utwierdzenia grupowych – kulturowych, seksualnych, religijnych – tożsamości, mitygowania konfliktów społecznych oraz upokorzenia wynikających z istnienia przemagających kontekstów instytucjonalnych, krzywdzących stereotypów i wyobrażeń społecznych, wytwarzających deficyt uznania (Honneth, Kymlicka, Gutman, Young). Program socjalny Beveridge’a zawarty w napisanym w 1944 roku *Full Employment in a Free Society* zostaje w opublikowanym w 1998 manifestcie Trzeciej Drogi zasadniczo zredefiniowany, ujaw-

85 Por. M. Fisher, *Realizm kapitalistyczny*, tłum. A. Karalus, Książka i Prasa, Warszawa 2020, s. 15.



niając głęboką reorientację priorytetów i zmianę taktyki „centrolewicy”, której przewodzili Tony Blair, Bill Clinton i Gerhard Schröder<sup>86</sup>. Zmiana ta dość czytelnie objawia się na poziomie języka, który bez większej przesady można nazwać socjaldemokratyczną odmianą „neoliberalnej nowomowy”. U Giddensa w miejsce Beveridgowskiej walki z klasowo reprodukowanymi negatywnymi zjawiskami społecznymi (bezrobocie, nędza, problemy mieszkaniowe) pojawia się hasło „pozytywnego państwa opiekuńczego”, a przedmiotem troski jest głównie to, by zapomogi społeczne przypadkiem „nie demotywowały do aktywnego poszukiwania pracy”. Bezpośrednie wsparcie finansowe przechodzi w „inwestowanie w kapitał społeczny”, emeryci to już „nie problem, lecz zasób”, a ekonomiczną dekompozycję fenomenu biedy zastępuje analiza „mechanizmów społecznej ekskluzji”, która obejmuje, co ciekawe, nie tylko „tych na dole”, lecz również „tych na górze”<sup>87</sup>.

## V. Powrót Realnego

Z perspektywy drugiej dekady XXI wieku termin „postmodernizm” wydaje się należeć do odległej przeszłości napędzanej przez dawno wygasłe namiętności i częściowo niezrozumiałe już fiksacje. Postmodernistyczne motywy przeszły fazę akademickiej normalizacji i kanonizacji, jego arsenał pojęciowy został częściowo zaanektowany bez towarzyszącego mu kiedyś dreszczyku emocji czy atmosfery skanda-

86 A. Giddens, *The Third Way. The Renewal of Social Democracy*, Polity Press, Cambridge 1998.

87 Warto zwrócić uwagę na charakterystyczne dla Giddensa „upozytywnienie” najważniejszej nazbyt dla niego „pesymistycznej” frazeologii Beveridge’a. Wygląda tak, jakby Giddens zinternalizował sposób myślenia w kategoriach *smart management*, przyswoił sobie korporacyjną nomenklaturę „pozytywnego podejścia” (dyskurs „coacherski”), który traktuje rozwój osobisty jako uniwersalną receptę na niestabilność zglobalizowanego kapitalizmu i unika wyrażen kojarzących się negatywnie (forma zaklinalnia rzeczywistości: zmiana nomenklatury ma podprogowo nastawiać optymistycznie). Por.: „W miejsce nędzy, autonomia; nie choroba, lecz aktywne zdrowie; zamiast ignorancji, edukacja jako stały element życia; raczej dobrobyt niż ubóstwo; a w miejsce bezczynności, inicjatywa”, w: *ibidem*, s. 64. Takie rekomendacje nie przypominają programu polityczno-socjalnego, to raczej imitacja żargonu menadżerskiego.



lu. „Różnica”, „ironia”, „relatywizm”, „genealogia”, „niewspółmierność”, „retoryka”, „Inny”, „przemoc symboliczna”, „konstruktywizm”, „nieskończona praca interpretacji” czy „*différance*”, jego niegdyś kontrowersyjne instrumentarium konceptualne, stało się terenem scholarskich rekonstrukcji i eksploracji o charakterze opisowo-sprawozdawczym. Pewne sposoby konceptualizacji zagadnień filozoficznych i społecznych, które były nośne w obrębie postmodernistycznego stylu myślenia, doczekały się jednakże w przeciągu ostatnich dwu dekad krytyki, którą można nazwać asymilującym przewyciężeniem.

Nie inaczej stało się z pojęciem „ideologii”. Posiada ono, bez względu na szereg uszczegóławiających je definicji i sposobów użycia, pewną zaskakującą cechę, którą nazwę (z punktu widzenia logiki niezbyt poprawnie) nieskończoną autologicznością, sięgającą dalej niż Mannheimowski paradoks samozwrotności. Wspomniane już zostało, że akt określenia czegoś „ideologią” może sam być zinterpretowany jako „ideologiczny”: każdy doprecyzowujący „ideologię” składnik definicyjny czy kontekst wypowiedzi typu „to jest ideologia” czy „to przejaw ideologiczności” może być zwrótnie zastosowany do tego samego składnika czy kontekstu, a zatem każde pojęcie ‘ideologii’ może zawsze potencjalnie narazić się na zarzut ‘ideologiczności’ („kim jesteś, by mówić, że to jest ‘ideologia?’”). Wystarczy zadać pytanie: kto, co, gdzie, w jakich okolicznościach i dlaczego coś mówi. Nie inaczej jest w przypadku paradygmatu postmodernistycznego, który, żegnając się z możliwością satysfakcjonującego oddzielenia ideologii od nie-ideologii, wydawał się ostatecznym głosem w dyskusji na ten temat, wyznaczając granicę mnożenia kolejnych definicji, omijając nawet Mannheimowski paradoks. NTI w wariacie postmodernistycznym we własny głos wpisał bowiem przyznanie się do ideologiczności i nieuchronnej stronniczości. Na poziomie takiej refleksyjnej metasocjologii wiedzy, samoświadomej własnych interesów „konstituujących poznanie”, automatycznie daje się innym glejt do wysunięcia „kontrnarracji”, która jest z zasady równie „ideologiczna” jak wcześniej przedłożona propozycja. Jednak taka neutralizacja pojęcia „ideologii” jest możliwa tylko przy założeniu istnienia płaszczyzny czy też pozycji p o z a i d e o l o g i c z n e j ; i to między innymi stało się celem krytyki. Chroniczna autoreferencyjność pojęcia „ideologii” destabilizuje każ-





dy metafęzyk, który chciałby transcendować kontekst własnego użycia i nie daje się jej zneutralizować w dyskursie wyższego rzędu, w tym również potmodernistycznym. Kasujące uniwersalne pretensje historyczująco-relatywizujące zastrzeżenie czy też przyznanie się do tego, że „to, co mówimy, to (ostatecznie) też tylko ideologia”, zostało ostatecznie uznane za ideologię, być może za najbardziej makiaweliczną postać ideologii. Sąd „to, co mówię, jest ideologiczne” nie jest współczesnym powtórzeniem paradoksu kłamcy, czyli nie jest pytaniem o gramatyczny podmiot zdania, lecz prowokuje pytanie o podmiot enuncjacji: symboliczną pozycję podmiotu, która wypowiada to zdanie, o tekstualną fikcję presuponowaną przez *Idealich*.

Pojawiające się w pierwszych dwóch dekadach XXI wieku koncepcje ideologii zdają się, jak wspomniałem, wykraczać poza ujęcia postmodernistyczne i poststrukturalistyczne. Neutralizacja, kulturalizacja, dyskursywizacja i retoryzacja zagadnienia ideologii była analizowana w dwóch odmianach. Pierwsza obejmowała utożsamienie ideologii z ogólnie pojętym „symbolicznym uniwersum kultury”, z jedną z wielu konkurujących ze sobą narracji, których naturalność jest wymuszona przez własną symboliczną skuteczność (przemoc symboliczna). Po drugie, ideologiczność sygnalizowała przewagę tego, co znaczące, nad znaczoną: każde ustabilizowanie przepływu znaczeń implikuje przemoc epistemiczną, która tłumi pracę różni i stanowi przejaw terroru jednoznaczności, zawiadującego politycznie i etycznie nienaturalną dystrybucją sensów (Derrida, Butler, Laclau-Mouffe). Obydwie „wersje” – postmodernistyczna i poststrukturalistyczna – zmierzały w kierunku mniej lub bardziej otwarcie deklarowanej „polityki różnicy”<sup>88</sup> oraz do metadyskursu de-esencjalizacji,

88 Powtórzymy: skoro wiedza (używany przez nas słownik) jest nieuchronnie naracyjno-ideologiczna i nie ma możliwości ustalenia ponadsytuacyjnych i powszechnie akceptowanych standardów racjonalności informujących nas o stopniu odkształceń poznawczych obiektywnie konotujących „nadwyżkę” społecznie zbędnej przemocy, to pozostaje nam jedynie ustanowić możliwie szeroką platformę wolnej dyskusji, w której pokojowo współegzystowałaby wielość różnych narracji (*vel* ideologii), a jedyną nadrzędną ramą byłaby ogólnie zdefiniowana tolerancja dla słowników innych niż słownik mojej wspólnoty. Krytyka redukuje się do krytyki immanentnej, owocującej względny przyrostem samoświadomości i uwrażliwienia na Inność, co jednak nie prowadzi do poszukiwań uniwersalno-emancypacyjnej gry językowej, lecz do poszerzania pola



walki z reifikacją potencjalnie upośledzających reakcje uznania *quasi*-biologizmów. Jednak również te strategie przeformułujące zagadnienie ideologii doczekały się problematyzacji, w ramach których wyrażono przypuszczenie, że stanowią do pewnego stopnia przejaw późnoliberalnej formacji kulturowej.

Skąd w tytule „powrót Realnego”? Są dwa powody. Po pierwsze, „realne” jest sygnałem stopniowego odchodzenia od charakterystycznego dla postmodernizmu (poststrukturalizmu, neostrukturalizmu itd.) jednoznacznego uprzywilejowania „znaczącego” nad znaczoną: znaku, semiozy, interpretacji (czy też ogólnie kultury) nad procesami społeczno-ekonomiczno-politycznymi, których wzajemnym stosunkiem zajmowała się wydawałoby się pogrzebana raz na zawsze ekonomia polityczna. W tym sensie od kilkunastu lat widoczny jest stopniowy powrót takich – normatywnie nacechowanych – pojęć jak „wyzysk”, „konflikt klasowy”, „strukturalna przemoc ekonomiczna”, „teoria zależności”, „akumulacja pierwotna”, „teoria systemu-światów” itd. Nie jest to domena koncepcji ortodoksyjnie marksistowskich, a „Realne” nie oznacza tutaj w żadnym razie powrotu do wykładni „rzeczywistego procesu dziejowego”, naiwnych teleologii „nieuchronnej rewolucji”, resuscytacji mitycznego „obiektywnego interesu klasowego” czy absolutnie już martwych dyskusji na temat „wygaszania państwa” lub „rozwoju sił wytwórczych”. „Postmodernistyczna” krytyka *quasi*-scjentystycznych tendencji obecnych w łonie marksizmu (jak i nawiązujących do nich fundacjonistycznounitarnych modeli teoriopoznawczych) stanowi cezurę oddzielającą współ-

---

„uznania tego, co Inne”, a w praktyce: do odkrywania i „uznawania” tożsamości dotąd w sferze politycznej niereprezentowanych, marginalizowanych albo niesłyszanych. W tym sensie postmodernizm nie mógł nie dojść do „polityki różnicy”, gdzie zasadą regulatywną jest bliska Habermasowskiej „nieskrępowanej dyskusji” – jej neopragmatycznym echem jest *keep the conversation going* Rorty’ego – tropiąca głosy lekceważone i niesłyszane, odrzucająca totalizujące roszczenia teorii społecznej i spekulatywnych filozofii uniwersalistycznych, nawołująca do multiplikacji frontów walki o emancypację i uznanie, pochwalająca wysyp mikronarracji podejmujących wysiłek niekończącej się de(kon)strukcji przemocy wpisanej w stosunki społeczne, instytucje, procedury, pojęcia czy gry językowe. Z tak rozumianym postulatem zgodziłby się nie tylko „późny” Habermas, ale również Rorty, Derrida, Lyotard, Kymlicka, Honneth, Gutman czy Taylor.



czesne tryby konceptualizacji od modernistycznych, do których nie ma już powrotu w formie nienaiwnej. Jest to raczej powrót do jakiejś wersji Althusserowskiej „naddeterminacji”, w której konflikt ekonomiczny nie określa jednoznacznie polityki, kultury i pola społecznego, lecz dopiero tam jest rozgrywany. Przywołane w tytule „Realne” to, po drugie, nawiązanie do jednego z trzech wymiarów opisywanych przez Lacana. Nie wnikając na razie głębiej w to zagadnienie, można powiedzieć, że Realne sygnalizuje nieegzorcyzmowaną traumę, otwartą ranę na ciele społecznym, niepoddającą się postmodernistycznej grze dyskursywizacji czy performatywizacji, która zrównuje ją z migotaniem znaczeń zależnym od danej wspólnoty interpretacyjnej. W efekcie mamy do czynienia z rehabilitacją pojęcia klasy, antagonizmu klasowego i terytorialistycznej logiki ekspansji kapitału jako przejawu działania Realnego i niemożności stworzenia jego symbolicznej reprezentacji)<sup>89</sup>.

### a. Žižek o ideologii: od wzniosłości do cynizmu

Žižek konsekwentnie od końca lat 80. krytykuje nie tylko nową neoliberalną hegemonię, lecz również jej ideologiczne parawany, z liberalno-lewicowym kanonem i tożsamością „polityką różnicy” na czele, skupioną na zagadnieniach lingwistyczno-kulturowych<sup>90</sup>. Temat związków między fazą późnoliberalnego zglobalizowanego kapitali-

<sup>89</sup> Przykładowo dla Fishera rzeczywistość jest zawsze funkcją pewnej „zasady rzeczywistości”, naturalizacją ideologicznych konturów rzeczywistości, jej symboliczną reprezentacją, jawiącą się w przebraniu naukowo badanych faktów. Rzeczywistość rodzi się w wyniku s t ł u m i e n i a Realnego, por. M. Fisher, *Realizm kapitalistyczny*, s. 31. Zaakceptowanie nieuchronnej „fikcyjności” każdorazowo skonstruowanej rzeczywistości” nie prowadzi jednak ani Žižka, ani Fishera do prostego pseudonietzscheńskiego perspektywizmu: „gra” interpretacji zawsze oscyluje wokół nieprzekraczalnego antagonizmu klasowego, który prędzej czy później objawi się pod postacią destabilizującego zakłócenia. Por. „Nie ma realizmu [...] poza Realnym konfliktem klasowego”, w: M. Fisher, *Dis-identity Politics*, w: idem, *K-Punk*, s. 168.

<sup>90</sup> Szczegółowe omówienie filozofii Žižka jako wariantu postmarksizmu można znaleźć u G. Bouchera, *The Charmed Circle of Ideology*, s. 165–231. Omówienie teorii krytycznej oraz „lewicujących” z perspektywy Lacanowskiej można znaleźć przede wszystkim u I. Stavrakakisa, por. idem, *The Lacanian Left. Psychoanalysis, Theory, Politics*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2007.



zmu i ponowoczesnych sposobów doświadczania oraz przeżywania rzeczywistości, między strukturalną przemianą kapitalizmu po kryzysie naftowym i upłynięciu kursu dolara w 1971 roku (odejście od sztywnego kursu wymiany walut, nominalnie jeszcze opartego na parytecie złota), a towarzyszącymi jej formami myśli czy modami akademickim był już wcześniej podejmowany<sup>91</sup>, jednak pomijając najciekawsze w tym kontekście prace Jamesona i Harveya, Žižek wydaje się poświęcać stosunkowo najwięcej miejsca właśnie kwestii ideologii. W stylu pierwszego pokolenia Szkoły Frankfurckiej, lecz odwołując się raczej do Lacana niż do Lukàcsa, dowodzi, podobnie jak wcześniej Hall czy Bourdieu, że narracja neoliberalna „wygrywa” głównie przez umiejętne przedstawienie się jako opcja „a-ideologiczna” czy też „pozaideologiczna”, skutecznie absorbując wszelką krytykę. Žižek jest w jakimś sensie spadkobiercą Marcusego: jednowymiarowość języka skazuje próby radykalnego przeformułowania istniejącego układu sił na porażkę i zamknięcie w logice systemu. Projekt krytyki ideologicznych symptomów w wykonaniu autora *Wzniosłego obiektu ideologii* obejmuje nie tylko politykę multikulturalizmu i strategię „tożsamościowej lewicy” jako paradoksalnego uzupełnienia dominacji neoliberalizmu, ale również bardziej wyrafinowane teoretycznie obiektywizacje „paradygmatu postmodernistycznego”, np. projekt Mouffe i demokrację „agonistyczną” czy też „radykalną” (jak również „nieskończoną etycyzację” Derridy (sprostanie wymogom nieskończonej sprawiedliwości pociąga za sobą absolutne uznanie i otwartość na „inność”, akceptację wezwania do bezwarunkowej gościnności, nieskończonej tolerancji, nieskończonego przebaczenia czy braterstwa lub

<sup>91</sup> W latach 70. pionierem w tej materii był Ernst Mandel (por. E. Mandel, *Spółkapitałizm*, Frankfurt. Suhrkamp Verlag, 1972, zwłaszcza rozdział 16), w latach 80. najbardziej wpływowym teoretykiem był czerpiący z Mandela Fredric Jameson (por. F. Jameson, *Postmodernizm, czyli kulturowa logika późnego kapitalizmu*, tłum. M. Plaza, Universitas, Kraków 2011, oraz *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern, 1983–1998*), na którego Žižek często się powołuje i z którym współpracuje. Do tego grona należy zaliczyć też Alaina Badiou (por. przede wszystkim A. Badiou, *Św. Paweł. Narodziny uniwersalizmu*, tłum. P. Mościcki i J. Kutyla), brytyjskiego marksistę Alexa Callinicos (*Against Postmodernism: a Marxist critique*), klasyka teorii zależności światowej i imperializmu Samira Amina (*Spectres of Capitalism. A Critique of Current Intellectual Fashions*) oraz Davida Harveya (*The Condition of Postmodernity*).



przyjaźni poza istniejącymi dotąd ich ujęciami, dyskursami czy służącymi do ich unaoczniania figurami retorycznymi).

Abstrahując od stylu książek i artykułów Žižka, które często przypominają zapis strumienia świadomości przeskakującego z tematu na temat wykładowcy<sup>92</sup>, jego teksty stanowią moim zdaniem krok na

<sup>92</sup> Pozwolę sobie na dłuższą wycieczkę osobistą: styl Žižka w większym stopniu ucieleśnienia tak krytykowany przezeń pop-postmodernistyczny *esprit de siècle* niż sam byłby skłonny przyznać. To *epitome* współczesnej kultury w jej wydaniu najbardziej migawkowo-hebefrenicznym, intelektualna pożywka skrojona pod pokolenie charakteryzujące się obniżoną zdolnością do uwagi. Nie sposób odmówić mu filozoficznej inwencji, a swoje wywody ilustruje często błyskotliwymi przykładami zaczerpniętymi z literatury czy kina popularnego, zrywając ze stereotypem filozofa-mandaryna oraz sztywną grzecznością „intelektualnego” dyskursu dużo radykalnie niż oskarżani o „frywolność” Lyotard, Deleuze, Derrida czy Baudrillard, niemniej jednak produkowane w ilościach przemysłowych książki (pisze szybciej niż czytelnicy są w stanie czytać) często są pozbawione wyrazistej linii przewodniej i składają się z luźno powiązanych i często niekonkluzywnych fragmentów. Trzeba oddać sprawiedliwość Žižkowi i zaznaczyć, że taki sposób pisania jest konsekwencją świadomej decyzji, a nie wyrazem intelektualnego „rozwichrzenia”. Jego myśl nie rozwija się w porządku linearnym, lecz raczej składa z ciągu reiteracji; poszczególne wątki powracają na tle kalejdoskopowo zmieniających się kontekstów, naświetlając różne aspekty zagadnienia, przedyskutowując to, co pierwotnie wymknęło się skanonizowanym interpretacjom bądź zawierało przeoczany dotąd paradoks, sygnalizując głębszy problem lub teoretyczny impas. Jednak trudno oprzeć się wrażeniu, że pewne celowo przekorne odczytania są nieprzekonujące i ocierają się o efekciarstwo, które można odebrać jako bufonadę. Maniera pisarska Žižka polega na bombardowaniu paradoksami i mnożeniu intelektualnych wolt przy pomocy charakterystycznych zwrotów typu „it is exactly the opposite”, „this is a perfect example of...”, „this is (ideology, populism, cynicism etc.) at its purest”, „one has to be very careful here...”, „it is crucial to...” itd. Początkowo można czuć się oszołomionym i zaciekawionym, po jakimś czasie jednak monotonia i natłok piętrzących *ad nauseam* efektów retorycznych, paradoksów, dialektycznych odwróceń, luźnych skojarzeń, dygresji i punktowych nawiązań potrafi zmęczyć nawet najbardziej wyrozumiałego czytelnika. W tytułach książek i rozdziałów roi się od filmowo-literackich odniesień oraz gier słownych. Intertekstualność, mruganie do widza i zabiegi eufoniczne (zwłaszcza aliteracja) to chleb powszedni marketingu i dyktowane są logiką sprzedaży, jednak na dłuższą metę rażą natrętnością: Žižek trochę za bardzo chce być *cool*. Jego grzechy „kardynalne” są jednak dużo poważniejsze. Po pierwsze, kanibalizuje na własnych tekstach (i własnych dowcipach). Można odnieść wrażenie, że powtarza w gruncie rzeczy tylko kilka idei. Po drugie, nierzadko pada ofiarą galopady myśli, co objawia się brakiem analitycznej cierpliwości. Łącząc psychoanalizę oraz wyselekcjonowane wątki marksizmu i teorii krytycznej, skonstruował schemat interpretacyjny, który po-



przód w konceptualizowaniu pojęcia ideologii, w stosunku nie tylko do ujęć STI, lecz również kulturalistycznych czy poststrukturalistycznych. Odchodzi od zarówno paradygmatu modernistycznego, jak i „postmodernistycznych” (postmarksowskich czy też „antytotalizujących”) wariantów, skupiających się na demaskowaniu uniwersalności tłamszącej „nieredukowalną” różnicę i równocześnie dekonstruując możliwość emancypacji, polemizując z figurą „nieziszczalnej” rewolucji. Refleksja Žižka jest wielowątkowa, dlatego pomocne będzie analityczne wydzielenie w niej kilku sposobów p i s a n i a na temat ideologii, łączących się ze sobą, ale dotyczących nieco innych aspektów. Jest to, po pierwsze, polacanowska koncepcja ideologii czy też ideologiczności *per se*; po drugie, to analiza ideologii operującej w ramach (samo)świadomości c y n i c z n e j, autoironicznej i zdystansowanej względem bieżącej „oferty światopoglądowej” (w istocie to polemika z tezą o końcu „metanarracji” oraz „końcu ideologii”); oraz, po trzecie, to krytyka łącząca inspiracje lacanowskie oraz dyskusję z tezą o „końcu ideologii”, ale idącą w kierunku, gdzie w miejsce „polityki różnicy”, radykalnej „demokracji” jako afirmacji wielości i pluralizmu oraz neurotyzujących dyskursów postkolonialnych pojawia się niespodziewanie, po raz kolejny, twierdzenie o nadrzędności „materialnej przesłanki rzeczywistej” – sygnalizującej powrót do wykładni, jeśli nie wprost marksowskich, to jednak kapitałokauzalnych – i skupia się na analizie zarówno późnokapitalistycznego permissywnego społeczeństwa przyjemności oraz poszukiwaniu dla niego politycznych

---

zwała mu analizować m.in. jako niespodziankę, globalny kapitalizm, terroryzm, Donalda Trumpa, protesty „żółtych kamizelek” czy iluzje „etycznej” konsumpcji, ale tego rodzaju myślowy *patchwork* rozrywany przez ciągle dygresje i obsceniczne aluzje i żarty (zdradzające postawę *épater la bourgeoisie* czy wręcz *épater les gauchistes*) niekoniecznie sprzyja systematyzacji myśli. Nie musi to być automatycznie wada, problemem jest raczej to, że jego teksty często więcej obiecują niż rzeczywiście wyjaśniają, co, po trzecie, przejawia się w tym, że nie wiadomo często dokąd zmierza. Przywoływane fragmenty dzieł Lacana, Marksa, Hegla czy Schellinga pozostają czasem w dość luźnym związku z wygłaszanymi autorytatywnym tonem tezami i opiniami. Žižek najlepiej się „czuje” w formach krótkich: artykułach, wywiadach czy interpretacjach filmów, gdzie, komentując bieżące wydarzenia polityczne, zmuszony jest zająć konkretne stanowisko. Jego improwizowana gawęda wykładowa nie rozrasta się wtedy do trudno strawnych form teratologicznych. Autor niniejszej książki przyjmuje względem Žižka postawę, którą można by określić mianem pełnej rezerwy życzliwości.



alternatyw<sup>93</sup>. Dla Žižka ideologia to nie spójny totalizujący światopogląd maskujący interesy grupy zainteresowanej sprawowaniem władzy, lecz sposób „konstruowania” rzeczywistości doświadczanej przez podmiot jako „naturalna” i „realnie istniejąca”. Koncepcja autora *Metastases of Enjoyment* przekłada ją na język dialektyki pragnienia: rzeczywistość modelowana jest jako podmiotowa odpowiedź na fundamentalny brak tkwiący w symbolicznym Innym. Co to oznacza dla teorii ideologii?

Brak (*manque*) wpisany w porządek symboliczny odwzorowuje na poziomie kultury brak konstytuujący lacanowski podmiot, który rodzi się w momencie włączenia podmiotu pod Prawo Ojca. To inaczej symboliczna kastracja w i poprzez język; dla Lacana porządek językowy (*ordre du langage*), jest zarazem porządkiem prawa (*ordre de la loi*). Podmiot traci w nim kontakt z presymboliczną mityczną Rzeczą, która nie może zostać wintegrowana w rejestr symboliczny: uniwersalność języka nie jest w stanie uchwycić partykularności Rzeczy<sup>94</sup>. Konstytutywna niemożność symbolicznego wyrażenia go w kodzie bierze się z tego, że primordialna Rzecz (matka), przyczyna podmiotowego *jouissance*, przyjemności poza zasadą przyjemności, musi zostać poświęcona, żeby pragnienie mogło się w ogóle językowo wyartykułować. Fundamentalny zakaz, Prawo, ustanawiające społeczeństwo jako platformę intersubiektywnej komunikacji symbolicznej, włącza podmiot w łańcuch znaczących, ale sam zakaz *jouissance* rodzi pragnienie, które ogniskuje się na niekończących się próbach uzyskania utraconej rozkoszy obcowania z Rzeczą. Najbardziej fundamentalny i dający początek społeczeństwu jest zakaz kazirodztwa, który wprawia w ruch dialektykę pragnienia i Prawa. Absolutny zakaz niemożliwego *jouissance* konstytuuje podmiot napędzany pragnieniem jego uzyskania. Pragnienie pełni jako zjednoczenia z realnym i dostępu do nieskończonej rozkoszy *jouissance* jest jednak *a priori* nierealizowalne,

93 Należy nadmienić, że wyszczególnione tu aspekty zostały rozdzielone nieco sztucznie ze względu na potrzebę ekspozycji stanowiska Žižka.

94 Y. Stavrakakis, *Lacan And the Political*, Routledge, Londyn 1999, s. 42.



ponieważ obiekt pragnienia jako taki nigdy nie istniał, został retroaktywnie<sup>95</sup> wytworzony przez sam zakaz.

Brak zostaje zatem wprowadzony na przecięciu tego, co Realne i tego, co Symboliczne. To, co Symboliczne, pociąga za sobą brak. [...] Przed wprowadzeniem w Symboliczne brak nie istniał [...] Realne odsyła do braku dokładnie dlatego, że w procesie symbolizacji znaczące wytwarza znaczone, tworząc wyobrażeniową iluzję osiągnięcia utraconego Realnego. Prędzej czy później iluzoryczny charakter ustabilizowanego znaczenia zostanie odkryty<sup>96</sup>.

Pragnienie jest „residuum efektu znaczącego w podmiocie”, dlatego Lacan mówi wprost, że „*desidero* jest Freudiańskim *cogito*”<sup>97</sup>. Spotkanie z Realnym jest spotkaniem z rozkoszą przekraczającą dążącą do homeostazy przyjemność w rozumieniu *plaisir* (choć koniec końców prowadzi do uczucia nieadekwacji podmiotowych konstrukcji wyobrażeniowo-symbolicznych). Znaczące Ojca czy też imię Ojca to „podpórka” porządku symbolicznego<sup>98</sup>, zamieniającego „matkę” w znaczone i strukturalizującego pragnienie seksualne, które nie jest zaspokajane bezpośrednio, lecz metonimicznie przemieszczone. Brak „produkuje” pragnienie spotkania z Realnym utraconym, które zostało symbolicznie wykastrowane w momencie ukonstytuowania wyobrażeniowego ideału Ja, a następnie doprowadziło do włączenia podmiotu w symboliczny porządek kultury. Podobnie jak w fazie lustra projekcyjna identyfikacja ze spekularnym odbiciem jest nie tylko źródłem wyobrażeniowej jedności podmiotu, lecz rodzi również alienację i separację od realnego własnego ciała (bezpośredniości na-

95 Lacan używa tu określenia *après-coup*, odpowiednika Freudowskiego *Nachträglichkeit*, denotując proces reinterpretacji wcześniejszych doświadczeń, włączenia ich *post factum* do pamięci podmiotu i następnie przypisania im znaczenia seksualnego bądź traumatycznego, por. J. Lacan, *Funkcja i pole mowy i mówienia w psychoanalizie*, tłum. B. Gorczyca, PWN, Warszawa 1998, s. 39.

96 Y. Stavrakakis, *Lacan...*, s. 44.

97 J. Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychoanalyse*, Séuil, Paris 1973, s. 173.

98 Por.: „To i m i e o j c a powinniśmy uznać za podstawę funkcji symbolicznej, która od zarania historii identyfikuje jego osobę z figurą prawa”, w: J. Lacan, *Funkcja...*, s. 76.





tury popędowo-afektywnej<sup>99</sup>), tak insercja w porządek symboliczny inicjuje proces upodmiotowienia i indywidualizacji kosztem separacji oraz alienacji od przedmiotu rozkoszy (*Ding*), wyzwalając otchłań pragnienia, ontologiczno-egzystencjalnego „nienasyceń”.

Wpisanie zakazu kazirodztwa w porządek symboliczny (*ordre symbolique*) powoduje, że brak w Innym, umożliwiający krążenie i wymianę kobiet („obiektów” kodujących określone relacje pokrewieństwa), towarów czy pieniądza<sup>100</sup> staje się okazją dla ideologicznej interpelacji. Puste miejsce braku w Innym jest zajęte przez obiekt ideologicznej kateksji, tzw. znaczące Mistrza. Žižek zgadza się z tezą Lac-lau i Mouffe, że społeczeństwo jako zasklepiiona totalność, byt absolutnie przejrzysty i statyczny z jasno zdefiniowanymi tożsamościami aktorów społeczno-politycznych, to miraż. Żadne znaczące Mistrza, żadna ideologiczna identyfikacja nie jest w stanie trwale zlikwidować i rozładować fundującego społeczeństwo antagonizmu, nierównego dostępu do władzy czy dóbr. Ideologiczny fantazmat jest próbą przekroczenia tego fundamentalnego „pęknięcia”<sup>101</sup>. Realne to, powtórzmy, niereprezentowalne symbolicznie „twarde jądro”, które-go traumatyczne przezieranie przez każdorazowo skonstruowaną zasadę rzeczywistości jest sygnałem niemożliwości jego pełnego symbolicznego przedstawienia. Realne to „wiecznie powracające” – nie obdarzona pozytywną obecnością esencja czy tożsamy z samym sobą byt-sam-w-sobie, lecz pozbawiony partykularnej treści sposób uporządkowania elementów danego zbioru, struktura rozumiana jako zespół pustych pozycji wraz z łączącymi je relacjami<sup>102</sup>. Dla Žižka, po-

<sup>99</sup> B. Fink, *The Lacanian Subject*, s. 49–53. Podmiot przesładuje od tej chwili fantazja regresu do cielesności prewyobraźniowej, „preedydalnej”, pokawałkowej i nieskoordynowanej.

<sup>100</sup> Krążenie „kobiet”, usług, dóbr czy komunikatów to warunek możliwości istnienia społeczeństwa w ogóle, por. C. Lévi-Strauss, *Pojęcie struktury w etnologii*, w: tegoż, *Antropologia strukturalna*, s. 265.

<sup>101</sup> Jason Glynos podkreśla, że istotą ontologii społecznej Lac-lau i Žižka jest fundamentalna „dyslokacja” i niestabilność, co powoduje, że moment czysto ideologiczny można zdefiniować właśnie jako „iluzję domknięcia”, przejrzystości. Por. J. Glynos, *The Grip of Ideology: A Lacanian Approach to the Theory of Ideology*, „Journal of Political Ideologies”, 2001, 6(2), s. 191–214.

<sup>102</sup> To jedno z niewielu „czysto” strukturalistycznych założeń myśli Lacana (por. G. Deleuze, *Po czym rozpoznać strukturalizm?*, tłum. S. Cichowicz, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. Siemek, wydawnictwo? Warszawa 1978, s. 286–



dobnie jak dla Laclau czy Mouffe, ideologia jako źródło podmiotowej identyfikacji nie jest wyznaczona obiektywną logiką rozwoju społecznego. Płynne, fluktuujące znaczące zostają ustabilizowane w punkcie zszycia (*point de capiton*) przez centralne znaczące, które domyka na zasadzie łańcucha ekwiwalencji pole społeczne, tożsamość aktorów oraz stabilizuje znaczenie pojęć podporządkowanych nadrzędnemu dyskursowi, znaczącemu Mistrza. Przykładowo „zapikowanie” płynnych znaczących przez „komunizm” pozwala dookreślić pozostałe elementy pola społecznego i szereg pojęć, których znaczenie jest podporządkowane i dookreślane przez centralne znaczące, np. zwrot nie ustalony zostaje znaczenie takich słów jak „wolność” (rzeczywista, nie „burżuazyjna”), „demokracja” (prawdziwa i bezpośrednia, a nie tylko formalno-parlamentarna) czy „wyzwolenie kobiet” (wyzwolenie od pracy domowej i dotychczasowych obowiązków, a nie tylko uzyskanie biernego prawa wyborczego). Walka ideologiczna toczy się o to, która opcja polityczna będzie w stanie włączyć płynne znaczące w łańcuch ekwiwalencji i (retroaktywnie) nadać tożsamość aktorom w skonfliktowanym polu społecznym. Žižek dodaje jednak, że „punkt węzłowy”, „znaczące Mistrza”, funkcjonuje przede wszystkim na podstawie nadwyżki oferowanej przez siebie rozkoszy. Skuteczność ideologicznej interpelacji bierze się z faktu, że identyfikacja z symbolicznym znaczeniem (umieszczonym zawsze w pewnej wyobraźniowej ramie) proponowanym przez „punkt węzłowy” oferuje zarazem spo-

---

-328), które odróżnia go od „postmodernistycznych” relatywizacji. Realne można zdefiniować jako arche-antagonizm, puste (nieesencjalne) binarne rozdarcie/uporządkowanie, uporczywie powracające i odtwarzające się bez względu na swoje partykularne historyczne konkretyzacje; nie niezmediatyzowana bezpośrednio dostępna „presymboliczność” (sugerujące interpretacje naturalistyczne czy biologizacyjne), lecz „niekompletność” poddanego symbolizacji systemu. Realnym na poziomie jednostkowym jest niemożność zintegrowania wyobraźniowej projekcji jedności ciała z jego „tępą”, dysharmonijną materialnością; w wymiarze międzyludzkim to nieprzekraczalność różnicy seksualnej niesprowadzalna do różnicy biologicznej (por. S. Žižek, *On Belief*, s. 43 oraz *The Indivisible Reminder*, s. 144); w wymiarze społeczno-politycznym to nieusuwalność antagonizmu wynikająca z nierównej dystrybucji władzy, gdzie byt społeczny to „niespójne pole ustrukturyzowane wokół konstytutywnej dla społeczeństwa niemożliwości, przecinane przez podstawowy antagonizm”, w: S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1999, s. 157.



tkanie z *objet petit a*, tytułowym wzniosłym przedmiotem ideologii (idea komunizmu, dominującej rasy, wielkiego narodu, politycznej suwerenności itd.), stanowi zatem dla podmiotu źródło *jouissance*<sup>103</sup>. Schemat fantazmatyczny, tak jak definiuje go Žižek na podstawie Lacana, jest nie tyle wyobrażeniowym scenariuszem zaspokajania pragnienia (lub inaczej: nie tylko tym), ile warunkiem wstępnym ukonstytuowania się pragnienia jako takiego<sup>104</sup>, dlatego stosunek podmiotu do rzeczywistości nie może nie być fantazmatycznie zapośredniczony. Podmiotowa identyfikacja fantazmatyczna konstytuuje byt społeczny i sposób odnoszenia się podmiotu do tak skonstruowanej rzeczywistości; ideologia „wytwarza” podmiot, ukierunkowuje i strukturyzuje jego pragnienie. Fantazmat pozwala wypełnić ziejącą w Innym lukę, fundamentalny brak symbolicznego porządku kultury, i tym samym inicjuje zarówno podmiotową, jak i zbiorową inwestycję libidynalną, konstruując „dany” kształt rzeczywistości, maskujący tkwiącą w jej sercu pustkę i brak<sup>105</sup>.

Ostatecznie na krytykę ideologii składają się dwie „komplementarne” procedury. Pierwsza z nich to dyskursywna lektura „symptomów” tekstu ideologicznego i wykazania, że spontanicznie doświadczane znaczenie ideologiczne jest „rezultatem montażu heterogenicznych ‘przepływających znaczących’, ich totalizacji następującej w wyniku interwencji ‘punktów węzłowych’”; druga procedura koncentruje się z kolei na *jouissance*, czyli na sposobie, w jaki „ideologia implikuje i wytwarza przedideologiczną rozkosz ustrukturyzo-

<sup>103</sup> Podmiot, inaczej niż w Althussera, nigdy nie utożsamia się bez reszty z konstruującym go symbolicznym uniwersum, zawsze tkwi w nim niedająca się symbolicznie wyrazić „nadprogramowa” resztką, która zostawia możliwość zakwestionowania interpelującej go ideologii.

<sup>104</sup> Autor *Rewolucji u bram* twierdzi wręcz, że „dzięki fantazmatowi uczymy się, jak pragnąć”, w: *Wzniosły...*, s. 147.

<sup>105</sup> Por. „[...] ‘rzeczywistość’ jest zawsze dana w fantazmatycznej ramie, tj. aby doświadczyć czegoś realnego jako części ‘rzeczywistości’, musi ona pasować do zawczasu ustanowionych współrzędnych przestrzeni naszej fantazji (akt seksualny musi pasować do współrzędnych naszych wyobrażonych scenariuszy fantazmatycznych [...]). W ten sposób możemy zaproponować drugą definicję realnego: nadmiar, twarde jądro, które opiera się jakimkolwiek procesom modelowania, symulacji czy metaforyzacji”, w: S. Žižek, *Tarrying with the Negative*, Duke University Press, Durham 1993, s. 22.



waną w fantazmacie oraz jak nią rozporządza”<sup>106</sup>. Žižek omawia je na przykładzie antysemityzmu, gdzie „Żyd” jest symptomem „niemożliwości” zharmonizowania różnych sektorów społeczeństwa. Lektura ideologicznych symptomów podąża szlakiem dyskursywnych śladów kolejnych naddeterminacji, które konstruują stereotyp „Żyda” oraz uzasadniają kolejno jego inkryminację, demonizację, a następnie plan eksterminacji. Jest to zasadniczo figura „niemożliwa”, która jest zarówno symbolicznym przeniesieniem realnego (klasowego) konfliktu społecznego, jak i zgęszczeniem cech wzajemnie się wykluczających, amalgamatem negatywnych stereotypów kojarzonych zarówno z klasą wyższą, jak i niższą. Jest on równocześnie dekadenccko przerafinowany, wszytkowiedzący i wszechmanipulujący (projekcja zbiorowego lęku mas przed kosmopolitycznymi elitami intelektualnymi i plutokracją, wyładowującego się w szerokim wachlarzu antysemitycznych teorii spiskowych od *Protokołów Mędrców Syjonu* po postać George’a Sorosa), jak i głupi, rozpustny i „brudny” (stereotypowy obraz klas niższych u arystokracji i bogatego mieszczaństwa). Narodowy socjalizm wyrażał poprzez „Żyda” dyskursywną niemożliwość ukonstytuowania się projektu wielkich Niemiec, tym, co nie pozwalało żyć się niemieckim planem imperialnym, a w istocie przeniesieniem konfliktu klasowego na zastępcze antagonizmy społeczne, które niejako „krążą” wokół niego, ale nigdy go w pełni nie wyrażają. Stąd figura ta obrosła zespołem negatywnych określeń, które funkcjonują jako silnie emocjonalnie nacechowane stereotypizujące etykiety – jest spekulantem, intrygantem, antychrześcijaninem, kosmopolitą, rozwiązłym seksualnie dewiantem itd.<sup>107</sup>

Krytyka ideologii musi jednak iść dalej i zadać pytanie o to, dlaczego tak skonstruowana figura „Żyda” jest w stanie rozpałać emocje. Dochodzimy do drugiego etapu: krytyki fantazmatu. Fantazmat produkuje libidynalną rozkosz dodatkową (na tej samej zasadzie jak opi-

<sup>106</sup> *Wzniosły...*, s. 155. Przez „przedideologiczną rozkosz” należy tu rozumieć to, że w istocie *jouissance* jako „czynnik polityczny” jest efektem symbolicznego „wykastrowania” podmiotu, przyczyna jego pragnienia, które może być potencjalnie „zagospodarowana” przez dowolną ideologię.

<sup>107</sup> „Postać Żyda jest symptomem w sensie zakodowanej w nim informacji, szyfru, zniekształconego przedstawienia społecznego antagonizmu”, w: *Wzniosły...*, s. 155.



sany przez Marksa proces powstawania wartości dodatkowej), w której, jak już zostało wspomniane, libidynalna inwestycja krąży wokół wzniesłego obiektu ideologii, wyznaczającego cel kolektywnej mobilizacji. W przypadku faszyzmu celem tym było „społeczeństwo jako Ciało zbiorowe”, korporacjonistyczny ideał ponadklasowej i etnicznie homogenicznej wspólnoty. Fantazmat określa i kreuje obiekt nienawiści, czyli element, który funkcjonuje jako immanentna przeszkoda dla realizacji tego ideału. „Przemierzenie” fantazmatu musi zdać sprawę z tego, w jaki sposób element ideologiczny (obiekt kateksji ideologicznej) jest jednak z a r a z e m r e p r e z e n t a c j ą j e g o w ł a s n e j n i e m o ż l i w o ś c i. W tym sensie krytyka ideologii, identyfikując ideologiczny fantazmat, równocześnie wskazuje na zasadzie inwersji „prawdę” danej formacji społecznej: figura „Żyda” w antysemityzmie „odsłania immanentny antagonistyczny wymiar systemu”, jest erupcją Realnego w tkance symbolicznego, tym samym ukazując antagonizm, który ideologiczna projekcja ma zamiar ukryć czy raczej metonimicznie przenieść na figurę zastępczą<sup>108</sup>.

Uwiedzenie przez „wzniosły przedmiot ideologii”, który dla podmiotu jawi się retroaktywnie jako realna przyczyna jego pragnienia, pokazuje, że perswazyjność ideologii nie jest pochodną racjonalności czy „realności” jej własnych przesłanek<sup>109</sup>, lecz że raczej uzasadnia samą siebie. Žižek cytuje w tym kontekście wypowiedź Mussoliniego, który pozornie tautologicznie wyjawiał cel i program partii faszystowskiej: „Nasz program jest bardzo prosty: my po prostu chcemy rządzić Włochami!”<sup>110</sup>. O ile dla badacza społecznego czy historyka sensowne wydaje się tropienie obiektywnych uwarunkowań rozkwitu poszczególnych ideologii i badanie wyróżnionych serii przyczyn (historycznych, kulturowych, ekonomicznych, społecznych itd.) prowadzących do tego, że ideologia mogła stać się czynnikiem kształtującym wolę polityczną narodu bądź konkretnej grupy społecznej, o tyle istotą symbolicznej efektywności ideologii dla „zwerbowanych”

<sup>108</sup> Por. S. Žižek, *Tarrying...*, s. 110.

<sup>109</sup> Należy przez to rozumieć zależność ideologii jako zbiorowej formy świadomości i skorelowanej z nią postawy emocjonalnej od determinujących ją obiektywnych czynników socjoekonomicznych bądź politycznych.

<sup>110</sup> S. Žižek, *Wzniosły...*, s. 104.



przez nią podmiotów nie są tego typu pretendujące do obiektywności pseudomerytoryczne łańcuchy kauzalne, lecz sam fakt wpisania podmiotu w absolutyzującą logikę fantazmatu, który domaga się poświęcenia i ofiary dla niego samego. Irracjonalny akt wiary i ideologiczne zarządzanie „pragnieniem” podmiotu przez „wzniosły przedmiot ideologii” jest p i e r w o t n y względem racjonalizacji, które są konstruowane wtórnie. Efekty ideologiczne nie są konceptualizowane jako eufunkcjonalne względem nadrzędnego społecznego układu sił i dominacji form ułudy, ich funkcją jest symboliczne zasklepienie świata, rozrywanego co jakiś czas przez przeświecające zza znaczących Realne.

Na tym etapie Žižek porusza się po terenie jeszcze dość bliskim poszukiwaniom Laclaua i Mouffe[odmiana]. Mniej go jednak interesuje po-Derridiańska eksploracja niemożliwości zszycia pola społecznego, którą Laclau i Mouffe traktują jako dowód zarówno nieuchronności i nieusuwalności ideologii w polu społecznym, jak i niemożliwości całkowitego ustabilizowania wszystkich znaczeń (tożsamości) w jego obrębie, lecz bardziej działanie mechanizmów ideologicznych, zagospodarowujących libido i psychoanalitycznie rozumiany brak. W późniejszych książkach Žižek idzie już w innym kierunku i koncentruje się na formie ideologii, która jego zdaniem najsilniej determinuje sposób „bycia-w-świecie” przeciętnego obywatela Zachodu w sensie wyłuszczonego powyżej. To ideologia, która przedstawia się jako stanowisko nieideologiczne *per se*. Formację tę, wraz z towarzyszącymi jej zespołem pragmatycznych uzasadnień i racjonalizacji, można nazwać ideologią „późnoliberalnego kapitalistycznego społeczeństwa permissywnego”. W tym sensie podejście Žižka to polemika z tezą o „końcu ideologii”, przejawiająca się w trzech wspomnianych wcześniej mutacjach, przy czym z punktu widzenia metodologicznego najistotniejsze stało się przekroczenie socjologicznej perspektywy autorów o *dominant ideology thesis*, natomiast w wymiarze polityczno-filozoficznym – tezy Fukuyamy.

Žižek, przyswajając Lacana na potrzeby własnej wersji krytyki ideologii, musiał pokazać – aby odeprzeć argument o nieadekwacji metodologicznej pojęcia ideologii (tezy Abercrombiego, Turnera i Hilla) – że ideologia funkcjonuje na głębszym poziomie niż poziom



bezwiednie akceptowanych przesłanek dominującego systemu myślowego. W tym celu odróżnił trzy jej wymiary: doktrynę, przekonanie/praktykę oraz *quasi*-rytuał (kolejno: ideologia *an sich*, *für sich* i *an-und-für sich*)<sup>111</sup>. Ideologia może być więc rozpatrywana na pierwszym poziomie jako zbiór idei i doktryna, która składa się z określonych przekonań, poglądów i procedur argumentacyjnych. Na drugim stopniu pojawia się coś, co Žižek nazywa „zewnętrznością” ideologii, jej „materialnością”, a co z grubsza odpowiada Państwowym Aparatom Ideologicznym Althussera. Jednak to dopiero rytuał konstytuuje najbardziej nieuchwytny obszar krytyki ideologicznej. Odpowiada marksowskiemu pojęciu fetyszyzmu towarowego, ideologiczności wroślej i strukturalizującej samą rzeczywistość społeczną, której urzeczowiony charakter artykułuje się nie tylko jako „ślepa plamka” klasycznej teorii ekonomii politycznej i innych „obiektywizujących” dyskursów, ale przede wszystkim jako bezpośrednio przeżywany przez podmiot (wyobrażony) stosunek do rzeczywistości swojego świata-życia. Jako przykład podaje liberalizm: rozpatrywany jako ideologia *an sich* to filozofia polityczna Locke’a, Constanta, Milla, Berlina czy Hayeka<sup>112</sup>; rozpatrywany *für sich* denotuje instytucjonalne konkretyzacje abstrakcyjnej doktryny (wolny rynek, wolna prasa, zespół prawnych regulacji gwarantujących wolność sumienia i wypowiedzi, pięcioprzymiotnikowe wybory itd.); na najgłębszym poziomie, jako *an-und-für sich*, liberalizm to enaktywowane, ucieleśnione

<sup>111</sup> Por. S. Žižek, *The Spectre of Ideology*, w: *Mapping Ideology*, s. 9. Podział ten jest wzorowany na filozofii religii Hegla.

<sup>112</sup> Każdy, kto choćby pobieżnie zapoznał się z historią liberalizmu, może zarzucić Žižkowi, że przez liberalizm rozumie jego obiegową płytką wersję, daleką od głębi i argumentacyjnego wyrafinowania charakterystycznego dla np. wariantów egalitarystycznych (Rawls, Dworkin) albo „komunitarystycznych” (Kymlicka). Doktrynalnie liberalizm jest dużo bardziej złożony i ideowo bogatszy niż liczman, do którego redukuje go lewicujący krytycy typu Žižek, Jameson, Amin, Badiou czy Harvey, jednak w pewnym sensie używanie etykiety „liberalizm” jako określenia zbiorczego, odsyłającego na zasadzie luźnego skojarzenia do linii politycznej Reagana, Thatcher i „późnego” Denga, jest trafne. Po upadku „realnego socjalizmu” neoliberalizm zhegemonizował ofertę światopoglądową również w obrębie tradycji liberalnej, kodując w pierwszym rzędzie politykę „odchudzenia” państwa i wolnorynkową ortodoksję, a nie np. humanistyczny liberalizm Humboldta lub progresywistyczny socjoliberalizm Greena, Beveridge’a czy Deweya.



i zasadniczo niewerbalizowa(l)ne przeżywanie przez podmiot siebie samego jako „wolnego” i „autonomicznego” w działaniach, które są spontaniczną ekspresją jej/jego indywidualizmu („wolność” wyboru studiów, „wolność” wyboru partnera seksualnego czy założenia rodziny, „wolność” wyboru zawodu, „wolny wybór konsumencki” itd.). W tym sensie ideologia na trzecim poziomie

odnosi się do nieuchwytej sieci *implicite* zakładanych *quasi*-spontanicznych założeń i postaw, które składają się proces reprodukcji praktyk ‘nie-ideologicznych’ (ekonomicznych, prawnych, politycznych, seksualnych...) [...] Marksowskie pojęcie “fetyszyzmu towarowego” jest tu wręcz wzorcowe: desygnuje nie (burżuazyjną) teorię ekonomii politycznej, lecz szereg założeń, które określają jak najbardziej „realną” praktykę wymiany rynkowej – w teorii kapitalista trzyma się utylitarystycznego nominalizmu, ale w praktyce (wymiany itd.) podąża szlakiem „teologicznych urojeń” i postępuje jak spekulatywny idealista<sup>113</sup>.

Žižek zgadza się z tezą, że ludzie uodpornili się na oficjalną maszynę propagandową. Podobnie jak Bell, Lipset, Shills czy Converse w latach 50. i 60. stwierdzali brak identyfikacji doktrynalnej oraz niezbornosć sądów politycznych u respondentów (co interpretowali jako „koniec wieku ideologii”, a co w praktyce oznaczało niewiarę w możliwość realizacji radykalnych projektów politycznych), tak Žižek, jako mieszkaniec kraju byłego bloku sowieckiego, zwraca uwagę na to, że demagogia krajów tzw. realnego socjalizmu również była (najczęściej) całkowicie nieskuteczna. Sztampowy język państwowego obiegowego marksizmu-leninizmu, określane w krajach anglosaskich jakże adekwatnym mianem *wooden language* był powszechnie ignorowany. Mieszkańcy krajów zza żelaznej kurtyny zachowywali względem niego dystans, lekceważąc partyjną „mowę-trawę” i apele o „internacjonalistyczną solidarność proletariatu”. W przeciwieństwie do Havla, który w postawie właściciela warzywniaka podkreślał bezradność, bezsilność i uczucie upokorzenia w starciu z ideologiczną machiną, kulminującą się w alienacji i powszechnym zakłamaniu relacji międzyludzkich, Žižek widział w niej przede wszystkim działanie

<sup>113</sup> Ibidem, s. 15. Rytuał byłby materialnym przejawem powyżej fantazmatycznej inwestycji libidynalnej, zasklepiającej symboliczny brak w Innym.





cynicznego podmiotu, znakomicie zdającego sobie sprawę z propagandowego pustostwoia oraz pozorantwa państwowych obrzędów i zaklęć. Schizofreniczność życia w kraju socjalistycznym polegała na Orwellovskim „dwojmyśleniu”, symulowaniu „oficjalnego zaangażowania”. Propagandowe hasła funkcjonowały *als ob*, ale z drugiej strony, jak dodaje Žižek, to właśnie jest *modus* wspaniale funkcjonującej ideologii. Wymaga ona od podmiotu *ś w i a d o m e g o z d y s t a n s o w a n i a* się od jasno wyrażonych w oficjalnej doktrynie ideałów i zaleceń – wymaga ideologicznej dez-identyfikacji i cynizmu. Jednak taki krytyczny dystans nie sygnalizuje osiągnięcia ekstremum krytycznej samoświadomości, wyjścia poza ideologię, lecz wręcz przeciwnie, oznacza, że pozostajemy w jej paraliżujących kleszczach. Ideologiczność ulega równoczesnej deepistemologizacji i ontologizacji. Rozbijając poziomy funkcjonowania ideologii na trzy „rewiry”, autor *The Ticklish Subject* jest w stanie przewyżczyć nie tylko krytykę Bella i Lipseta, lecz również Abercrombiego, Turnera i Hilla. Lipset, Bell czy Shklar zakwestionowali najpłytszy wymiar funkcjonowania ideologii, poziom oficjalnej doktryny *an sich*, która, jak pokazują badania psychologów społecznych, jest przywilejem ludzi dysponujących wyższym wykształceniem i nie może być traktowana jako regulator decyzji politycznych. Abercrombie, Hill i Turner przypuścili atak na poziom drugi i uznali, że zwolennicy tezy o dominującej ideologii błędnie utożsamiają mechanizmy integracji systemowej (model koercyjny) ze społecznymi mechanizmami wytwarzania hegemonii (model konsensualny). Žižek jest jednak zdania, że należy niejako „wzmocnić” pogramsciańskie konceptualizacje ideologii i założyć, że ideologia operuje w sercu codziennych, banalnych praktyk, na poziomie automatycznego, bezrefleksyjnego przeżywania świata. Ideologia wyraża się w terminach behawioralnych, nie jest formą świadomości, lecz obiektywizowanym w codziennych kontekstach zachowaniem, które względem poglądów, wartości i ideologicznych haseł *ex definitione* zachowuje ironiczny dystans. Współczesna krytyka ideologii n i e m o ż e być już zatem krytyką form wiedzy czy świadomości, mierzy się bowiem nie ze świadomością fałszywą, lecz (jak już kilkakrotnie zostało wspomniane) ze świadomością c y n i c z n ą .



Jeśli będziemy posługiwać się klasycznym pojęciem ideologii, zgodnie z którym iluzja tkwi po stronie wiedzy, to dzisiejsze społeczeństwo musi nam się wydać postideologiczne. Ideologią, która w nim dominuje, jest bowiem cynizm; ludzie nie wierzą już w prawdę ideologiczną. Wszelako zasadniczy poziom ideologii nie polega na iluzji maskującej rzeczywisty stan rzeczy, ale na (nieświadomym) fantazmacie strukturującym rzeczywistość społeczną jako taką. [...] Postawa cynicznego dystansu jest właśnie jednym ze sposobów pozostawania ślepych na strukturyzującą władzę fantazmatu ideologicznego<sup>114</sup>.

Współczesny cynizm – Žižek nawiązuje tu do Sloterdijka – należy odróżnić od starożytnej filozofii cynickiej, przeciwstawiającej cywilizacyjnemu wyrafinowaniu prostotę i naturalistyczną przyziemność, a oficjalnej powadze i zadęciu ludową pochwałę „niskiej” fizyczności. Diogenes wyśmiewał obywateli Aten, gloryfikując wyzwalający śmiech i prowokacyjnie obnażając rzeczywiste – niskie, płaskie, wulgarne – motywy ludzkich działań. Sloterdijk charakteryzował filozofię cynicką jako ekspresję światopoglądu radykalnej plebejskiej inteligencji, której subwersywny protest jest możliwy tylko na gruncie rozwiniętej cywilizacji miejskiej, którą zarazem potępia: cynik (*Kyniker*) stał-w-opozycji-do, będąc zależnym-od. Współczesny „cynizm” nie posługuje się już logiką konfrontacji, lecz jest raczej pochodną zgeneralizowanego neurotycznego wyparcia. To światopoglądowy kaftan bezpieczeństwa oświeconych elit intelektualnych oraz środowisk decydentów politycznych i biznesowych. Cyniczna oświecona świadomość wchłonęła dawną krytykę ideologii, przetrawiając ją i czyniąc częścią swojego duchowego wyposażenia. Oznacza pełną rezygnacji akceptację zła i manipulacji (adaptacyjny „realizm”) przy całkowitym braku złudzeń co do jego systemowej natury.

Psychologicznie rzecz ujmując, współczesnego cynika można potraktować jako skrajny przypadek melancholika, który ma pod kontrolą własne symptomy depresyjne i jest w stanie w miarę normalnie pracować. Tak, we współczesnym cynizmie zasadniczo chodzi o to: jego nosiciele są zdolni do pracy – mimo wszystko, a może właśnie na przekór wszystkiemu. [...] Ich działania przenika niepozbawione elegancji roz-

<sup>114</sup> S. Žižek, *Wzniośle...*, s. 48.



goryczenie. Cynicy bowiem nie są głupi i na wskroś przeniknęli tę nicność, do której wszystko zmierza. Ich aparat psychiczny jest obecnie wystarczająco elastyczny, żeby trwale wbudować w siebie jako czynnik niezbędny do przeżycia niewiarę we własne przedsięwzięcia. Wiedzą, co robią, ale czynią to, ponieważ, na krótką metę, presja okoliczności oraz instynkt samozachowawczy posługują się ich językiem i mówią im, że tak być musi. [...] Cynizm to oświecona fałszywa świadomość: to zmodernizowana świadomość nieszczęśliwa [...] całkowicie zdeprawowana przez przymus przetrwania oraz pragnienie samoutwierdzenia. Poddana jest presji, żeby pogodzić, dostosować się, a ostatecznie nawet działać w interesie tych zastanych relacji, które budzą jej wątpliwość<sup>115</sup>.

Cynik czuje się rozgrzeszony z krytyki i buntu. Samoświadomość cyniczna nie jest postawą niewiedzącego, nieświadomie uniwersalizującego własną uprzywilejowaną pozycję i legitymizującego opresyjne formy świadomości oraz naznaczone przemocą konteksty, lecz na odwrót, wyraża absolutną pełnię samoświadomości, odrzucając przy tym moralną autowaloryzację. Przyjęła wobec obserwowanych wydarzeń bądź inicjowanych przez siebie działań postawę intelektualnej wyższości, tym samym wprzęgnięta została w służbę niemoralności, stając się współczesną odmianą heglowskiej (meta) świadomości nikczemnej. Jej korzeń tkwi nie tyle w diabolicznej niegodziwości, bezwstydnym forytowaniu partykularnych interesów wbrew celom substancjalnej ogólności, lecz z pozbawionego złudzeń, wyrachowanego pragmatyzmu życiowego, sprzeniewierzającego się z cierpkim i zrezygnowanym sarkazmem impulsom oświeceniowej samokrytyki. Cynik zdaje sobie sprawę, że nie istnieje „broń bezpieczna”, wie, że reklama próbuje nim manipulować, zdaje sobie sprawę, że hollywoodzkie produkcje filmowe są groteskowo rozdętymi formami zbiorowego eskapizmu, profesjonalnie wyprodukowanymi spektaklami nastawionymi na zdyskontowanie fantazmatycznej fabuły, w których ostatecznie chodzi o wynik *Box Office* – mimo to (milcząco) udziela poparcia działaniom wojennym prowadzonym w ramach „interwencyjnej akcji pokojowej”, ustawia się w kolejce na Black Friday, idzie do kina na film wyprodukowany przez hollywoodzkie studio i ogląda po raz kolejny metafikcyjną ironiczną grę na doszczętnie

<sup>115</sup> P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, t. 1, s. 36–37 i 40.



zużytych konwencjach filmowych. Cyniczna świadomość jest pozorem wyzwolenia: istotę ideologiczności stanowi fakt, że robimy właśnie to, robimy, bez względu na to, jak bardzo czujemy się w swoich działaniach niezależni, jak często bierzemy je w ideologiczny nawias<sup>116</sup>. Cynizm obejmuje nie tylko formy zrezygnowanego pogodzenia się z rzeczywistością cywilizacji „realnego socjalizmu” czy późnego kapitalizmu, ale również „oświecony” czy „urefleksyjniony” rasizm, nacjonalizm, konsumpcjonizm, identytarianizm itd.

Cynizm opiera się na uprzywilejowaniu wzroku, to postawa kogoś, kto jest przekonany, że trwale wyleczył się z naiwności i widzi świat taki, „jakim jest naprawdę”. Jednak uprzywilejowanie demaskującego „spojrzenia” jest oparte na charakterystycznym złudzeniu, które opisał Todd McGowan w książce *The End of Dissatisfaction*, osadzając refleksję nad cynizmem w inspirowanej Freudem i Lacanem psychoanalitycznej teorii społecznej. Stawia tam tezę, że działanie jednostki czy grupy należy traktować jako pochodną historycznie ewoluującej relacji do przyjemności (podtrzymanie bądź zmiany stosunku do niej), a nie jako zachowanie motywowane względami natury ekonomicznej. Wychodząc z tej przesłanki, stwierdza, że aktualnie mamy do czynienia z przejściem od społeczeństwa z akcją, opartego na imperatywie wyrzeczenia (czynniki socjalizujące wymagają poświęcenia prywatnych sposobów osiągania przyjemności; społeczeństwo przypisuje tożsamość aktorom społecznym w zamian za porzucenie przez nich natychmiastowej gratyfikacji, priorytet obowiązku nad przyjemnością) do społeczeństwa opartego na imperatywie przyjemności, które charakteryzuje się daleko posuniętą deregulacją dostępu do prywatnie doświadczanej roz-

<sup>116</sup> Postawa żartobliwego dystansu jest ideologiczną zasłoną dymną i jako taka jest doskonale kompatybilna z istniejącymi relacjami władzy. Przykładem iluzji wyzwolenia przez ironię jest film *M.A.S.H.* (1970, reż. Robert Altman). Bohaterowie filmu, amerykańscy lekarze, ośmieszają oficjalne zadęcie i patriotyczną tromtadację, odzierając wojnę z heroizmu, eksponując jej bezsens i okrucieństwo, nie zmienia to jednak faktu, że nadal pracują dla amerykańskiej armii. Prywatnie praktykowana ironia rozumiana jako wewnętrznie odczuwana obojętność, niechęć czy wręcz pogarda jest całkowicie niegroźna dla maszyny wojennej, dla logiki działania instytucji.



koszy<sup>117</sup>. Zakaz, którego emblematycznym przykładem pozostaje zakaz kazirodztwa, przenosi możliwość doznawania przyjemności poza krąg najbliższej rodziny, na niespokrewnionego członka zbiorowości, a pośrednio na całe społeczeństwo, które jednoczy i spaja kolektywna świadomość złożonej z przyjemności ofiary (pogodzenie się z niemożliwością bezpośredniego dostępu do Realnego). Społeczeństwo zakazu nie tyle całkowicie zabrania przyjemności, ile starannie dozuje do niej dostęp, oferując pocieszenie typu religijnego czy politycznego, zezwalając na korzystanie z niektórych używek czy czasowo zawieszając rygory prawa i reżimu pracy (okres święta lub karnawału), jednak częstsze doświadczenie *jouissance* ma potencjalnie charakter destrukcyjny i jest z definicji asocjalne, a w zbyt dużym natężeniu grozi wręcz rozpadem więzi międzyludzkich. Symboliczne Prawo chroni sferę publiczną i społeczeństwo przed dezintegracją do luźnego zbioru skupionych na poszukiwaniu prywatnej przyjemności monad. Przejście do społeczeństwa niereglamentowanej rozkoszy pociąga zatem za sobą szereg poważnych konsekwencji. Po pierwsze, uprzywilejowuje obraz kosztem porządku symbolicznego i pisma, a zatem w miejsce racjonalnej argumentacji i prawdy wchodzi wiara, zaufanie i psychologiczna pewność – obraz ma bezpośrednio „objawiać” prawdę danej sytuacji; po drugie, pojawia się szeroko rozpowszechniony narcyzm i oczekiwanie satysfakcji, omijające symboliczną kastrację (mediacja, symbol jest zawsze odwleczeniem bezpośredniości zaspokojenia), co paradoksalnie jednak uniemożliwia jej osiągnięcie i rodzi nieskończoną frustrację, gdyż dopiero zakaz jest w stanie stworzyć przedmiot rozkoszy i ustrukturalizować pragnienie podmiotu; po trzecie, symboliczny Ojciec zakazu (litera Prawa) zostaje zastąpiony „Ojcem analnym”, który daje jednostce pełne przyzwolenie na poszukiwanie dróg osiągnięcia prywatnej przyjemności, co paradoksalnie uniemożliwia przeciwstawienie się jego władzy (rebelia przeciw analnemu Ojcu jest ruchem w jego grze, realizacją jego imperatywów – „bądź sobą, rób co chcesz, buntuj się!” – co skutecznie neutralizuje możliwość bun-

<sup>117</sup> Socjologiczną opis i interpretację przejścia do imperatywu indywidualistycznie rozumianego kolekcjonowania przeżyć w rozwiniętych społeczeństwach postindustrialnych i post-masowych dał Gerhard Schulze, por. G. Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart*, Campus Verlag, Frankfurt 1992.



tu); po czwarte, w „społeczeństwie rozkoszy nakazowo-rozdzielczej” (*society of commanded enjoyment*) zaobserwować można atrofię sfery publicznej, zaangażowania obywatelskiego i ześlizgnięcie się polityki na poziom czystego spektaklu nakierowanego na wzbudzanie reakcji emocjonalnych<sup>118</sup>, co, po piąte, prowadzi do niekontrolowanej i przybierającej na sile społecznej agresji (np. cyklicznie powracające masowe strzelaniny w USA). Wszystkie wymienione powyżej zjawiska dowodzą sprywatyzowania sposobów doznawania przyjemności, co symbolicznie ilustruje fetyszyzacja samochodu kosztem pociągu (w pociągu jestem zmuszony dopasować się do podróźnych, podczas gdy w samochodzie jestem odgradzony od innych we własnym, całkowicie mi podporządkowanym mikrokosmosie) albo najbliższej rodziny i relacji intymnych kosztem państwa czy społeczeństwa obywatelskiego. Wielki Inny lub dowolna jednostka („inny” z małej litery) jest traktowany jako zagrożenie, gdyż może być potencjalnie „złodziejem” mojej przyjemności. Rezultatem jest atmosfera zgeneralizowanej paranoi, gdzie tragiczną strzelaninę w Columbine High School w 1999 roku należy traktować jako symptom tego nowego typu społeczeństwa. Celem masakry byli uczniowie najbardziej popularni oraz ci wywodzący się z mniejszości rasowych. Zdaniem McGowana oznacza to, że zarówno liberalna interpretacja przyczyn strzelaniny (efekt łatwego dostępu do broni i upowszechnienia się nastrojów rasistowsko-faszystowskich wśród białych uczniów), jak i konserwatywna (brak rodzicielskiej kontroli, nadwątlenie pozycji tradycyjnych autorytetów) są tylko częściowo słuszne. Na podstawie przygotowanych przez zabójców planów widać, że celem ataku byli uczniowie, którym sprawcy strzelaniny przypisywali „uprzywilejowany dostęp do przyjemności”<sup>119</sup>, a zatem nastoletni zabójcy, socjalizowani do życia w społeczeństwie przyjemności, w pewnym sensie zachowali się racjonalnie<sup>120</sup>.

<sup>118</sup> McGowan opiera się na znanych badaniach Roberta D. Putnama, opublikowanych w książce *Bowling Alone* oraz na książce Cristophera Lascha *Kultura narcyzmu*.

<sup>119</sup> T. McGowan, *The End...*, s. 188.

<sup>120</sup> W społeczeństwie przyjemności dezintegracja sfery publicznej, objawiająca się np. w grodzeniu osiedli i nadzorowaniu ich przez urządzenia CCTV, sygnalizuje rozpad więzi symbolicznych, umożliwiających rutynizację i habituację interakcji społecznych, co gwarantowało ich formalną uprzejmość (kontrolowa-



Cynizm jest również racjonalną odpowiedzią na wymogi życia w społeczeństwie rozkoszy. Charakteryzuje go to, że jest (w swoim przekonaniu) świadomy tego, kim jest Inny (prawo, porządek symboliczny, społeczeństwo, ideologia). W przeciwieństwie do naiwnego podmiotu pragnienia, którego napędza wymuszona społecznie dyssatisfakcja i który jest ideologicznie werbowany obietnicą zjednoczenia z przyczyną pragnienia, *objet petit a*, cynik „prześwietlił” tajemnice Innego, nie jest naiwny i „wie wszystko”. Cynik znosi dystans kosztem zanurzenia się w materialności znaczących, pozbawia się możliwości „mapowania kognitywnego”<sup>121</sup>, uprzywilejowuje dotyk i zmysłowość kosztem namysłu i interpretacji<sup>122</sup>. Jeśli tylko praca interpretacji pozwala nam dostrzec Realne przezierające zza porządku symbolicznego, dostrzec luki w naszej wiedzy i partykularność w pozornej uniwersalności, to niemożność uzyskania dystansu skutecznie blokuje nam tę możliwość. W społeczeństwie przyjemności, mówiąc w terminach lacanowskich, nie ma możliwości ukonstytuowania się pragnienia. Pragnienie powstaje, kiedy jesteśmy zmuszeni wyrzec się części *jouissance* (kastracja, brak, ograniczenie) i przenieść ją na wielkiego Inne-

ne niskie nacechowanie emocjonalne) i przewidywalność. Bez mediacyjnej roli sfery publicznej interakcje stają się potencjalnie gwałtowne i po Hobbesowsku konfrontacyjne, gdyż dochodzi w nich do zderzenia obcych sobie światów, chcących się wzajemnie zdominować. Sfera publiczna daje jednostce wytchnienie od nieustannej presji wywieranej na niej przez zasadę przyjemności. Rozpad symbolicznej wspólnoty doświadczenia ufundowanej na zbiorowej renuncjacji przyjemności prowadzi do implozji tego, co publiczne, do u p u b l i c z n i e n i a sfery prywatnej. Atomizacja sfery publicznej, zajmowanie kolejnych wykrojonych obszarów tego, co publiczne, przez osoby prywatne, prowadzi do zderzenia się z jawnie demonstrowaną rozkoszą innych (przykład: inwazja hałasu w transporcie publicznym czy wzrost popularności tatuaży, które są wręcz kwintesencją publicznie demonstrowanego *private enjoyment*) oraz wytwarza zbiorowy strach przed tym, że inni „ukradną” bądź „przejmą” moją rozkosz. Nawet jeśli Habermasowska sfera publiczna była symboliczno-polityczną fikcją, to jako przedmiot zbiorowej wiary chroniła tkankę społeczną przed dekompozycją. Odrzucenie wiary w neutralność sfery publicznej skutkuje upadkiem wiary w wielkiego Innego, co w dłuższej perspektywie prowadzi do ontologizacji (spowzednienia) podejrzliwości oraz rodzi mentalność spiskową.

<sup>121</sup> F. Jameson, *Cognitive mapping*, w: *Marxism and the Interpretation of Culture*, red. C. Nelson i L. Grossberg, University of Illinois Press, Chicago 1988, s. 347–358.

<sup>122</sup> J. Baudrillard, *Dotykowość i cyfrowość*, w: *Wymiana symboliczna i śmierć*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2007, s. 79–92.



go<sup>123</sup>. W społeczeństwie przyjemności podmiot nie doświadcza braku, a zatem porządek symboliczny nie stanowi bariery nie-wiedzy. Co więcej, podmiot oczekuje, że nie będą również istnieć bariery dla jego własnego *jouissance*, a zatem sama możliwość istnienia sfer przyjemności niedostępnych dla jego wzroku budzi w nim lęk i agresję.

Powtórzmy: cynik jest przekonany, że „widzi” funkcjonowanie dominującej ideologii, porządek symboliczny nie stanowi dla niego jakiegokolwiek bariery poznawczo-libidynalnej. Tu pojawia się problem. Rozpoznanie uwarunkowań lub granic było w społeczeństwie zakazu równocześnie ich zniesieniem, pierwszym krokiem do ich przezwyciężenia. Jednak w przypadku cynika świadomość „tego, jak się rzeczy mają naprawdę”, nie generuje impulsu oświecającego lub emancypacyjnego<sup>124</sup>, nie prowadzi ani do transformacji, ani do zmiany sytuacji, lecz czyni go paradoksalnie posłusznym. Wynika to z istoty cynicznej „redukcji rzeczywistości”, przekonania, że się posiada bezpośredni dostęp do rzeczywistości jako takiej. Jest to iluzoryczne, gdyż nie da się jej zobaczyć inaczej niż poprzez to, co Symboliczne, poprzez kolejne niekompletne reprezentacje. Zdarcie zasłony symbolicznej nie konfrontuje nas z Realnym: to, co widzi cynik, to p o z i o m w y o b r a z e n i a . To konsekwencja uprzywilejowania wzroku kosztem słów (porządek języka, słowa, wiedzy) i podstawowy niedostatek spojrzenia cynicznego: egotyczna naiwność. U Lacana porządek wyobrażeniowy prowadzi do fantazmatycznego obrazu samoprzejrzystości podmiotu, ufundowanego na zwrotnym odczytaniu projekcji innych, co rodzi złudzenie integralności ciała – jednak powodzenie

123 Poświęcenie przyjemności prowadzi do tego, że wielki Inny domaga się od nas, abyśmy mówili, gdyż dostęp do rzeczywistości istnieje tylko poprzez kulturę, język. Tak jak u Lévi-Straussa „krążenie kobiet” jest ufundowane na braku, kolektywnym wyrzeczeniu się przyjemności (tabu kazirodztwa), tak wiedza jako praca interpretacji jest ufundowana na symbolicznej kastracji, gdyż komunikacja to w istocie brak „cyrkulujący w Innym”, por. B. Fink, *Lacanian Subject*, s. 100.

124 „Cynicy widzą działanie ideologii – nie dają się nabrać – a mimo wszystko ideologia służy jako granica, której nie mogą przekroczyć; ideologia nadal sprawuje kontrolę nad zachowaniem cyników, pomimo ich wiedzy. W społeczeństwie rozkoszy dla podmiotu cynicznego, inaczej niż w przypadku podmiotu w społeczeństwie zakazu, wiedza nie prowadzi do wolności. W tym sensie cynizm zdaje się reprezentować granice samego oświecenia”, w: T. McGowan, *The End of Dissatisfaction*, Suny Press, Vermont 2003, s. 121.





fazy lustra zależy od tego, że podmiotowe rozpoznanie (*reconnaissance*) odbicia jest równocześnie mylnym rozpoznaniem (*meconnaissance*), nie-rozpoznanie tego, że spojrzenie jest wpisane w porządek symboliczny. Podobnie, cynik łudzi się, że patrzy na „rzeczywistość” z poziomu nieustrukturalizowanego symbolicznie, w istocie jednak osuwa się na poziom wyobrażeniowy, gdzie jego własne pragnienie staje się ślepą plamką jego pola widzenia, co można uznać za regres – *objet petit a* jest najbardziej zakryty właśnie na poziomie pragnienia skopiczego<sup>125</sup>. O ile konfrontacja z fikcją symboliczną potencjalnie pozwala rozpoznać i zakwestionować arbitralność porządku symbolicznego (ładu kulturowo-politycznego), o tyle immersja w porządku wyobrażeniowym jest oparta na maksymalnej libydinalno-emocjonalnej intensywności, braku dystansu, co uniemożliwia dostrzeżenie strukturującej „nagie spojrzenie” symbolicznej fikcji oraz uwikłania naszego pragnienia w rzeczywistość. W konsekwencji uogólnioną postawę cyniczną analizowaną przez Sloterdijka, Žižka i McGowan należy traktować jako aspołeczną formę zewnątrzsterowności. Jeśli porządek symboliczny podporządkowuje podmiot skonstruowanej społecznie tożsamości implikującej zakaz bezpośredniego dostępu do przyjemności, a przez to wytwarza przymus przejścia szeregu społeczno-symbolicznych mediacji, to cynik demonstracyjnie odrzuca konformizm oraz przypisywane mu zestawy ról społecznych, gdyż te nakładają limity dla doświadczanej prywatnie rozkoszy, podporządkowują władzy, która go ogranicza<sup>126</sup>. Myli jednak bezpośrednio obserwowaną przyczynowość „materialną”, „rzeczywiste” widzialne mechanizmy funkcjonowania władzy, gdzie dominuje obsceniczna *jouissance*, z „niewidoczną” przyczynowością symboliczną.

<sup>125</sup> T. McGowan, *The End...*, s. 133.

<sup>126</sup> Diogenes szokował Ateńczyków, demonstrując pogardę dla symbolicznego prawa i przyzwoitości; obowiązujące normy wstydu społeczeństwa zakazu nie stanowiły bariery dla jego *jouissance* (stąd np. publiczna ipsacja). Jednak takie subwersywne gesty, jak zauważył Sloterdijk, są zainscenizowane dla spojrzenia wielkiego Innego. Obsceniczne zachowania Diogenesa, świadome ignorowanie społecznych konwenansów miało przykuć wzrok „zbulwersowanych” Ateńczyków. Wywołanie zniesmaczenia i oburzenia było celem jego prowokacji, które niepostrzeżenie ujawniały, do jakiego stopnia był temu prawu podporządkowany, dlatego Sloterdijk pisze o cynicznej „oświeconej świadomości fałszywej”, por. T. McGowan, *The End...*, s. 124–126.



Cyniczna redukcja rzeczywistości [...] nie wystarczy: kiedy przemawia sędzia, to w pewnym sensie jest więcej prawdy w jego słowach (czyli w słowach Instytucji Prawa) niż w słowach realnej osoby sędziego; gdy ograniczamy się do tego, co widać, po prostu nie polapiemy się, o co w tym chodzi. Lacan ujął ten paradoks, mówiąc *les non-dupes errent*: ci, którzy nie dali się nabrać na symboliczne oszustwo/fikcję, którzy stale wierzą swoim oczom, to ci, którzy myślą się najbardziej. Cynik, który „wierzy tylko swoim oczom”, nie jest w stanie pojąć skuteczności iluzji symbolicznej, tego, w jaki sposób strukturalizuje ona nasze doświadczenie rzeczywistości<sup>127</sup>.

Prowokacje cynika to infantylny *acting-out*, a nie działanie, które otwierałoby pole dla radykalnie nowych praktyk. Postawa cyniczna jest wyobrazeniowym stosunkiem do rzeczywistości „takiej, jaka jest”, co w przypadku cynika zazdrośnie strzegącego własnego prawa do rozkoszy rodzi postawę zdomestykalizowanego pustego emocjonalizmu. Cynik pozostaje politycznie, libidynalnie i symbolicznie ślepy na własne uwarunkowanie i zależności, jest też z gruntu „zblazowany”. „Wi(e)dzenie wszystkiego” unieważnia na wstrząs zetknięcia z tym, co Inne, a zatem symboliczno-polityczne współrzędne cynika są siłą rzeczy niepodatne na oświecającą rewizję. Jego przykładem jest hacker. Jego anarchiczny antyautorytaryzm, nieformalny charakter pracy, luźny styl bycia, niedbały strój i wyalienowany bunt są zaprzeczeniem nudnego biura, charakteryzującego postfordowski reżim pracy. Jednak abnegacja kryjąca się za buńczuczną maską Guya Fawkesa jest „korporacyjnie” przyswajalna, a kreatywność hackera zostaje zaprzęgnięta do zwiększania efektywności firmy<sup>128</sup>. Haker-cynik jest co

<sup>127</sup> S. Žižek, *The Ticklish Subject*, s. 264.

<sup>128</sup> „Wyluzowany” podmiot, którego „indywidualności” nie jest w stanie okiełznać żaden „autorytet”, jest całkowicie kompatybilny z „nowym duchem kapitalizmu” (Boltanski, Chiapello), semiokapitalizmem jako „produkowaniem znaczeń i emocji” (Berardi) czy kapitalizmem kreatywno-kognitywnym (Moulier Boutang). Jeśli przychylimy się do sugestii Žižka, że produkty kultury masowej, a zwłaszcza kino, ujawniają fantazmatyczną strukturę rzeczywistości i jej ideologiczny szkielet, to kasowy hit *Lego: Przygoda* (2014, reż. P. Lord i C. Miller) jest doskonałą ilustracją przejścia od starego, autorytarnego modelu kapitalizmu monopolistycznego, opartego na etyce protestanckiej, nakazującego budować zgodnie z instrukcją i sklejać elementy po to, żeby nadać im stałą formę (Lord Biznes, lego-reprezentacja surowego symbolicznego ojca – kapitalizm fordow-



prawda niezdolny do zakwestionowania niedostępnego jego spojrzeniu porządku symbolicznego, ale deficyt ten nadrabia zdaniem Žižka nieustannym snuciem paranoicznych teorii spiskowych. Fantazjowanie na ten temat jest, ponownie, pochodną ślepej wiary cynika w prawdę spojrzenia. „Widzi” wspomnianego wcześniej sędziego nie jako reprezentanta porządku prawa, lecz jako podmiot „rzeczywisty”, podatny na korupcję i nadużywanie władzy. Porządek wyobraźniowy silnie obśadza libidynalnie; fantazmat jest ostatecznie wyobraźniowym scenariuszem uzyskiwania przyjemności, a zatem cynik przerzuca swoje zainteresowanie na oblepioną rozkoszą fantazmatyczną ukrytą scenę „rzeczywistego” funkcjonowania symbolicznego autorytetu.

Cynik szydzi z prawa z pozycji jego obsceniczej ciemnej strony, która w konsekwencji pozostaje nietknięta. O ile rozkosz przenikająca ukryte oblicze prawa jest ustrukturuowana w fantazjach, to można powiedzieć, że cynik tę fantazję, fantazmatyczne tło oficjalnego napisanego tekstu ideologicznego, pozostawia nienaruszoną. Cyniczny dystans i pełne zaufanie do fantazji są zatem ściśle współzależne: typowy podmiot dnia dzisiejszego to ten, który okazując cyniczny brak zaufania do wszelkich oficjalnych ideologii, bez zahamowań daje upust paranoicznym fantazjom dotyczącym spisków, zagrożeń i nieumiarkowanym formom rozkoszy Innego<sup>129</sup>.

Upowszechnienie się cynicznej samoświadomości skutecznie neutralizuje i dezaktualizuje dawne warianty krytyki ideologii. Cynizmowi nie można przeciwstawić wiedzy eksponującej genetyczno-funkcjonalne uwikłanie w naznaczony konfliktem kontekst społeczny, lecz musi być krytyką s y m p t o m ó w zdeprawowania, obejściem cyni-

---

ski), do modelu nowego, opartego na uprzywilejowaniu nieskrępowanej zabawy, ekscytacji, swobody, akceptacji twórczego chaosu jako nowego kapitalistycznego *modus operandi* (perspektywa syna, dowolnie łączącego niepasujące elementy – postfordyzm). Ostatecznie bunt przeciwko starej formie kapitalizmu eryguje jego nową, „nieautorytarną”, elastyczną formę, spieniężającą wykluczane dotąd zachowania, sferę „nieprzewidywalnych” afektów, kaprysów czy wyobrażeńi twórczej.

<sup>129</sup> S. Žižek, *I Hear You with My Eyes; or, The Invisible Master*, w: *Gaze and Voice as Love Objects*, red. R. Salecl i S. Žižek, Duke University Press, Durham 1996, s. 101.



zmu i wzięciem go w nawias<sup>130</sup>. Ideologiczna lektura ideologicznych „symptomów” sprowadzała się u Žižka do idiosynkratycznej, lacunowskiej reinterpretacji faktów trywialnych bądź traktowanych zazwyczaj jako nieideologiczne: „narodowe” zróżnicowanie w budowie i funkcjonowaniu toalet, antynikotynowa obsesja, sposób golenia i pielęgnacji miejsc intymnych, semiotyka produktów konsumpcyjnych (Coca-Cola, Kinder Surprise Egg) oraz do zaskakującej interpretacji popularnych powieści i filmów. Lektura „tekstów” („symptomów”) ideologicznych sygnalizuje stopniowe odchodzenie od teoretyzowania na temat „ideologiczności” jako takiej, rozwijanej od czasu publikacji *Wzniesłego obiektu ideologii* do *The Ticklish Subject*. Žižek koncentruje się od tego czasu przede wszystkim na krytyce globalnego neoliberalnego kapitalizmu i „narcystycznej” świadomości „późnoliberalnej”, czyli na ideologii, której charakterystyczną modalnością jest właśnie omówiony zgeneralizowany cynizm.

Žižek uzupełnia zaproponowaną wcześniej „dwustopniową procedurę” krytyki ideologii (lektura symptomów oraz przemierzenie fantazmatu) o analizę f e t y s z y, mechanizmów zapośredniczających nasz stosunek do rzeczywistości, które pełnią funkcję służebną względem cynicznej samoświadomości, pozwalając nam dalej uczestniczyć w późnokapitalistycznej wymianie. Ich zadaniem jest nie legitymizacja postoświeceniowej świadomości cynicznej, lecz „przekonanie nas do tego, że właśnie t o [tj. fetysz – A. K.] jest naprawdę istotne, tym samym oferując swego rodzaju kompensację za partycypację w czymś, co w innym przypadku uchodziłoby za traumatyzujący rytuał”<sup>131</sup>. Krytyka ideologii uzyskuje nowe zadanie: nie chodzi, jak w poststrukturalistycznych przeformułowaniach, o dekonstrukcje usurpacji totalizującego Rozumu czy rozmontowywanie wpisanych w język esencjalizmów, rozchwieianie i defragmentację dotychczasowych tożsamości. Autor *Wzniesłego obiektu ideologii* jest konsekwentny: skoro nikt nie wierzy w systemy idei i zespoły odgrywanych praktyk, to

<sup>130</sup> Cynizm ma swoje korzenie w „popularnym” oświeceniu, nie w jego wzniosłej Kantowskiej wersji, która, zdaniem Sloterdijka, nigdy się nie zmateriałizowała i stanowi raczej Freudowski odpowiednik *Idealich* epoki niż jej faktyczny obraz.

<sup>131</sup> B. Day, *From Frankfurt to Ljubljana: Critical Theory from Adorno to Žižek*, „Studies in Social and Political Thought”, tom, numer? s. 12.



krytyka promująca naiwną wersję „podmiotu, który nie wie” (gdzie „nieświadomych” należy po prostu „uświadomić”, ukazując im, jak „fałszywie” postrzegają rzeczywistość), spełnie na niczym. Współczesny cyniczny „wi(e)dzący wszystko” podmiot nie da się zinterpelować przez jakikolwiek „wzniosły obiekt ideologii”. Jednak konfrontacja z „pustynią Realnego” (traumą maskowaną przez fetysz) może być potencjalnie wyzwalająca. Demaskowanie nie tyle libidynalno-wyobrażeniowych podpórek, które wspierają opróżnioną z treści ideologię późnego kapitalizmu, lecz i d e o l o g i c z n o ś c i s y m b o l i c z n e g o m i e j s c a, z którego dobiega głos niewierzącego już w nic cynicznego podmiotu, prowadzi Žižka wprost do krytyki uogólnionej tolerancji, pop-multikulturalizmu, politycznej poprawności, permissywno-hedonistycznego ideału szczęścia oraz New-Age’owskiego spirytualizmu jako uzupełnienia neoliberalnej hegemonii<sup>132</sup>.

Treść wielu publikacji Žižka po *Wzniosłym obiekcie ideologii* skupia się na jednym zadaniu: tropieniu i rozszyfrowywaniu fetyszy oraz ideologicznych symptomów współczesnego kapitalizmu. Należą do nich zachodni buddyzm i taoizm, odpowiednio sformatowane na potrzeby zachodniego konsumenta. Buddyzm został zredukowany do aktu umiejętnego zarządzania własnym stresem i „transcendentalnej” medytacji, zdekontekstualizowany, odarty z religijno-metafizycznych odniesień, mitologizującej otoczki i polemicznych kontekstów, oferuje wyciszenie i ćwiczenia *wu wei*, kwietystycznego pogodzenia się z nieuchronnością zmian; zaleca „płynąć z prądem życia” oraz „pogodzić się z tym, co nie jest od nas zależne”.

Choć zachodni buddyzm jawi się jako remedium na stresujące napięcia [generowane przez] dynamikę kapitalizmu, pozwalając nam się odciąć oraz odzyskać spokój wewnętrzny i *Gelassenheit*, to właściwie funkcjonuje jako jego doskonałe ideologiczne uzupełnienie [...] pasuje do fetyszystycznego trybu funkcjonowania ideologii naszej rzeko-

<sup>132</sup> Ostatecznie można zaryzykować tezę, że o ile w koncepcja „wzniosłego obiektu ideologii” kładła nacisk na wyobrażeniowo-fantazmatyczne projekcje ideologiczne, w których podmiot miał pośrednio uzyskiwać dostęp do *objet petit a*, o tyle w przypadku cynicznej świadomości oświeconej, którą cechuje nadmiar samoświadomości, krytyka, aby dojść do ideologiczności tej pozycji, musi zdać sprawę z tego, skąd m ó w i podmiot cyniczny.



mo „postideologicznej” ery, przeciwstawionej tradycyjnemu trybowi symptomatycznemu, w którym ideologiczne kłamstwo strukturalizujące nasze postrzeganie rzeczywistości jest zagrożone przez symptomy „powrotu tego, co wyparte”, pęknięcia w tkance ideologicznego Kłamstwa. W praktyce fetysz to swego rodzaju wrócenie symptomu. To znaczy, symptom to wyjątek, który maści powierzchnię fałszywego pozoru, to punkt, w którym przejawia się Scena wyparcia tego, co Inne, podczas gdy fetysz to ucieleśnienie Kłamstwa, które umożliwia nam przetrzymanie nieznośnej prawdy<sup>133</sup>.

Buddyzm legitymizuje i łagodzi stres wynikający z akceleracji elastycznej rzeczywistości postfordowskiego (cyber)kapitalizmu, służy spacyfikowaniu systemowo generowanego niepokoju, lęku przed wypaleniem zawodowym i prekaryzacją wywołaną destabilizacją warunków pracy, przenosząc frustrację na zagadnienie indywidualnego rozwoju i duchowego spełnienia. Granica między symptomem a fetyszem często się zaciera, ale ich funkcja sprowadza się do tego samego: behawioralnej reprodukcji systemu, upewnienia się, że kapitalistyczne stosunki nie zostają zakwestionowane, gdyż uwaga podmiotu jest zawsze skierowana gdzie indziej. Badanie ideologiczne zamienia się w lekturę „fetyszoklastyczną”, we wskazywanie rzeczywistych funkcji fantazmatycznych konstrukcji. Ich zadanie sprowadza się do utrwalenia zakazu myślenia (*Denkverbot*), rozumianego jako uprzywilejowanie fetyszystycznego obiektu<sup>134</sup>; absorbuje on podmiot, kompensując subiektywnie przeżywaną (lecz nie artykułowaną wprost, niemą) alienację, uczucie bezradności oraz niesprawiedliwość społeczną – pochodne opresyjnych stosunków społecznych.

<sup>133</sup> S. Žižek, *On Belief*, Verso, Lonyon 2002, s. 12–13. W innym kontekście pada taka definicja: „element, który pozwala podmiotowi znieść pożałowania godną rzeczywistość”, w: S. Žižek, *Rewolucja u bram. Pisma Lenina z 1917 roku*, tłum. J. Kutyla, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2006, s. 426.

<sup>134</sup> Zdaniem Žižka dla liberalno-lewicowych elit takim fetyszem stał np. Donald Trump. Jego demonstracyjne lekceważenie zasad przyzwoitości czy pogarda dla pewnych rytuałów politycznych spowodowało, że stał się ulubionym obiektem medialnych ataków i bezsilnych drwin. Przedstawianie Trumpa jako głównego zagrożenia dla demokracji oraz prymitywnego mizogina i seksisty uniemożliwia centrolewicy przeprowadzenie rachunku sumienia i zmierzenia się z własnymi problemami jak np. brak politycznej wizji czy uwikłanie w coraz bardziej kontrowersyjny i kontestowany projekt neoliberalnej globalizacji.



Postmodernizm „totalność” podmienił na „totalitarność”: identyczność etymologicznego rdzenia miała implikować niepokojące pokrewieństwo intencji, strategii i przerażających konsekwencji prób ujednoczenia, ujednoznaczniania i glajchszaltowania<sup>135</sup> rzeczywistości. Žižek od-totalitaryzuje pojęcie ideologii, oczyszcza z konotacji, którymi obrosło po drugiej wojnie światowej oraz w trakcie kilkudziesięciu lat istnienia ZSRR i realnego socjalizmu<sup>136</sup>, przywraca spekulatywno-analityczną rangę pojęciu totalności. Skutkuje to wspomnianym na początku rozdziału powrotem do dotychczas spychanych na dalszy plan czynników ekonomicznych. Polityka, kultura i społeczeństwo są nie tyle „determinowane” w ostatecznej instancji przez gospodarkę, ile raczej stanowią sfery, które można analizować wyłącznie w ich wzajemnym stosunku jako zapośredniczone przez relacje gospodarcze: „struktura świata towarów i kapitału w *Kapitale* Marksa nie jest ograniczona do sfery empirii, lecz jest czymś w rodzaju socjo-transcendentalnego *a priori*, matrycą, według której tworzona jest całość stosunków społecznych i politycznych”<sup>137</sup>. Dla projektu *Ideologiekritik* oznacza to, po pierwsze, że analizując wydarzenia geopolityczne, należy przeniknąć ku ich bytowej podstawie i analizować jako przejawy Realnego ruchu i logikę zglobalizowanego kapitału<sup>138</sup>. Po drugie, oznacza, to, że postmodernistyczne

<sup>135</sup> Wyrażenie *Gleichschaltung* było hasłem nazistów i po wojnie zostało niemal całkowicie wymazane z mówionego niemieckiego.

<sup>136</sup> Ich źródło opisałem w pierwszej części dygresji.

<sup>137</sup> S. Žižek, *Perspektywy radykalnej polityki dziś*, tłum. A. Mazur, „Krytyka Polityczna”, 2005, nr 7/8, s. 71.

<sup>138</sup> Autor *Przekleństwa fantazji* podkreślał wielokrotnie, że historyczne reakcje po 11 września 2001 roku są w swojej jednostronności jednakowo błędne. Narracja pro-amerykańska traktuje zamachy jako przejaw fundamentalistycznego Zła, które ustanawia spolaryzowane *quasi*-teologiczne polityczne bieguny: liberalna „oświecona” Zachodnia cywilizacja zderza się z archaiczną religijną przemocą terrorystów z krajów Trzeciego Świata. Z drugiej strony ataki zostały przez część „lewicowej” strony politycznej odebrane z ledwo skrywaną satysfakcją jako kara za „grzechy Ameryki” (niesmaczny przejaw *Schadenfreude*), za bycie „globalnym sierzantem”, zazdrośnie strzegącym swojej gospodarczej, politycznej, militarnej i kulturalnej hegemonii. Zdaniem Žižka obie perspektywy są fałszywe (czy też, jako mutacje dyskursu „moralizującego”, obie „są gorsze”), gdyż stoją w stosunku do siebie w opozycji na płaszczyźnie, którą rozwiązuje „dialektyczna kategoria c a ł o ś c i” (S. Žižek, *Rewolucja u bram*, s. 475). Niewinność ofiar nie powinna przysłonić faktu, że w świecie zglobalizowanego kapitalizmu i walk



konceptualizacje należy badać w stylu informowanej psychoanalizą i marksizmem socjologii wiedzy, jako posiadające homologiczno-izomorficzne odwzorowania w leżącej u ich podstawy ontycznej strukturze rzeczywistości.

To prowadzi nas do ostatniego etapu Žižkowskiego przeformułowania zadań krytyczno-ideologicznych. Autor *Wzniosłego obiektu ideologii* polemizuje z historyczującymi wersjami postmarksizmu, relatywizującymi zdarzenia do przypadkowych konfiguracji cyrkulujących znaczących, przeciwstawiając im prawdę „Realnego”<sup>139</sup>. O ile w STI ideologia zawsze była uzurpacją uniwersalizmu, fałszywą totalizacją partykularnego punktu widzenia, o tyle dla paradygmatu postmodernistycznego charakterystyczna jest procedura odwrotna – imperatyw kontekstualizacji, kulturalizacji i uhistorycznienia<sup>140</sup>. To jednak jest niebezpieczna i mająca konkretne teoretyczno-polityczne konsekwencje iluzja. Tkwi ona tym razem nie po stronie „wiedzącego za mało”, lecz wynika raczej z nadmiaru „postmodernistycznej” samoświadomości. Dyskurs „ultrakrytyczny”, radykalnie konstruktywistyczny, opiera się mimo wszystko na presupozycji „spojrzenia znikąd”, neutralnego metajęzyka, sytuującego się ponad historią. Sam fakt takiej pozornie neutralnej wypowiedzi to operacja *stricte* ideologiczna: neutralny i niewykłany metajęzyk maskuje ideologiczną pozycję podmiotu wypowiedzi. Žižek, powtarzając Lacana, twierdzi, że metajęzyk nie istnieje, co oznacza, że postmodernistyczny gest „wpisywania” we własne tekstualne interwencje samoświadomości własnej stroniczości ustanawia platformę, z poziomu której wszystkie alternatywy dla liberalno-kapitalistycznej hegemonii zbywa się protekcjonalnie jako fundamentalizm albo terroryzm.

---

o dominację poszczególnych gospodarek narodowych wszyscy, jak powiedział Derrida, są b e z w y j ą t k u winni. Atak na World Trade Center był nie tylko atakiem na Nowy Jork i Amerykę, lecz również na giełdę, finansowe centrum świata i globalizację.

<sup>139</sup> Można zatem powiedzieć, że u Žižka psychoanaliza zastąpiła spekulatywny język Hegla, albo może inaczej: być może język psychoanalizy najlepiej obecnie rozumieć jako współczesny wariant języka spekulatywnego.

<sup>140</sup> Por. „[...] zbyt pospieszna historyzacja czyni nas ślepyimi na rzeczywiste jądro, które powraca jako ‘to samo’ w różnych swoich historyzacjach/symbolizacjach”, w: *Wzniosły...*, s. 68.





postmodernistyczny nieredukowalny pluralizm walk bez wątpienia [...] ujawnia tkwiącą w samym centrum rezygnację – akceptację kapitalizmu jako „jedynej opcji na serio”, odrzucenie jakiegokolwiek próby przecięcia istniejącego reżimu kapitalistyczno-liberalnego. Wniosek ten został już bardzo precyzyjnie sformułowany w przenikliwej obserwacji Wendy Brown, że „polityczne cele Amerykańskiej polityki tożsamości wydają się po części osiągalne poprzez renaturalizację kapitalizmu”<sup>141</sup>.

Stąd Žižek jest zdania, że lewicowe dyskursy późnego kapitalizmu (polityka wielokulturowości, politycznej poprawności itd.) to fety-sze-ideologie. Stara się uchwycić ideologiczne *jouissance* analizowanej przez siebie praktyki czy pewnych dominujących narracji i odnieść do późnokapitalistycznych reguł gry, objawiających się w wypieraniu klasowości czy realności wyzysku. Przykładowo interpretacje tłumaczące problemy Afryki eksplozją „plemiennego nacjonalizmu” przesłepiają fakt, w jakim stopniu Afryka jest uwikłana w globalny ruch kapitału, który stanowi silnik napędzający etniczne konflikty; „dyskusje” wokół feminatywów czy „transgenderowych toalet” można traktować jako wybieg, który odwraca uwagę od problemów nierówności<sup>142</sup>; podobnie przeniesienie dyskusji, jak regulować działalność

<sup>141</sup> S. Žižek, *Class Struggle or Postmodernism? Yes, Please!*, w: J. Butler, E. Laclau i S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues On the Left*, Verso, New York–London 2000, s. 95.

<sup>142</sup> Žižek nie deperecjonuje wagi walki np. o prawa osób LGBTQIA, lecz zwraca uwagę na szczególny paradoks. Jego zdaniem to nie przypadek, że znane osobowości ze świata biznesu, mediów i polityki aktywnie angażują się w walkę z homofobią czy transfobią; pozwala to wykreować atrakcyjny medialnie publiczny wizerunek postępowca, osoby sympatyzującej z prześladowanymi i poniżanymi, a równocześnie zachować status multimiliardera (Mark Zuckerberg, Tim Cook, Bill Gates) czy polityka ściśle powiązanego z Wall Street (Hillary Clinton). „Ideologia” przejawia się w tym przypadku w niepisanych m e t a r e g u ł a c h prowadzenia dyskursu polityczno-medialnego, które definiują *implicitie* przyjęty (ustanowiony, usankcjonowany) sposób interpretacji oficjalnie deklarowanych norm. Przykładowo przyjmuje się, że w pewnych sytuacjach jedyną właściwą odpowiedzią na propozycję jest odmowa (propozycja, która obiektywnie nie jest wysuwana na serio). W ten sam sposób funkcjonuje sfera polityki: można być społecznie zaangażowanym i progresywnym (posługiwać się hasłami równości czy sprawiedliwości), ale pewne formy społecznego radykalizmu, zwłaszcza jeśli chodzi o krytykę kapitalistycznej akumulacji (żądanie radykalnej redystrybucji, uwłaszczenia środków produkcji, tworzenie autonomicznych samorządów pracowniczych itd.) są *a priori* wykluczone jako protokomunistycz-



korporacji na koncepcję „społeczną odpowiedzialność biznesu”, jest ideologiczną zasłoną dymną, gdzie kapitalistyczna reprodukcja trwa pomimo osiągnięcia wymaganej „kwotowej” reprezentacji kobiet czy grup mniejszościowych w zarządzie spółki itd.

W przeciwieństwie do np. antydualistycznego myślenia Mitterrera, dla którego rzeczywistość („druga strona”) istnieje wyłącznie jako *quasi*-transcendentalny epistemologiczny konstrukt i pozbawiony materialności interpretacyjny postulat, Žižek oraz szkoła polacanowska utrzymują, że zdesubstancjalizowany paninterpretacyjny paroksyzm nie jest w stanie dostrzec, że w każdej rekonceptualizacji powraca, jak już zostało kilkakrotnie wspomniane, fundamentalny „brak”, najgłębsze uporządkowanie symboliczne<sup>143</sup>. Opór Realnego stawia tamę postmodernistycznemu procesowi nieskończonej semiozy i post-Nietzscheańskiemu perspektywizmowi. Realne europejskiej cywilizacji, podział na „rządzących” i „zdominowanych” powróciły w XX wieku pod postacią gułagów i obozów eksterminacji. Historyzm zredukowałby totalitarne barbarzyństwo do wytworu określonego układu społeczno-kulturowego (wyniku, odpowiednio: rosyjskiego zapóźnienia cywilizacyjnego w połączeniu z leninowską doktryną „awangardy partyjnej” albo specyfiki niemieckiej *Sonderweg*). Zdaniem Žižka, którego uwagi są w tym punkcie zasadniczo zbieżne z uwagami Horkheimera i Adorno, refleksja taka przesłepia fakt, że np. obozy koncentracyjne są „wynałazkiem” liberalnej Anglii, a zatem odsyłają raczej do traumatycznego jądra, które przesładuje zachodnią cywilizację jako taką od jej zarania. W miejsce pluralizmów, permanentnego rozchwiania i mnożenia tekstualnych trybów zdesencjonalizowanego „stawania się”, wprowadza tępą totalność Kapitału, który zamyka podmiot w pętli zgeneralizowanego popędu śmierci. Upostmodernistyczniona czysta immanencja pozytywnego wielogłosu, która włącza w siebie każdą narrację i resorbuje każde zewnątrz, jest odrzucona w imię woluntarystycznie ustanawianego uniwersali-

---

nie czy „terrorystyczne” (są tą propozycją, która nie może się pojawić „na serio”). Walka z homofobią czy transfobią stanowi obecnie tę „dopuszczalną”, uznaną i (przynajmniej w dyskursie liberalnym) oficjalnie popieraną formę zaangażowania społecznego.

<sup>143</sup> G. Boucher, *The Charmed...*, s. 190.



zmu, który świadomie odrzuca pewne formy dyskursywno-podmiotowe jako formy fałszywej uniwersalności i nie boi się języka ekskluzji.

Žižek akceptuje tezę dotyczącą na poziomie wypowiedzi (*énoncé*) niemożliwości wyodrębnienia czy zakreslenia takiego poziomu refleksji, który byłby wolny od ideologicznych wypaczeń, ale poszukuje równocześnie teoretycznego przezwyciężenia impasu tradycyjnej krytyki ideologii i jej postmodernistycznych wariantów, które grzęzną w radykalnym uhistorycznionym relatywizmie i performatywnym konstruktywizmie (pozycja hermeneutyczna czy paninterpretacyjnistyczna w wydaniu Fisha, gdzie podmiot dyskursu krytycznego czy emancypacyjnego jest w stanie jedynie odtwarzać własne społecznie-kulturowo skonstruowane przedsady/przesady i z ich wnętrza uprawiać krytykę „immanentną”, jedynie przesuwać się w obrębie zawczasu ukształtowanych horyzontów partykularnych gier językowych) albo rozwijają dyskurs poststrukturalistyczny, w którym każda decyzja czy akt polityczny, będąc źródłowo skażone innością, muszą w nieskończoność odwlekać własną materializację. W tym ujęciu każdorazowa „ontologizacja” (próby urzeczywistnienia „utopii”, rewolucja) zdradza potencjał „mesjanicznego posłannictwa” i przeraża się we własne przeciwieństwo, a zatem każdy „radykalny” projekt polityczny musi zaakceptować własną niemożliwość i niejako z góry zakładać własną porażkę. Taką interpretację daje Derrida w swoich *Widmach Marksa*. Warto jej poświęcić dłuższą chwilę. Derrida czyta teksty Marksa (*Manifest komunistyczny, Ideologię niemiecką, Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej, 18 brumaire’a Ludwika Bonaparte* czy fragment o fetyszyzmie towarowym z I tomu *Kapitału*) poprzez *Hamleta*, choć w tekst wplecione są również obszerne idiosynkratyczne lektury wybranych fragmentów z Heideggera, Fukuyamy, Blanchota czy Kojève. W odczytaniu dekonstrukcjonistycznym pisma Marksa uwikłane są w metafizykę widma, są zarówno nawiedzane przez widmo, ewokują zjawę (*apparition*), śledzą jej przejawianie/ukazywanie się (*apparition*), jak i próbują ją „egzorcyzmoanalizować”<sup>144</sup>, krążąc wokół specyficznej „dialektyki” widmowości. Z jednej strony Marks tropi i wyklina widmo (*revenant*), z drugiej strony figura widma wciąż powraca (*revenir*) w jego pismach. Zgęszczenie rozplenionych przez

<sup>144</sup> J. Derrida, *Widma Marksa*, tłum. T. Załuski, PWN, Warszawa 2016, s. 87.



interwencję Derridy sensów prowadzi do widmontologii (*hantologie*, dosłownie „nawiedzeniologii”<sup>145</sup>), metafizyki obecności widmowej, w której bytowi nie przysługuje pełnia pozytywnej obecności. Widmo (*Gespent*) lokuje się pomiędzy duchem jako bezcielesną zjawą (*Spuk*), idealnością i śmiercią, a materialnością, cielesnością i życiem. Widmontologia dotyczy zatem sposobu doświadczenia, gdzie terażniejszość konstituuje się będąc nawiedzaną przez przeszłość i przyszłość, jest grą obecności i nieobecności (intereptujemy terażniejszość przez przeszłość, równocześnie antycypując przyszłość). Podobnie jak Hamlet rzucony w odmęty „czasu zwichniętego” (*time out of joint*) został obarczony misją naprawienia świata w momencie kiedy duch jego ojca scedował nań zobowiązanie zadośćuczynienia dawnym nieprawościom (nieskończony dług), tak Marks w ujęciu Derridy ewokuje spektralną *quasi*-obecność komunizmu, widmo niespełnionej obietnicy nieskończonej sprawiedliwości i zniesienia logiki kapitału, obietnicy nigdy nie urzeczywistnionej i nie dającej się urzeczywistnić<sup>146</sup>. Komunizm, marksizm, Międzynarodówka itd. istnieją „widmowo”, posiadając pewną „wirtualną” sprawczość, wytwarzają serię

<sup>145</sup> *Hantologie* we francuskim jest homofonem i homonimem *ontologie*, tym samym, podobnie jak w przypadku słynnej *différance*, odsyła do różnicy niesłyszalnej dla ucha (francuskie *h* nieme), ale widocznej w piśmie, dekonstruując podział pismo-mowa i fonologocentryzm Zachodu. Różnica między wyrazami jest „realna”, ale niesłyszalna i przez to w jakimś sensie nieobecna.

<sup>146</sup> Charakterystyczny jest fragment poświęcony fetysyzmowi towarowemu. W ujęciu Derridy nie da się wydestylować „wartości użytkowej”, „źródłowo danej” w czystej materialności przedmiotu i oddzielić od „idealnej” formy towarowej. Każdy „przedmiot” zawiera w sobie moment konstytuującego go przeciwieństwa, możliwością „towarospiektralizacji”, każdy produkt pracy nabiera znamion widmowej przedmiotowości (*der gespenstigen Gegenständigkeit*). Pojęcie wartości użytkowej jest wyjściowo „zainfekowane” przez wartość wymienną na dług przed rzeczywistym „uwidmowieniem” i utowarowieniem. Por.: „Pojęcie graniczne wartości użytkowej [...] jest z góry skażone, to znaczy zajęte, zamieszkałe, nawiedzone przez swojego innego [...] przez formę towarową i jej widmowy taniec. Forma towarowa oczywiście nie jest wartością użytkową [...] Lecz jeśli nie jest nią obecnie [...] to z góry naznacza wartość użytkową drewnianego stołu. Naznacza ją i okrywa żałobą, jak widmo, którym ta się później stanie. [...] Nawiedzać nie znaczy być obecnym. Trzeba więc wprowadzić nawiedzenie do samej konstrukcji pojęcia. Każdego pojęcia, począwszy od pojęć bycia i czasu. Właśnie to nazwalimy tu widmontologią. Ontologia przeciwstawia się jej tylko w geście egzorcyzmu. Ontologia jest zaklinaniem i egzorcyzowaniem widm”, w: *ibidem*, s. 256-257.



efektów w reakcji na własny program, na projekt świata bez dominacji wartości wymiennej i bez przemocy kapitału, ulegają jednak przy tym swoistej „desubstancjalizacji”.

Jednak „spektralizacja” radykalnej egalitarnostycznej obietnicy w praktyce politycznej służy zdaniem Žižka raczej torpedowaniu kolektywnej akcji skierowanych przeciwko opresywnym stosunkom społecznym, a mesjanizacja „nadziei na zmianę” wydaje się być wręcz kompatybilna z polityką „trzeciej drogi”<sup>147</sup>. Žižek i próbuje przezwyciężyć impasy NTI poprzez polityka wierności Prawdzie, wierności subwersywnemu etycznemu aktowi „ustanowienia uniwersalizmu”, którego ideę przejął od Badiou<sup>148</sup>. Żeby zawiesić ideologiczne oddziaływanie rzeczywistości, podmiot musi przejść przez *subjective destitution*, radykalne „podmiotowe оголошение”. Dla Lacana była to kwintesencja aktu etycznego, który w formie radykalnej nie istnieje bez podjęcia ryzyka zawieszenia „wielkiego Innego”, społeczno-symbolicznej sieci, która zapewnia podmiotowi tożsamość. Autentyczny akt wydarza się wtedy, kiedy podmiot ryzykuje gest niezastłaniany przez wielkiego Innego. Wierność wydarzeniu w znaczeniu *Ereignis* (Wy-

<sup>147</sup> Cały filozoficzny projekt Derridy jest właściwie widmontologiczny, na płaszczyźnie pojęciowej zdaje się artykułować istotę późnoliberalnej formacji historyczno-kulturowej, wyrażać stan jej ducha. W tej optyce komunizm i marksizm to zjawy, które przysły nas terroryzować, ale które nie są obecnie już w stanie nawet nas przestraszyć – mogą jedynie w nieskończoność neurotyzować. Ewentualność rewolucji społeczno-politycznej ulega internalizacji, zamienia w wyrzut sumienia i mesjaniczną nieokreśloną tęsknotę; w post-historii wszystko jest bowiem naznaczone piętnem melancholijnego zwątpienia, wiecznego „już nie” i zarazem „nie teraz”. Powtórne przyjście Mesjasza, spełnienie dziejów, realizacja ideałów wolności, równości i braterstwa zostają zawieszona i zironizowane: demokracja zawsze nadchodzi, ale nigdy w pełni się nie objawia, będąc zawsze *à venir*. Nic nie może się wydarzyć, gdyż ujmowane jest z perspektywy absolutnej, paruzja jest trawiona nieuleczalną chorobą własnego odwleczenia, każda obecność jest skażona śladem (*trace*) konstytutywnej inności, nieprzezwyciężalnym przez żadne spekulatywne *Aufhebung* rozspojeniem, różnicą, odstępem, zlurowaniem (*écart*). Synteza, która włącza w siebie chroniczną negację konstytuuje jednak byt trwale rażony niedowładem. Taka metafizyczna ironia przekształca się w kategoriałną abulję, która z obawy przed tym, co polityczne, przed zaangażowaniem i decyzją, wybiera drogę nieskończonej etycyzacji. Kategorie i pojęcia muszą zadowolić się istnieniem widmowym, gdyż antycypują własną porażkę, nieuchronnie rozminięcie się ideału i jego historycznej konkretyzacji.

<sup>148</sup> A. Badiou, *Św. Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, tłum. J. Kutyla i P. Mościcki, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Kraków 2007.



darzenia-Prawdy czy też Prawdy Wydarzenia) jest wiernością momentu, który zawieszają wiedzę, słownik, dotychczasowe współrzędne symboliczne, które zawsze odwołują się do momentu rewolucji<sup>149</sup>. Z perspektywy wiedzy, analizy, kalkulacji czy racjonalności rewolucja zawsze przychodzi „za wcześnie”, dany moment historyczny nigdy nie jest „właściwy”, warunki nigdy nie są „dostatecznie dojrzałe” itd. Zamiast mnożyć lokalne strategie oporu i proponować pragmatyczne (algorytmizowalne) rozwiązania dla konkretnych problemów („porzućmy nadzieje na zwalczenie imperializmu i globalnego kapitalizmu, należy najpierw zaradzić ludobójstwu w Rwandzie”), to właśnie zmierzenie się z lokalnym problemem powinno dać asumpt do tego, żeby wyjść poza wąską partykularną perspektywę i zaproponować walkę o kwestie podstawowe, „wybiec ku przyszłości, to znaczy bezpośrednio ustanowić fundamentalny Aksjomat jako punkt wyjścia do rozwiązania współczesnych problemów lokalnych”<sup>150</sup>. Wydaje się, że dotykamy tu najsłabszego elementu koncepcji Žižka. Marks opierał wizję przewrotu społecznego na rewolucyjnym czynniku „społecznie immanentnym”, na tych, którzy poddani byli dehumanizującej presji kapitału; w praktyce oznaczało to, że emancypacja proletariatu może być dokonana jedynie przez proletariatus, który został wytworzony przez ruch historii i który kontynuuje poprzez rewolucję emancypacyjną obietnicę nowoczesności („uspołecznia wolność”). Z kolei stanowisko Žižka można określić jako *radikalny jakobinizm*, przekonanie, że czysto polityczny akt przejęcia władzy przezwycięży immanentne sprzeczności pola społecznego generowane przez logikę kapitalizmu i wymusi zmianę, która retrospektywnie ustanowi własną słuszność, będzie w stanie instaurować nowy porządek symboliczny i uwiarygodnić własne przesłanki (zmiana dokonała się i utrwaliła, a zatem była słuszną). W miejsce ewolucji sił społecznych ciężących ku całościowej transformacji cywilizacyjnej wchodzi polityczny czyn dokonany przez rewolucyjną elitę spojony poczuciem dziejowej misji. Siła stanowiska Žižka jest równocześnie źródłem słabości: wierność polityce Prawdy jest równoznaczna z „przyspieszeniem” obiektywnych tendencji dziejowych, „pchnięciem” historii do przodu poprzez

<sup>149</sup> S. Žižek, *The Ticklish Subject*, s. 263–264.

<sup>150</sup> S. Žižek, *The Parallax View*, MIT Press, London 2006, s. 380.



terrorystyczny *coup d'état* w wykonaniu „awangardy partyjnej”, co nie gwarantuje tego, że „nowy ład” czy „radykałnie nowa sytuacja” jest racjonalna, akceptowana czy pożądana. Nie chroni też przed ewentualną dyktaturą i terrorem<sup>151</sup>; są to zresztą obawy, które Žižek dość lekceważąco zbywa jako liberalne „straszaki” i źródło blokady woli politycznej. Powołuje się w tym kontekście zarówno na Lenina, jak i Robespierre’a, historyczne figury bezwzględnej ascetycznej wierności Prawdzie, podjęcia ryzyka oddania się Aktowi bez żadnych „metafizycznych” gwarancji. Lenina i Robespierre’a cechowała rewolucyjna pogarda dla własnego życia oraz dla logiki „indywidualnych korzyści”, traktowali „na serio” egalitarystyczno-wolnościowe ideały, lekceważąc wspomniane powyżej milczące metareguly, które w praktyce politycznej determinują dopuszczalne sposoby realizacji owych ideałów<sup>152</sup>. Jednak problemem jest to, że polityka „wierności Prawdzie” nie opiera się na wiarygodnej „radykałnej” alternatywie polityczno-ekonomicznej względem kapitalizmu i parlamentarnego liberalizmu, lecz wyraża raczej wolę przekroczenia impasów historii poprzez bezpośrednią akcję polityczną.

<sup>151</sup> To źródło wyraźnego poirytowania wielu krytyków Žižka, np. Dybla i Wróbla (por. P. Dybel i S. Wróbel, *Granice polityczności*, IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 310–320). „Pusty” radykalizm Žižka jest dla nich dowodem niesłychanej naiwności oraz konsekwencją zrównania przezeń tego, co ekonomiczno-społeczne, z tym, co polityczne. Jeśli antagonizm przenika bez wyjątku wszystkie formy społecznej partycypacji jednostki w sferze *socius* (zewnątrze i wewnątrz jest ostatecznie dla Lacana pozorem, gdyż relację między nimi należy konceptualizować jako wstęgę Moebiusa), to musi to prowadzić do całkowicie nieodpowiedzialnego ataku na niewątpliwie ważną zdobycz nowoczesności, jaką jest rozróżnienie między sferą prywatną a sferą publiczną. Zawieszenie symbolicznego ładu i wiara w to, że świat niejako sam „wymyśli się od nowa”, jest dla nich z kolei raczej żalonym efekciarstwem, akademicką „strategią marketingową” Žižka, który sprzedaje całkowicie nierealistyczną propozycję „aktu” nieświadomym historycznych konsekwencji takiego myślenia studentom krajów zachodnich.

<sup>152</sup> Robespierre, Brown czy Lenin odrzucali „zwyczaje, które ograniczyły stosowanie uniwersalnej zasady [...] Odrzucić jarzmo zwyczaju oznacza: jeśli wszyscy ludzie są równi, to wszyscy powinni być faktycznie traktowani jako równi; jeśli czarni to także ludzie, to niezwłocznie tak też powinni być traktowani”, w: S. Žižek, *Introduction*, w: M. Robespierre, *Virtue and Terror*, wybór tekstów J. Ducane, tłum. J. Howe, Verso, Londyn 2017, s. 18.



## b. Neoliberalizm jako odmiana „realizmu kapitalistycznego”<sup>153</sup>

Žižek polemizował z postmodernistyczną „dyskursywizacją”, mesjanizacją i de-totalizacją zagadnienia ideologii, która owocowała traktowaniem jej przede wszystkim jako iluzji domknięcia tożsamości, ujednoznacznienia, domknięcia pola społecznego. Zdaniem Žižka rykoszetem paraliżowało to wszelką refleksję radykalną, gdyż ustanawiało barierę „nie-myślanego”, wyprzedzającego pomijania projektów emancypacji wybiegających poza dominujący układ polityczno-społeczny. Słoweński filozof nie jest w tym odosobniony. Od końca lat 90. można było zaobserwować coraz częstsze głosy krytyczne, zwracające uwagę, że neoliberalizm czy też raczej neoliberalny *Denkstil* podporządkował sobie świat i, w stopniu dużo większym niż przypuszczał Marcuse, wytwarza pozorowane głosy sprzeciwu czy niegroźne przeciwności, które są iluzją istnienia realnych alternatyw. Lewicową politykę „trzeciej drogi” Blaira czy Clintona można nazwać socjaldemokracją tylko ze względu na forsowanie niektórych postulatów obyczajowych „nowej lewicy” podczas gdy egalitarna korekta kapitalizmu została wypchnięta z programu politycznego. Powolna rehabilitacja tradycyjnego pojęcia ideologii oraz analiz klasowo-ekonomicznych, którą zapoczątkował Žižek z pozycji własnej idiosynkratycznej i inspirowanej psychoanalizą teorii ideologii, jest ściśle powiązana z krytyką neoliberalizmu, podstawowej hegemonicznej formacji o charakterze globalnym, która kształtuje nie tylko gospodarkę, politykę, prawo i aparat państwowy, ale również nauki społeczne czy filozofię polityki.

Stuart Hall w analizowanym wcześniej doskonałym eseju z 1988 roku na temat Thatcher zwrócił uwagę na to, że w czasie rządów Regana i „żelaznej damy” mieliśmy do czynienia nie z normalnym cyklem zmiany na stanowisku rządzącej partii czy koalicji parlamentarnej, lecz ze zwieńczeniem procesu budowania nowego bloku

<sup>153</sup> W podrozdziale tym korzystam z fragmentów tekstu mojego autorstwa, zatytułowanego *Mark Fisher: między krytyką kultury a libidynalną ekonomią polityczną*, zamieszczonego jako posłowie do książki Marka Fishera *Realizm kapitalistyczny. Czy nie ma alternatywy?*, tłum. A. Karalus, Książka i Prasa, Warszawa 2020.





hegemonicznego, dyskursywnego procesu konstytucji nowej podmiotowości politycznej, efektu szeregu procesów oraz strategii zainicjowanych w sferze społecznej, politycznej i kulturowej. Jednak właściwy proces uświadamiania sobie, na czym polega „neoliberalizm” utożsamiany z „konsensusem waszyngtońskim” rozpoczęli intelektualiści francuscy, m.in. socjolog Boltanski i Chiapello<sup>154</sup>, oraz omówiony wcześniej Pierre Bourdieu, czego dowodem są wydane na przełomie tysiąclecia dwa tomy jego artykułów, rozmów, publicznych wykładów i polemicznych esejów<sup>155</sup>. Zmiana hegemoniczna skutecznie implementowana w wielu krajach europejskich oraz rozwijających się, manifestuje się najczytelniej na płaszczyźnie językowej pod postacią „neoliberalnej nowomowy”<sup>156</sup>. Jej narodziny to przykład imperializmu realizowanego pod gospodarczym, politycznym, kulturowym i intelektualnym przywództwem USA. „Nowomowa neoliberalna” jest pochodną fałszywej uniwersalizacji kontekstu amerykańskiego, a upowszechnienie się takich pojęć jak „globalizacja”, „elastyczność”, „zatrudnialność”, „system zarządzania” itd. jest obiektywną miarą ideologicznego zawłaszczenia obiegowych konceptualizacji rzeczywistości. Pojęcia te to zbanalizowane i wyprane z treści licznym, które służą za instrumenty argumentacyjne, ale „same nie stanowią przedmiotu sporu”<sup>157</sup>. Instytucjonalnym zapleczem gwarantującym ich nośność i utrwalającym ich ważność, są topowe amerykańskie uniwersytety z prestiżowej *Ivy League*<sup>158</sup>, przodujące na „listach jakości kształ-

<sup>154</sup> Por. L. Boltanski i E. Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris 1999 oraz E. Chiapello i N. Fairclough, *Understanding the new management ideology: a transdisciplinary contribution from critical discourse analysis and new sociology of capitalism*, „Discourse Society”, 2002, t. 13(2), s. 185–208.

<sup>155</sup> P. Bourdieu, *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néolibérale*, Raisons d'agir, Paris 1998 i *Contre-feux 2. Pour un mouvement social européen*, „Raisons d'agir”, Paris 2001.

<sup>156</sup> P. Bourdieu i L. Wacquant, *NewLiberalSpeak*, „Radical Philosophy”, nr 105, styczeń–luty 2001, pobrane ze strony <https://www.radicalphilosophy.com/commentary/newliberalspeak>.

<sup>157</sup> Ibidem.

<sup>158</sup> „Ranking uniwersytetów” przypomina giełdopodobną wycenę aktywów spółki „edukacyjno-naukowej”, gdzie wskaźniki jakościowe topornie skwantyfikowano i przekształcono w ilościowe (liczba „wyprodukowanych” noblistów i wdrożonych „innowacji”, stopień „umiędzynarodowienia”, ilość publikacji i cytowań w prestiżowych czasopismach itd.). Absolutna dominacja języka angielskiego



cenia”, oraz sieć liberalno-konserwatywnych think-tanków (MFW, Bank Światowy, Manhattan Institute, Fondation Saint-Simon przekształcona następnie w klub Le Siècle, Deutsche Bank Foundation itd.). Ideologiczną funkcją nowomowy jest przekierowanie uwagi opinii publicznej i decydentów od intensyfikacji dominacji klasowej i wyzysku, postępującego procesu demontażu państwa opiekuńczego, finansjeryzacji gospodarki (urynkowienie długu, traktowanie przedsiębiorstw jako aktywów będących przedmiotem ryzykowanych strategii finansowych), poluzowania obostrzeń dotyczących spekulatywnych działań banków oraz funduszy inwestycyjnych i hedgingowych, prekaryzacji zatrudnienia czy utowarowienie usług publicznych na zagadnienia korzyści płynących ze wzrostu gospodarczego. Siła neoliberalizmu jako ideologii polega przede wszystkim na zdominowaniu pola dyskursywnego, które zostało ułożone w serię binarnych opozycji (państwo–rynek, sztywny–elastyczny, kolektyw–jednostka, stagnacja–wzrost, autokratyczny–demokratyczny). Neoliberalny „opis” rzeczywistości jest prawdziwy jedynie w takim sensie, w jakim jest on równocześnie „performatywnym” zwrotnym definiowaniem i modelowaniem rzeczywistości na wzór kapitalizmu anglosaskiego<sup>159</sup>. Tak jak gospodarczej i militarnej ekspansji Niemiec na przełomie XIX i XX wieku towarzyszyła inwazja kulturowa, przejawiająca się w narzuceniu naukom społecznym zestawu problemów oraz zagadnień wyrosłych na gruncie niemieckojęzycznego ekosystemu uniwersyteckiego (problem „pesymizmu” czy „dekadencji” u Spenglera, neokantowsko-Diltheyowskie przeciwstawienie wyjaśnianie–rozumienie), tak, podobnie, amerykańizacja polityki i gospodarki, czyli narzucenie światu kategorii percepcji homologicznych względem struktur

---

skiego oraz imperialna pozycja anglosaskiego modelu kapitalizmu w „naturalny” sposób przekłada się na liderowanie we wszystkich zestawieniach, z listą szanghajską na czele, uniwersytetów amerykańskich, angielskich, australijskich i kanadyjskich.

<sup>159</sup> Jedną z ostatnich wielkich prac jest napisana przez zespół badaczy pod kierownictwem Bourdieu obszerna *La Misère du monde*, która pokazuje m.in. jak destrukcyjny wpływ „efektu przeznaczenia” na zmarginalizowaną młodzież i pracowników tymczasowych wywiera neoliberalna presja na przejawianie twórczej inicjatywy i po amerykańsku pojęta „przedsiębiorczość”.



społeczno-kognitywnych USA<sup>160</sup>, objawia się w uniwersalizacji typowych dla tego społeczeństwa wartości oraz przemycania nieuświadomianych przesądów i preferencji dla wielu podejść teoretycznych<sup>161</sup>. Przykładowo przebiegające przez pole naukowe i polityczne polemiki można traktować jako „przykrywki” (*screen discourses*), za którymi kryje się ahistoryczne projektowanie na resztę świata dylematów amerykańskich. Jako przykład Bourdieu podaje „mętne” dyskusje dotyczące zagadnienia „wielokulturowości”, moim zdaniem odnosi się to również w pewnym stopniu do komunitaryzmu. „Wielokulturowość”, w Europie pojęcie opisujące kulturowo-etniczne i religijne różnicowanie się sfery obywatelskiej, w USA jest raczej zarówno wyrazem upadku wiary w narodowy amerykański mit „równych szans”, jak i symptomem utrzymujących się strukturalnych problemów, wiążących się w pierwszym rzędzie z podrzędnym statusem ludności czarnoskórej (systemowa dyskryminacja i gettoizacja). Dyskurs wielokulturowości należy traktować jednak nie jako teorię ani nawet ruch społeczno-polityczny, lecz raczej jako narzędzie moralnego szantażu członków klas średnich i wyższych, wywodzących się z licznych mniejszości etnicznych. Manifestuje się on głównie w obrębie uniwersyteckiego rezerwatu noologicznego, gdyż, w obliczu recesji państwa, kariera uniwersytecka stanowi główny instrument reprodukcji klas średnich i wyższych, jest zatem raczej zideologizowanym produktem walk wewnątrz akademii, która, nie mając realnego wpływu na niechętną intelektualistom amerykańską sferę publiczną, traktuje „kampusowe kłótnie” jako okazję do kompensacyjnego inwestowania „politycznego libido”. Dyskurs wielokulturowości przyczynił się do przeszczerpienia typowych dla amerykańskiego kontekstu założeń, które same w sobie stanowią raczej przeszkody poznawczo-praktyczne dla polityk progresywnych (grupizm, czyli reifikacja biurokratycznie ustanowionych podziałów społecznych; populizm, czyli bezkrytyczna celebrowanie kultury „zdominowanych” zamiast systemowej analizy

<sup>160</sup> Ibidem. W tym miejscu uwagi Bourdieu i Žižka się ze sobą zbiegają. Ponownie problemem tych form walki z nierównościami jest nadmierne koncentrowanie się na kwestiach kulturowych kosztem nierówności ekonomicznych.

<sup>161</sup> Por. P. Bourdieu, *L'imposition du modèle américain et ses effets*, w: idem, *Contre-feux 2*, s. 25–32.



struktury dominacji; oraz moralizm, przejawiający się w dyskusjach na temat „tożsamości”, „uznania” czy „wspólnotowości”). Skutkiem „polityki wielokulturowości” jest co najwyżej zwiększenie mobilności klasy średniej, kadr akademickich i administracyjnych, a nie poprawa sytuacji ludzi bezpośrednio zagrożonych ubóstwem, ostracyzmem i kryminalizacją<sup>162</sup>.

<sup>162</sup> Dyskusje na temat wielokulturowości nie dotyczą często przyczyn wykluczenia społecznego. Nie jest nim brak „uznania”, lecz atrofia sfery (oraz przestrzeni) publicznej, jak i sektora usług publicznych. Przykładowo w sytuacji, gdy szkoły publiczne w USA są w głównej mierze finansowane przez urzędy federalne z podatku gruntowego, konsekwencją muszą być dysproporcje wynikające z lokalnych cen nieruchomości, stąd szkoły w biedniejszych hrabstwach są albo permanentnie niedofinansowane, albo po prostu zamykane. Dyskurs wielokulturowy może łagodzić szok zderzeń kulturowych i przeciwdziałać powstawaniu etnicznie i rasowo umotywowanego dystansu społecznego, nie może jednak sam w sobie zmienić mechanizmów segregujących klasowo. Bourdieu zwraca uwagę, że wycofaniu się państwa z funkcji dystrybucyjnych i opiekuńczych towarzyszy nasilona penalizacja i rasowo sprofilowana karcercyzacja: „W stanie Kalifornia [...] od 1994 budżet więzień jest wyższy niż budżet wszystkich tamtejszych uniwersytetów. Ludność czarnoskóra z getta w Chicago nie styka się z państwem inaczej niż w osobie policjanta, sędziego, strażnika więziennego czy kuratora sądowego”, w: P. Bourdieu, *Le mythe de la «mondialisation» et l'État social européen*, w: *Contre-feux*, s. 37 (na temat zjawiska penalizacji biedy i jej urasowania w Stanach Zjednoczonych por. L. Wacquant, *Les prisons de la misère*, *Raisons d'agir*, Paris 1999; *Urban Outcasts: A Comparative Sociology of Advanced Marginality*, Polity Press, Cambridge 2008; oraz *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity*, Duke University Press, Durham 2009). Ostatnie głośne zabójstwa czarnoskórych obywateli przez umundurowanych policjantów i powstanie ruchu *Black lives matter* wskazuje, że mówienie o „sukcesie” polityki wielokulturowości i przewycięzeniu rasizmu w USA jest, eufemistycznie rzecz ujmując, pewnym uproszczeniem, jeśli nie jawnym nadużyciem. „Uznanie” mniejszości osiągnięto po 100 latach często upokarzającej asymilacji i dyskryminacji (Włosi, Irlandczycy, Grecy, Polacy czy Rosjanie, którzy zaczęli przełamywać dominację Amerykanów pochodzenia anglo-nordyckiego w drugiej połowie XX wieku, po zneutralizowaniu barier majątkowych), pozostawiając na uboczu niemal nieprzenikliwe enklawy etniczne (np. Chińczycy, ortodoksyjni Żydzi) i diaspory składające się nierzadko z ludzi przebywających w Stanach nielegalnie, jak np. Meksykanie czy Gwatemalczyki, którzy stanowią 70% łącznej liczby 10 milionów nielegalnych imigrantów. W przypadku ludności czarnoskórej największą barierą jest dziedzictwo niewolnictwa i segregacjonizmu (*Jim Crow laws*). Przypadek Kamali Harris, której wiceprezydentowanie jest przedstawiane jako symboliczne przewyciężenie „interseksjonalnie” nakładających się wykluczeń (jest czarnoskórą kobietą pochodzenia jamajsko-hinduskiego) potwierdza, że „właściwe klasowo” urodzenie, a nie kolor skó-



Politykę pokrewną wielokulturowości kontynuuje rozwijany głównie w krajach anglosaskich (USA, Kanada, Wielka Brytania) komunitaryzm. Jest on pod wieloma względami paradoksalnym uzupełnieniem neoliberalizmu, choć pierwotnie miał za zadanie kompensować deficyty solidarności i zabezpieczyć przed rozpadem sferę społeczną, rozrywaną przez dynamikę postfordowskiego kapitalizmu. W miejsce indywidualnej wolności, autonomii, racjonalności i fikcji „jaźni nieuwarunkowanej” liberalizmu, komunitaryzm osadza podmiot w inspirowanym hermeneutyką horyzoncie wspólnotowo konstytuowanych i historycznie ewoluujących sensów, gdzie grupa (rodzina, sąsiedzi, parafia, diaspora) stanowi dla jednostki dialogiczne tło kolejnych autoidentyfikacji, źródło jej praw i obowiązków. Nie negując szlachetności postulatów komunitaryzmu (podkreślanie wagi więzów rodzinnych i wspólnotowych, patriotyzmu, piętnowanie infantylnego hedonistycznego indywidualizmu), trzeba jednak z perspektywy czasu przyznać, że komunitaryzm nie stworzył (i nie mógł stworzyć) przeciwwagi dla tendencji anomijnych, ześlizgując się w praktyce politycznej bądź to do reakcyjnego zsubstancjalizowanego identytarianizmu, bądź do promowania małych wspólnot lokalnych czy organizacji trzeciosektorowych. Główną słabością komunitaryzmu okazał się zarówno jego nacisk na decydującą rolę uwarunkowań kulturowo-językowych (tożsamość = językowo zapośredniczony obraz świata = kultura), co, chcąc nie chcąc, zawsze będzie podatne na zawłaszczenie przez esencjalizujące narracje ultraprawicowe ifundamentalistyczne, idealizujące wspólnoty *nomoi* (prymat kolektywu, etnosu, tradycji<sup>163</sup>), jak i ryczałtowe zrównanie uniwersalizmu (libe-

---

ry czy „sprzyjający” etniczny *background* jest warunkiem awansu społecznego. Jej rodzice zajmowali wysokie stanowiska akademickie na prestiżowej uczelni w Berkeley, ona sama ukończyła prawo na Uniwersytecie Harvarda, który stał się może bardziej etnicznie i rasowo zróżnicowany, ale średnia wysokość czesnego za jeden rok akademicki wynosiła w roku 2019/2020 niebagatelne 47 730 dolarów. To pokazuje, że w zaproponowanej przez Therborna klasyfikacji nierówności (nierówność życiowa, egzystencjalna i zasobów) kluczową rolę w przewyżczeniu pozostałych dwóch nadal odgrywa ta ostatnia, por. G. Threborn, *Nierówność, która zabija*, tłum. P. Tomanek, PWN, Warszawa 2013, s. 59–81.

<sup>163</sup> Daleko mi do deprecjonowania komunitaryzmu jako filozofii, wydaje się jednak, że na niwie politycznej poniósł fiasko. Z perspektywy „trzydziestu lat po” nasuwa się spostrzeżenie, że znajduje się w tym samym miejscu, co niegdyś mło-



ralnego bądź socjalistycznego) z alienującym wykorzeniem. Komunitaryzm przenosi analityczny punkt ciężkości z państwa czy klasy na lokalne wspólnoty, co w przypadku lewicującej wersji myślenia komunitarystycznego zbiega się z punktem wyjścia omówionej krótko powyżej „polityki tożsamości”. Podobnie jak w przypadku wielokulturowości, „polityka tożsamości” ma intencje egalitarystyczne (dąży do neutralizacji arbitralnych hierarchii i rozróżnień, wypływających z esencjalizowania przysłowiowego „białego męskiego heteronormatywizmu”), w praktyce jednak koncentruje się przede wszystkim na promowaniu grup odzwierciedlających biurokratyczne klasyfikacje, co sprzyja rozwijaniu dyskursów wiktyimizacyjnych, zajmujących się w głównej mierze tropieniem przejawów „braku uznania” dla specyfiki konkretnej kolektywnej afiliacji (typu: osoba transgender, latynoski katolik, czarnoskóra kobieta, gej-inwalida, muzułmanka z Bangladeszu, Amerykanka chińskiego pochodzenia itd.). Zatomizowany indywidualizm odtwarza się na poziomie grupy-monady, której członków łączy rzekomo nieprzekazywalne i specyficzne tylko dla nich doświadczenie społecznego wykluczenia lub stygmatyzacji. „Wielokulturowość”, „wspólnotowość” jak i „politykę tożsamości” łączy, mimo wszelkich dzielących ich różnic, funkcjonalne dopasowanie do neo-

---

dohegliści. Jako filozofia polityczna wyładował się w „krytyce idei” i pełnych najlepszych intencji propozycjach naprawczych, nie sięgnął jednak „korzenia” omawianych problemów, co zapewne tłumaczy, dlaczego nie wzbudził większego odzewu i przejawiał się głównie na niwie akademickiej (trudno np. nie dostrzec w jego programie z 1991 roku życzeniowości, por. *Komunitariańska platforma programowa. Społeczeństwo responsywne: prawa i obowiązki*, tłum. P. Rymarczyk, w: *Komunitarianie*, red. P. Śpiewak, Fundacja Aletheia, Warszawa 2004, s. 17–35). Spór komunitaryzmu z liberalizmem wywołany *Teorią sprawiedliwości* Rawlsa na temat statusu „jaźni nieuwarunkowanej” nosi znamiona debaty scholastyczno-zastępczej, pomijającej istotę problemu, czyli sprawiedliwości dystrybucyjnej, tego jak przeciwdziałać wzrastającym nierównościom powodującym dezintegrację wspólnot, jak np. powstrzymać globalny turbokapitalizm, który wywiera coraz większą presję i destabilizuje rodzinę. Skupienie się na kwestiach kulturowych i moralnych dowodzi co najwyżej istnienia nieuświadomianej przeszkody poznawczo-emocjonalnej (głęboko zakorzonej w Ameryce obawy przed ustanowieniem silnego rządu centralnego), a niewyłonienie się politycznej reprezentacji wynika prawdopodobnie z braku tradycji chadeckich (w porównaniu z konserwatyzmem europejskim GOP jest nastawiony prorynkowo i niechętny ideałowi solidaryzmu) i lewicowych (Demokracy od trzydziestu lat są *de facto* partią liberalną).



liberalizmu. W miejsce dyskusji o nierównościach, które naddeterminują artykułującą się wzdłuż linii etniczno-płciowych systemową opresję i tym samym fragmentują sferę *socius*, w dyskursie naukowo-publicystycznym (zwłaszcza w USA) pojawiają się kulturowo-rasowe identyfikacje typu *black community* czy *Latinas*, którym atrybuje się ujednoliconą strukturę interesów oraz sztywne preferencje polityczne, tym samym obchodząc dyskusję nad zmianą niesprawiedliwego i przemagającego kontekstu ekonomicznego.

Analizę funkcjonowania ideologii neoliberalnej, a także jej konsekwencji omówię na podstawie dorobku Marka Fishera. Nazwisko Fishera funkcjonuje tu jako synkedocha, obejmując szereg koncepcji i zagadnień autorstwa socjologów, ekonomistów czy filozofów (np. Fredrica Jamesona, Alana Badiou, Christophera Lascha, Jodi Dean, Wendy Brown, Guya Standinga, Paula Virno, Franco Berardiego, Yanna Mouliera Boutanga, Immanuela Wallersteina, Yanisa Varoufakisa, Thomasa Piketty'ego, Davida Graebera czy współpracowników Fishera, Alexa Williamsa i Nicka Srnicka<sup>164</sup>), których z tej racji nie będę szczegółowicie i osobno omawiać. Manifest Fishera *Realizm kapitalistyczny*, jak i jego artykuły w sposób zwięzły i elokwentny podsumowują większość wątków pojawiających się w kontekście krytyki hegemonii neoliberalizmu czy kapitalizmu w ogóle. Fisher może również, jako umiarkowany zwolennik akceleracjonizmu, służyć za reprezentanta opcji, która od czasu zgaśnięcia prometejskiego zapалу łączonego z *imaginarium* socjalistycznym, jest nieśmiałym sygnałem odradzania się, zdawałoby się już raz na zawsze wygaszonych, progresywistycznych energii utopijnych.

Fisher był przede wszystkim krytykiem i badaczem kultury, badał pogranicza popularnego modernizmu i awangardyzmu (tzw. *pulp modernism*), jednak jego koncepcja „realizmu kapitalistycznego” nie dotyczy w pierwszym rzędzie sfery estetyki, paraliżu twórczej wyobraźni, szzerzenia się regresywnej przyjemności z nostalgicznego wykorzystywania dawnych form kulturowych oraz z przenikającej wyobraźni atmosfery uogólnionego pastiszu, ironii i persyflażu (choć temu zagadnieniu Fisher poświęcił sporo miejsca), lecz obejmuje i de-notuje ugrzęźnięcie w rzeczywistości zawiadywanej przez późnoka-

<sup>164</sup> Wspominam tylko wrywkowo nazwiska najbardziej znanych autorów.



pitalistyczny *esprit*, dla którego od czasu upadku realnego socjalizmu i rozpadzie ZSRR nie ma wiarygodnej alternatywy. *Realizm kapitalistyczny* to tytuł książki-manifestu Fishera i neologizm denotujący normatywnie ugruntowany schemat pojęciowy, określający parametry ideologicznie skonstruowanej rzeczywistości. Opisuje on sytuację, w której kapitalizm staje się ustawieniem „do-myślnym” (*default setting*), pakietem narzuconych, nienegocjowalnych i niedebatowalnych rozwiązań instytucjonalnych, podporządkowanych logice kapitalizmu. Manifest Fishera nie podaje jednoznacznej definicji tego, czym jest „realizm kapitalistyczny”, lecz raczej snuje narrację na temat sposobów jego przejawiania się, podając definicje cząstkowe i wyjaśniając go przez serię przybliżeń. Pomocne w nakreśleniu najbardziej ogólnej definicji będzie pojęcie „realizmu wewnętrznego”. Realizm wewnętrzny był próbą wyjścia poza teoriopoznawczą aporię realizm – relatywizm i rozstrzygnięcia pytania o zakres podmiotowo-językowego uwarunkowania świata. Klasyczny realizm metafizyczny dowodził trwałości i solidności podstawowych konturów rzeczywistości oraz realności jej „naturalnych” klas obiektów (stoły, krzesła, jabłka, domy, ludzie, atomy itd.), których istnienie nie zależy od sposobu odnoszenia się do nich w ramach naszych gier językowych. W Putnamowskim realizmie wewnętrznym rzeczywistość jest zrelatywizowana do nadrzędnego schematu pojęciowego<sup>165</sup>, który ustala semantykę używanego przez nas słownika, stabilizuje i zakotwicza fluktuujące znaczenia w taki sposób, że z naszego pola widzenia znika ich arbitralność. Świat staje się produktem fundamentalnej pierwotnej decyzji interpretacyjnej; można zaryzykować twierdzenie, że rzeczywistość wyraza, jak u Fichtego, z pierwotnego czynu, aktu nie tylko teoriopoznawczego, lecz również praktycznego. „Realizm kapitalistyczny” jest zatem pochodną rozstrzygnięć o charakterze politycznym, które wyznaczyły granice tego, co daje się pomyśleć, formatując nasze pragnienia, ambicje, wyobraźnię i nadzieje. Fisher, tworząc pojęcie „realizmu kapitalistycznego”, proponuje zatem nowe ujęcie zagadnienia ideologii (w tym wypadku: neoliberalizmu), która realizuje trzy podstawo-

165 Por. H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu* oraz *W obronie realizmu wewnętrznego*, w: idem, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, PWN, Warszawa 2013, s. 325-431.





we funkcje. Pierwsza to poczucie bezalternatywności, druga – efekt depolitycznienia.

Sądę, że ideologia operuje tu na dwóch poziomach: to, po pierwsze, zaakceptowanie i upowszechnienie się poglądu, że z neoliberalizmem nie da się walczyć; drugi to wiara, że zaadaptowanie się do neoliberalnej dominacji to właściwie kwestia pragmatyczna, kwestia przeżycia, w ogóle nie wiążąca się z polityką. Ideologia jest oczywiście najsilniejsza tam, gdzie objawia się jako nie-polityka, gdzie pokazuje, jak rzeczy mają się w istocie. W swojej najsilniejszej postaci realizm kapitalistyczny zawsze wytwarza tego typu efekt depolityzacji<sup>166</sup>.

Należy porzucić czysto epistemologiczne wyznaczniki pojęcia ideologii, konceptualizowanie jej jako „falszywej świadomości”. Ideologia jest wpisana w obiektywną rzeczywistość, stała się niewidzialnym eterem przenikającym pole społeczne, prekonfigurującym rzeczywistość instytucjonalną i sposoby działania. Tak jak zauważył Žižek, ideologiczność nie sprowadza się do sfery doktryny czy funkcjonowania „aparatów ideologicznych”, lecz odnosi się do niewidocznej struktury determinującej spontanicznie przeżywany stosunek do rzeczywistości i wyraża w szeregu praktyk pozornie nie-ideologicznych. Ideologia zatem, podobnie jak dla autora *Wzniesłego przedmiot ideologii*, operuje nie na poziomie subiektywnych przekonań, form świadomości czy politycznych deklaracji, lecz przejawia się w działaniach, które tracą w kontekstach życiowych walor ideologiczności, ulegając Barthesowskiej naturalizacji i od-historycznieniu. Realizm kapitalistyczny „produkuje” jednostki cynicznie rozgrzeszające się ze współudziału w mechanizmach władzy, co nie przeszkadza im w realizowaniu jej poleceń<sup>167</sup>. Realizm kapitalistyczny to suma wszystkich realizmów,

<sup>166</sup> M. Fisher i J. Dean, *We Can't Afford to Be Realists: A Conversation*, w: *Reading Capitalist Realism*, red. A. Shonkwiler i L. C. La Berge, University of Iowa Press, Iowa 2014, s. 27. Fisher pisze w innym miejscu, że „realizm kapitalistyczny sprowadza się nie do reprezentacji tego, co realne, lecz do określenia tego, co jest politycznie możliwe”, w: M. Fisher, *October 6, 1979: Capitalism and Bipolar Disorder*, w: idem, *K-punk*, s. 433.

<sup>167</sup> Podobnie jak u Žižka, dla Fishera ironiczny dystans jest strategią realizmu kapitalistycznego. Wpisał w siebie cyniczną demaskację własnych niedoskonałości, podkreślając zarazem, że wszystkie alternatywy względem niego są ekonomicznie niewiarygodne i niewykonalne, a progresywne projekty polityczne



czyli fantazmatów niezapśredniczonego mimetycznego odwzorowania rzeczywistości, swoisty metarealizm: prezentuje się jako rzeczywistość zredukowana do swoich najbardziej pragmatycznych od-aksjologizowanych i od-ideologizowanych przejawów. Tym samym jednak przestaje być kategorią estetyczną, denotując formację ideologiczną, w której jednoznacznie zostaje zdefiniowane to, co istnieje oraz o czym można w ogóle pomyśleć.

Obok bezalternatywności i depolityzacji, można znaleźć jeszcze trzeci charakterystyczny *modus* działania realizmu kapitalistycznego: *p r a c a s n u*. Fisher (powołując się na Wendy Brown) twierdzi, że realizm kapitalistyczny wytworzył paradoksalną tożsamość „konserwatywno-neoliberalną”, w której pozorna sprzeczność całkowicie odmiennych racjonalności zostaje przewyżczona przez sojusz na poziomie podmiotowości politycznej, zjednoczonej w swojej niechęci do państwa opiekuńczego i linii progresywnej. Realizm kapitalistyczny jest odmianą „snu na jawie”, gdzie podmiot zszywa niespójności i niewspółmierności rzeczywistości. Niedoskonałości realizmu kapitalistycznego są wypierane i włączane w koherentną narrację, która stabilizuje podmiotową „jedność dys-percepcji”. Sprzyja temu charakterystyczny dla postmodernizmu systemowo generowany zanik pamięci: podmiot rozwija zdolność do wypierania niezborności, zapominania o nich i bezwarunkowego akceptowania zmian monstrualnie labilnej rzeczywistości. Kapitalizm ery postfordyzmu to rzeczywistość radykalnie zdecentrowana i uelastyczniona; konsekwencją istnienia rzeczywistości o formalnie nieskończonej wariabilności jest sformułowanie podmiotowości do postaci fantomowej, gdzie na uszkodzenie pamięci długotrwałej należy patrzeć jak na ewolucyjną adaptację.

---

czy równościowe korekty muszą przeobrazić się w totalitarny koszmar. W tym sensie „realizm kapitalistyczny” to świadomość sceptyczna w rozumieniu Heglowskim, świadomość dystansująca się od rzeczywistości, którą równocześnie podtrzymuje własnym działaniem, trawiona iluzją subiektywnej wolności. To „ataraksja myślenia, które myśli samo siebie [...] jest zupełnie przypadkową jednostkową świadomością – świadomością, która jest empiryczna, która kieruje się tym, co nie ma dla niej żadnej realności, posłuszna jest temu, co nie jest dla niej istotą, czyni oraz urzeczywistnia to, co nie ma dla niej prawdy”, w: G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś. F. Nowicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002, s. 145.



Fisher, definiując realizm kapitalistyczny, powołuje się, podobnie jak Žižek, na Lacana. „Realizm” realizmu kapitalistycznego, a w rzeczywistości jego ideologia, sprowadza się do imperatywu „urynkowania” i prywatyzacji. Dominacja wąsko rozumianej efektywności stanowi, przenośnie rzecz ujmując, transcendentalno-normatywne ramy neoliberalnej wersji rzeczywistości. Jeśli jednak każda „wersja” czy też „zasada rzeczywistości” jest symboliczną reprezentacją traumatycznej niereprezentowalnej pustki, Realnego, to zadaniem krytyki jest szukanie przezierającej zza symbolicznych przesłon „pęknięć” i „nieciągłości”, ewokowanie realnego rwącego tkane przez nas sieci znaczeń i pokazywanie, że realizm kapitalistyczny jest w istocie „nierealistyczny”, czyli nie do utrzymania. Systemowe usterki są nieodłączną częścią rzeczywistości „realizmu kapitalistycznego”. Jego funkcjonowanie rodzi szereg efektów ubocznych, które musi wchłonąć oraz wytłumaczyć w taki sposób, żeby jawiły się jako przypadkowe nieprawidłowości, nigdy jako Žižkowskie symptomy, czyli strukturalnie generowane błędy i własne „warunki niemożliwości”. Realizm kapitalistyczny obejmuje zatem u Fishera nie tylko paraliż myślenia krytycznego i depolityzację, ale również skomplikowany system zawłaszczonych i skolonizowanych przez neoliberalną „ontologię biznesu” sfer rzeczywistości (konsumpcja, więzi międzyludzkie, polityka, film, muzyka, nauka, medycyna, edukacja, czas wolny, sport, turystyka itd.) i skorelowane z nimi mentalne infrastruktury. Strategią dekonstrukcji realizmu kapitalistycznego, czyli w istocie nową wersją krytyki ideologii, jest obnażanie jego dysfunkcyjności, gdyż wytwarza on systemowe usterki, które w dłuższej perspektywie rozsadzają go. Pierwszą z nich jest katastrofa ekologiczna, której traumatyczne konsekwencje są egzorcyzmowane przez hasła „społecznej odpowiedzialności biznesu” oraz „zrównoważonego rozwoju”, a następnie włączane jako strategie przetrwalnikowe Kapitału. Przedsiębrane w ramach realizmu kapitalistycznego działania (responsybilizacja, czyli obarczenie jednostki odpowiedzialnością za strukturalnie generowane zagrożenie czy wypieranie traumy wyczerpania zasobów przez fantazmaty nieograniczonego wzrostu samoorganizującego się Kapitału) są według Fishera próbą wyparcia faktu, że kapitalizm jest *ex definitione* niezdolny do samoograniczenia i musi doprowadzić w dłuższej perspektywie



do zniszczenia środowiska naturalnego<sup>168</sup>. Fisher koncentruje się jednak przede wszystkim na zdrowiu psychicznym oraz paradoksalnym rozroście biurokracji jako dużo mniej oczywistych przejawach realizmu kapitalistycznego, które w przeciwieństwie do katastrofy ekologicznej jako objawu cywilizacyjnego tanatotropizmu nie doczekały się jeszcze politycznej problematyki.

Problem zdrowia psychicznego wiąże się z zagadnieniem przejścia od fordyzmu do postfordyzmu. Sygnał dla narodzin realizmu kapitalistycznego dało USA, gdzie w październiku 1979 roku Fed drastycznie podniósł stopy procentowe, umożliwiając powstrzymanie inflacji i reorganizację priorytetów polityki ekonomicznej rządu (przestawienie się z gospodarki opartej na produkcji przemysłowej na gospodarkę opartą na usługach, z dominacją wielkiego kapitału finansowego)<sup>169</sup>. W Wielkiej Brytanii za czasów Thatcher upadkowi fordyzmu towarzyszyły gwałtowne tarcia społeczne, ale ostatecznie związki zawodowe zostały złamane, a kopalnie sprywatyzowano do końca 1994 roku. Emocjonalne konsekwencje przetrasowań makroekonomicznych były poważne. Odejście od monotonii linii montażowej i stabilnych miejsc pracy w przemyśle gwarantowanych przez potężne związki zawodowe i nastanie epoki „elastycznego zatrudnienia” zaowocowało nasileniem przypadków depresji i załamań psychicznych, wywołanych internalizacją poczucia niestabilności. Co istotne, powszechnie doświadczany stres i bezradność nie jest doświadczeniem kolektywnym (jak np. w przypadku doświadczeń wojny czy okupacji), potencjalnie wspólnototwórczym, lecz objawia się wzrostem przypadków izolowanych tragedii i przeżywanych w domowym zaciszu frustracji. Prywatyzacja cierpienia i duchowej prostracji zbiega się z jej chemi-

<sup>168</sup> M. Fisher, *Realizm kapitalistyczny*, s. 31–32, por. również A. Szahaj, *Nieuchronność katastrofy klimatycznej w: Kapitalizm wyczerpania?*, Książka i Wiedza, Warszawa 2017, s. 25–31. Więcej na temat „niebezpiecznych związków” kapitalizmu z niekontrolowanymi (kaskadowymi) zmianami klimatycznymi oraz dewastacją ekosystemu znaleźć można np. u E. Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, PWN, Warszawa 2018, s. 155–159; por. również J. W. Moore, *Capitalism in the Web of Life. Ecology and the Accumulation of Capital*, Verso, London 2015; oraz *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, red. J. W. Moore, PM Press, Kairos, Oakland 2016.

<sup>169</sup> M. Fisher, *October 6, 1979: Capitalism and Bipolar Disorder*, w: idem, *K-punk*, s. 433–437.



kalizacją i farmakologizacją, co eliminuje ze sfery publicznej dyskusje na temat systemowo-społecznych przyczyn „ukrytej plagi” depresji i stanów neurotycznych<sup>170</sup>. Przekreśla to możliwość ustanowienia wspólnotowych więzi: społeczeństwo zdefragmentowało się do agregatu leczonych prywatnie pacjentów. Kluczową strategią depolityzacji zagadnienia stresu psychicznego jest pacyfikowanie go za pomocą dyskursu terapeutycznego. Psychoterapia poznawczo-behawioralna rozwijająca techniki samopomocy (*self-help*) obciąża jednostkę odpowiedzialnością za życiowe porażki w sytuacji obiektywnego upowszechnienia się form niestabilnego zatrudnienia (prekaryzacja). Permanentnemu stanowi ekonomicznego zagrożenia, akceptowanemu jako „stan naturalny”, towarzyszy tłąca się z tyłu głowy *quasi*-Kierkegaardowska bojaźń, niepokój, który wtopił się w codzienność, będąc, jak pisze Ivor Southwood, „ledwo wyczuwalnym przydźwiękiem, niewartym tego, żeby o nim wspominać, zbyt trywialnym, żeby nań narzekać”<sup>171</sup>. Odgrywa paradoksalną rolę demotywująco-frenetyzującą: równocześnie deprymującą i prowokującą do nerwowej nadaktywności w celu znalezienia pracy, którą potęguje internalizacja behawioralnych skryptów typowych dla tzw. pracy emocjonalnej. Praca emocjonalna czy też „zarządzanie emocjami”, sztuczne ich wzbudzanie bądź wypieranie oraz kontrolowanie własnego zachowania i mimiki po to, żeby wywołać odpowiedni stan umysłu u klientów, w postfordyzmie skolonizowała niemal wszystkie przejawy życia zawodowego, włączając w to teatralizację zachowania w agencjach pośrednictwa pracy<sup>172</sup>. Zamiast ścieżki kariery pojawia się imitujący zawodową aktyw-

<sup>170</sup> M. Fisher, *Realizm...*, s. 54–57. Por. M. Fisher, *Privatization of Stress*, w: idem, *K-Punk*, s. 461–469.

<sup>171</sup> I. Southwood, *Non-Stop Inertia*, Zero Books, Winchester 2011, s. 19. Lęk ten różni się od lęku charakterystycznego dla wcześniejszych faz kapitalizmu, dotyczącego w pierwszym rzędzie zagrożenia biedą i bezrobociem. Świat fordowski był światem, w którym realną siłę polityczną stanowiły związki zawodowe, mitygujące wczesnokapitalistyczne formy cierpienia (nędza, przepracowanie, złe warunki pracy), a czas pracy był wyraźnie oddzielony od czasu wolnego. W świecie postfordowskim, gdzie związki zawodowe poza sektorem publicznym często nie istnieją i gdzie praca przestaje być odróżnialna od czasu wolnego, lęk zostaje wpisany w egzystencję prekariusza.

<sup>172</sup> W latach 70., kiedy pojawiły się pierwsze opracowania dotyczące pracy emocjonalnej, wymóg demonstrowania pozytywnego nastawienia ograniczał się do wybranych grup mających bezpośredni kontakt z klientem, np. do branży ho-



ność stan historycznego „kręcenia się w kółko”, uwieczniający ogólną stagflację kultury i pulsujący społeczny bezruch. To źródło schizofrenicznej nieciągłości i punktualizacji czasu, o której pisał Jameson: zerwanie łańcucha znaczących zasklepia jednostkę w wiecznym teraz, blokując możliwość krytycznej autorefleksji i uniemożliwiając rekonfigurację wzorów społecznych praktyk<sup>173</sup>. Ideologiczność neoliberalizmu polega zatem na usprawiedliwianiu prekarności jako „naturalnego etapu rozwoju stosunku pracy” i przedstawianiu elastyczności jako „szansy na indywidualny rozwój”. Praca w postfordyzmie jawi się w tej optyce jako

niespotykana dotąd forma wyzwolenia od nudnej pracy na całe życie; praca ma być obecnie wyborem inspirującego stylu życia i kwestią osobistej odpowiedzialności. Tę iluzję wzmacnia ideologia konsumeryzmu oraz zlikwidowanie państwa bezpieczeństwa socjalnego. Jeśli zdarzy Ci się ugrzęznąć w lotnych piaskach prekarności, to w reżimie samopomocy tylko od Ciebie zależy, czy się stamtąd wygrzebieś, nie masz co liczyć na to, że pracodawca czy państwo podadzą Ci gałąź, której mógłbyś się chwycić. Podobnie, nacisk położony na autopromocję, wymyślanie na nowo tożsamości na potrzeby CV i maskowanie lęku entuzjazmem z powodu przyznania Ci kolejnego absolutnie prozaicznego zajęcia są również elementem tej nowej pozytywnej prekarności<sup>174</sup>.

W sytuacji pracy „rozdrobnionej” prekarności należy zatem rozumieć nie tylko jako obiektywną kondycję ekonomiczną, lecz również jako jej konsekwencję, stan psychicznego napięcia i emocjonalnego rozdygotania.

---

telarskiej bądź opisywanych przez Hochschild stewardess. Wraz z prywatyzacją usług publicznych, prekaryzacją pracy oraz naciskiem na rozwijanie tzw. umiejętności interpersonalnych, emocjonalizacja pracy upowszechniła się, stając się odmianą Foucaultiańskiej dyscypliny – dotkliwszą z tego powodu, że pacyfikacja *psyche* pracownika wymaga zbudowania instancji afektywnego autonadzoru (można to określić po Orwellovsku dwójodczuwaniem), prowadzącym do intrapsychicznego konfliktu i wypalenia zawodowego.

<sup>173</sup> Por. F. Jameson, *Postmodernizm i społeczeństwo konsumpcyjne*, tłum. P. Czapliński, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1998, s. 190–214.

<sup>174</sup> I. Southwood, *Non-Stop Inertia*, s. 17–18.



Postfordyzm to nie tylko uelastycznienie zatrudnienia w ramach paradygmatu „produkcji dokładnie na czas”<sup>175</sup> i dysseminacja zgeneralizowanego rozstroju nerwowego: to również cybernetyzacja i imaterializacja samej pracy. Konsekwencją kapitalizmu *sensu stricto* jest pojawienie się choroby afektywnej dwubiegunowej<sup>176</sup>, jednak na tym lista zaburzeń psychicznych i emocjonalnych konsekwencji postfordowskiej fazy „kapitalizmu 2.0” się nie kończy. Obserwowana w ostatniej dekadzie cybernetyzacja (informatyzacja) środowiska pracy generuje osobne i właściwe sobie typy zaburzeń, które co prawda wiążą się z ogólnie definiowanym postfordyzmem, ale nie są do niego redukowalne.

Zagadnienie deindustrializacji i informatyzacji odsyła do zagadnienia pracy niematerialnej, którą z kolei należy łączyć z przejściem od masowej produkcji jednego towaru na skalę masową do sektora usług<sup>177</sup>. W ciągu ostatnich 40 lat zglobalizowany kapitalizm przesunął centra produkcyjne do krajów trzeciego świata, a siłą napędową gospodarek stały się rynki finansowe i tzw. sektor kreatywny (przede wszystkim informatyczny, uosabiany przez mityczną *Silicon Valley*). W ramach sektora usług można wyróżnić dwa typy pracowników: pracowników kreatywnych w sensie właściwym oraz szeregowych pracowników (często niewykwalifikowanych), którzy zastąpili dawną klasę robotniczą związaną z przemysłową fazą kapitalizmu. Pracownicy „kreatywni” zajmują się wytwarzaniem i przetwarzaniem specyficznych towarów późnego kapitalizmu: danych, symboli, znaczeń i komunikatów, dlatego Berardi używa w tym kontekście określenia „semiokapitalizm”, z kolei Reckwitz mówi o „kapitalizmie estetycz-

<sup>175</sup> Tzw. *just in time production* to jeden z filarów *lean management*. Jego istotą jest wyeliminowanie marnotrawstwa (jap. *muda*) i nastawienie na tworzenie tzw. wartości dodanej dla klienta (*customer-specific value*). W praktyce oznacza to zredukowanie zatrudnienia w przedsiębiorstwie do wąskiego kręgu specjalistów i pracowników szczebla administracyjnego oraz realizowanie konkretnych zleceń produkcyjnych, gdyż podstawowym rodzajem marnotrawstwa jest nadprodukcja.

<sup>176</sup> M. Fisher, *Realizm kapitalistyczny*, s. 54–57.

<sup>177</sup> Przykładowo, w USA w sektorze usług pracowało w 2016 roku blisko 80% ogólnej liczby czynnych zawodowo, w UE 75%, w Brazylii 71%, we wciąż industrializujących się Chinach niemal 50%.



nym<sup>178</sup>. Skupia ich głównie branża IT, technologiczne start-upy i wyspecjalizowane placówki edukacyjne, naukowe czy R&D, znajdują również zatrudnienie w produkcji audiowizualnej, reklamie, modzie, dziennikarstwie, tworzą oprogramowanie i aplikacje albo organizują wydarzenia kulturalne; grupa ta obejmuje również zawody znajdujące się w instytucjonalnym otoczeniu klasy kreatywnej (np. prawnicy, pracownicy banków i fundacji, menadżerowie wyższego i średniego szczebla). Wykonywane przez nich prace są typowe dla środowiska wielkomiejskiego, wymagają umiejętności łączenia różnych kompetencji (intelektualnych, interpersonalnych, kreatywnych) i przedsiębiorczości, a pracownik najczęściej partycypuje w tworzonych *ad hoc* „projektach”. Po ich zakończeniu cykl „produkcyjny” rozpada się, a jednostki wracają do rozproszonych sieci i przepływów. Drugi typ pracowników wykonuje prace w tradycyjnych sektorach gospodarki i instytucjach publicznych (hotelarstwo i turystyka, gastronomia, transport, sprzedaż detaliczna, administracja publiczna, pracownicy *call centre* itd.) i to ich dotyczą w pierwszym rzędzie wszystkie negatywne zjawiska prekaryzacji, znane od czasu publikacji Standinga<sup>179</sup>. Coraz częściej jednak zarówno pracowników kreatywnych (zajmujących się pracą „niematerialną”), jak i niewykwalifikowanych dotyczą procesy jeszcze dalej idącej intensyfikacji deetatyzacji i destabilizacji zatrudnienia. W momencie pojawienia się platform cyfrowych typu Uber czy Amazon Mechanical Turk socjologzy zaczęli pisać o *gig economy* (co niezgrabnie tłumaczy się jako „gospodarka fuchy”),

<sup>178</sup> Por. A. Reckwitz, *Odkrycie kreatywności*, tłum. Z. Kończal i Z. Sucharska, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2017. W klasycznej pracy Yanna Mouliera Boutanga kapitalizm kreatywny zdefiniowany jest jako nowy sposób akumulacji, a jego przedmiot stanowi głównie wiedza, która stała się „miejszem przyrostu wartości dodatkowej. Takie kwestie, jak prawa własności, pozycjonowanie w sieciach, wchodzenie w sojusze czy zarządzanie projektami, stały się ważnymi czynnikami instytucjonalnymi i organizacyjnymi. Ich rola jest kluczowa. Strategie tego kapitalizmu są zdeterminowane przez dążenie do zajęcia takiej pozycji przestrzennej, instytucjonalnej i organizacyjnej, żeby z dużym prawdopodobieństwem zwiększyć zdolność do włączenia się w proces twórczy i przechwycić płynące z tego korzyści”, w: Y. Moulier Boutang, *Creative Capitalism*, tłum. E. Emery, Polity Press, Cambridge 2011, s. 58.

<sup>179</sup> Choć pracownicy ci często wykonują pracę niskowykwalifikowaną, to nie wiąże się to koniecznie z brakiem wykształcenia, lecz z deficytami kapitału finansowego i społecznego.





a co obejmuje zeszlizgnięcie się zajęcia zarobkowego do szeregu mikro-zadań, najczęściej wykonywanych w czasie określanym niegdyś jako „wolny”. Przykładem jest wspomniany wcześniej Uber, który, tak jak ogólnie neoliberalizm w reżimie postfordowskim, oferuje iluzję „elastycznego zarządzania czasem” i „wyzwolenia od sztywnego grafiku pracy”. Jednak „uberyzacja” pracy oznacza właściwie jej prekaryzację (samozatrudnienie jest okazją do przeniesienia ryzyka na pracownika i dalszego zwinięcia zabezpieczeń socjalnych), hierarchiczność (brak możliwości negocjacji warunków pracy ze zleceniodawcą) i wyzysk, który, maskowany językiem *smart* zarządzania jako możliwości „wzięcia odpowiedzialności za własną karierę”, staje się niemal niezauważalny<sup>180</sup>.

Zjawisko prekaryzacji, uberyzacji i *gig economy* jest pochodną upowszechnienia się internetu, dostępnego poprzez smartfony. Ciągłe podpięcie do sieci doprowadza do ostateczności postfordowskie zlanie się w jedno życia i czasu pracy: żeby obecnie opuścić środowisko pracy, trzeba podjąć ś w i a d o m y w y s i ł e k odłączenia się od sieci, a aktywność zawodowa karmi się już osobowością pracownika. To ponownie prowadzi do szeregu niekorzystnych konsekwencji. Przywoływany przez Fishera Berardi analizował pacyfikację pracownika/konsumenta, stosując metaforę umysłu jako terminala poddanego informacyjnemu tsunami. Jednostka, przytłoczona nadmiarem sygnałów krążących w sieci, nie może nie popaść w stan interpasynowego autyzmu: danych jest po prostu za dużo i są zbyt chaotyczne, żeby zostały przyswojone<sup>181</sup>. Umysły, podobnie jak ciała, mają swoje biologiczne ograniczenia i reagują na przebodźcowanie załamaniem procesów dekodowania, trwałym stopniem wrażliwości, co skutkuje ograniczeniem możliwości przerobowych i przeciążeniem. Fisher określa ten stan mianem „depresyjnej hedonii”, uzależnieniem od szukania przyjemności/stymulacji w małych dawkach<sup>182</sup>. Zafiksowanie w pułapce kompulsywnego sprawdzania esemesów, maili oraz powia-

<sup>180</sup> M. Lazzarato, *Immaterial Labour*, w: *Radical Thought in Italy*, red. P. Virno i M. Hardt, Minnesota University Press, Minnesota 1996, s. 136–137.

<sup>181</sup> Por. F. Berardi, *Precarious Rhapsody. Semiocapitalism And the Pathologies of the Post-alpha Generation*, Minor Compositions, Londyn 2009, s. 41.

<sup>182</sup> M. Fisher, *Realizm kapitalistyczny*, s. 40–43.



domień (nomofobia) oraz ciągła czujność wynikająca z bycia podpiętym do sieci to nie tylko wymóg funkcjonowania w gospodarce kapitalistycznej, lecz również egzemplifikacja popędu śmierci: to przymus powtarzania, który karmi się sobą samym, generując zależność od strumienia mikroratyfikacji<sup>183</sup>. Można zatem mówić o tym, że dochodzi do dezintegracji poczucia upływu czasu. W tekście *No One Is Bored, Everything Is Boring* Fisher przeciwstawia przestrzenie fordowskiej nudy postfordowskiemu przestymulowaniu. Jeśli istotą fordowskiej organizacji pracy była przytłaczająca monotonia rytmu pracy, to emocjonalną reakcją był albo wyalienowany konformizm, albo bunt. Nuda w starym wydaniu była uczuciem ambiwalentnym: przytłaczającym, jak i generującym strefy nonkonformizmu oraz sprzeciwu<sup>184</sup>. Absorbując bowiem podmiot, ale wytwarzając przestrzeń obezwładniającego bezruchu prowokuje również do działania. Postfordyzm wyeliminował nudę, jednak nie na zasadzie przewyciężenia jej egzystencjalnego wyzwania, lecz „znosząc” ją po Heglowsku, czyli zachowując na wyższym poziomie syntezy. Efektem dyfuzji hipnagogicznych technologii pogrążających użytkowników w nieskończonych sieciach cyberprzestrzeni jest ciągły stan fascynacji i znużenia naraz – stałe rozproszenie uwagi, które nie pozwala się wykształcić ani nudzie, ani jakimkolwiek pozytywnym sposobom jej przewyciężenia. Przejście od pracy fizycznej do pracy intelektualnej, niematerialnej i komunikacyjnej, intensyfikuje tym samym procesy agresywnej anomizacji, a scalenie w jedno ideologii indywidualnej samorealizacji, imperatywu samospełnienia z nieuchronnym narcyzmem sieci i mediów społecznościowych kończy się uzależnieniem nie tylko od ciągłej stymulacji, ale również od substancji psychotropowych, antydepresantów i narkotyków jako elementów „psychopatologii życia codziennego”. Libidynalna inżynieria realizmu kapitalistycznego zamyka w puszcze Ja, strukturalnie niezdolnego do

183 „Konsekwencją jest dziwnego rodzaju kondycja egzystencjalna, w której wyczerpanie przechodzi w stan ciągłego przestymulowania (bez względu na to, jak bardzo jesteśmy zmęczeni, zawsze jest wystarczająco dużo czasu na jeszcze jedno kliknięcie) oraz współwystępowanie przyjemności i lęku”, M. Fisher, *Time-Wars: Towards an Alternative for the Neo-Capitalist Era*, w: *K-Punk*, s. 517.

184 M. Fisher, *No One Is Bored, Everything Is Boring*, w: *K-Punk*, s. 550.



współczucia czy solidarności<sup>185</sup>, z trwale wbudowanym deficytem uwagi. W rezultacie otrzymujemy podmiotowość funkcjonalnie dopasowaną do semiokapitalizmu, a podpięcie do sieci i przesylenie gospodarki technologiami ICT staje się narzędziem reifikacji w najbardziej klasycznym, Lukácsowskim wydaniu. Jak pisał Berardi, „telefon komórkowy to spełnienie marzeń kapitału: absorpcji każdego atomu czasu dokładnie w tym momencie cyklu produkcyjnego, kiedy jest wymagany [...] Producenci informacji to neuropracownicy”<sup>186</sup>. Dlatego też Fisher woli mówić nie o technologiach czy cyberprzestrzeni, lecz o „kapitalistycznej cyberprzestrzeni”, która staje się właściwą przestrzenią współczesnej pracy. Pracownik coraz częściej znajduje się w stanie kuriozalnego zapętlenia, wytworzonego przez stan prekarności, zintensyfikowanej mobilności i uzależnienia od „informujących na bieżąco” technologii komunikacyjnych. Jednak praca poprzez cyberprzestrzeń poza rozproszeniem uwagi prowadzi również do uogólnionego poczucia winy z powodu bycia zawsze spóźnionym. Każde „teraz” implikuje „za późno” (zawsze można było coś wiedzieć wcześniej i odpowiednio wcześniej zareagować), kodując poczucie zatopienia w wiecznym niedoczasy i wywołując intensywny niepokój, wywierający dodatkową presję na *psyche*. Samo myślenie o tym, żeby po sięgnięciu po smartfona odpowiedzieć na tweety czy esemesy (bądź myślenie o tym, żeby nie odpowiadać na nie) „blokuje jakikolwiek konstruktywny stosunek do przyszłości”<sup>187</sup>, eliminując trwałą perspektywę czasową. W tym sensie „nowy duch kapitalizmu”, jak i „nieograniczona wolność dostępu do sieci” maskują w istocie typową postfordowską formę wyzysku: deprawację nie tylko bezpieczeństwa pracy czy egzystencjalnej stabilizacji, ale również chroniczną deprawację c z a s u .

185 M. Fisher, *Abandon Hope (Summer Is Coming)*, w: *K-Punk*, s. 581. Istnieje zależność między rozwojem cyberkapitalizmu i zwinieniem socjalnych zabezpieczeń a atrofią czułości i szorstkością emocjonalną u młodych ludzi jako wyrazem adaptacji do realiów realizmu kapitalistycznego, por. M. Fisher, *No Romance Without Finance*, w: *K-Punk*, s. 419–429.

186 F. Berardi, *Soul at Work*, Semiotext(e), New York 2009, s. 90.

187 M. Fisher, *Hauntology, Nostalgia And Lost Futures: Interviewed by Valerio Manucci And Valerio Mattioli For Nero*, w: idem, *K-Punk*, s. 687.



O ile tematyka postfordyzmu, prekaryzacji oraz jego psychicznych i społecznych konsekwencji jest już od kilkunastu lat omawiana w szeregu książek i artykułów<sup>188</sup>, o tyle Fisherowska analiza postfordowskiej biurokracji i nowych form nadzoru jest istotnym *novum*<sup>189</sup> i stanowi ważne uzupełnienie opisu neoliberalizmu. Ideologiczne zwerbowanie pracowników do „nowego ducha kapitalizmu” opierało się na obietnicy zniesienia krępującej indywidualność „stalinowskiej” papierologii, charakteryzującej państwa powojenne. Według Fishera biurokracja w neoliberalizmie ulega jednak pozornie zagadkowej intensyfikacji, co jest powiązane z wyłonieniem się nowego typu władzy.

Fisher, analizując paradoks rozrostu neoliberalnej biurokracji, powołuje się na tekst Deleuze’a *Postscriptum o społeczeństwach kontroli*. Deleuze rozróżnia tam trzy typy społeczeństwa: społeczeństwo suwerenne, społeczeństwo dyscyplinarne oraz społeczeństwo kontroli. Podstawowymi sposobami kontroli i narzucania woli w społeczeństwie suwerennym (przednowoczesnym) było ściąganie danin oraz administrowanie śmiercią (środki produkcji nie zostały oddzielone od pracowników; imperatyw widzialności władzy i jej sakralnego charakteru; retrybucyjny charakter prawa). Społeczeństwo nadzoru, które opisywał Foucault, opierało się na organizowaniu produkcji i władzy nad życiem (ujarzmienie, kontrola ciała, zastąpienie retribucji przez sprawiedliwość restytucyjną, resocjalizację i pedagogikę). Opisywane przez Foucaulta techniki władzy charakterystyczne dla społeczeństwa dyscypliny (hierarchiczna obserwacja, normalizujące spojrzenie, egzamin) były możliwe tylko dzięki zorganizowaniu przestrzeni zamkniętych (kościół, więzienie, szpital, fabryka, koszary itd.), typowych dla nowoczesności, fordyzmu i epoki państw narodowych. Jednak zdaniem Deleuze da się zaobserwować, że era totalnych instytucji nadzoru powoli kończy się, ustępując nowej formie

<sup>188</sup> Krytyka postfordyzmu i neoliberalizmu stała się właściwie „stałym elementem” życia akademickiego na wydziałach filozofii, socjologii czy studiów krytycznych.

<sup>189</sup> O ile mi wiadomo, prócz książki Fishera istnieją jeszcze dwie większe pozycje, które połączyły rozwój *smart*-biurokracji z neoliberalizmem. Na gruncie francuskim to książka Béatrice Hibou *La bureaucratisation du monde à l'ère néolibérale* (La découverte, Paris 2012) z kolei na gruncie anglosaskim sarkastyczna praca Davida Grabera *The Utopia of Rules. On Technology, Stupidity and the Secrets Joys of Bureaucracy* (Melville House, 2015).



władzy, którą nazwał kontrolą. W społeczeństwie kontroli władza działa nie na zasadzie obserwacji wykrojonych przestrzeni (forma „odlewnicza”), gdzie życie polegało na rozpoczynaniu zawsze od nowa (przechodzenie od jednej instytucji do drugiej), lecz na zasadzie rozpuszczenia i de-solidyfikacji tkanki instytucjonalnej, przez co władza staje się właściwie modulacją, odkształceniem, objawiającym się tym, że „nie można z niczym skończyć”<sup>190</sup>. Typ kontroli, który Deleuze nazywa za Kafką trybem kontroli przez nieskończone przewleczenie (*Verschleppung*) jest charakterystyczny dla społeczeństw postfordowskich (czy też, jeśli mówimy o fazie cybernetycznej kapitalizmu platformowego, właściwie po-postfordowskich), zastępując pozorne uniewinnienie (*scheinbare Freisprechung*), charakterystyczne dla społeczeństw dyscyplinarnych. Pozorne uniewinnienie było zawsze oparte na dialektyce masowości i indywidualizmu (reżim ujarzmienia), natomiast w trybie nieskończonego przewleczenia mamy raczej do czynienia z cyfryzacją i cybernetyzacją, w której indywidualia stają się dywiduami (elementami sieci, kodu binarnego), „a masy – wzorami, danymi, rynkami albo ‘bankami’”<sup>191</sup>. Fabrykę i więzienie zastępuje nowoczesna korporacja, problem własności środków produkcji – cyfrowa reglamentacja dostępu, parytet złota przechodzi w elastyczny i płynny kurs wyceny walut; załamuje się fordowska segmentacja czasu pracy, więzień zostaje dłużnikiem-konsumentem. Zdaniem Fishera współczesne instytucje krajów rozwiniętych

funkcjonują w trybie nieskończonego przewleczenia: edukacja jako proces trwający całe życie; szkolenia trwające całe życie zawodowe; praca, którą zabiera się do domu; praca w domu, mieszkanie w pracy. Konsekwencją takiego „przewleczanego” trybu sprawowania władzy jest zastąpienie zewnętrznej inwigilacji przez wewnętrzny nadzór. Kontrola działa tylko wtedy, kiedy jesteśmy jej częścią. Stąd bierze się Burroughsowska figura „narkomana kontroli”: tego, który uzależniony jest od kontroli, ale który także jest nieuchronnie owładnięty, opętany kontrolą<sup>192</sup>.

<sup>190</sup> G. Deleuze, *Postscriptum o społeczeństwach kontroli*, w: idem, *Negocjacje*, tłum. M. Herrer, Wydawnictwo Naukowe DSWE, Wrocław 2007, s. 185.

<sup>191</sup> Ibidem, s. 185.

<sup>192</sup> M. Fisher, *Realizm kapitalistyczny*, s. 39.



W przeciwieństwie do technik nadzoru typowych dla społeczeństw dyscyplinarnych, opartych o normalizujące spojrzenie, społeczeństwa kontroli działają przez introjekcję technik autonadzoru sięgającą absolutnego zenitu. W rezultacie w porównaniu z dawnymi reżimami dyscyplinującymi władza osiąga tu najwyższy poziom ueterycznienia. W ujęciu Kafki-Deleuze'a-Fishera nie jest to już nawet włosowate mikronaczynko czy „władza w aerozolu” znana ze społeczeństw dyscyplinarnych. Na poziomie stosowanych przez Foucaulta rozróżnień na poziomie metafory w społeczeństwie dyscypliny obcowa- liśmy z władzą jako jeszcze pewnego rodzaju skropleniem, zgęszczeniem, obdarzonym ledwo wyczuwalną, ale mimo wszystko identyfikowalną materialnością i granularnością, gdzie efektywność władzy zależała od skuteczności wymazania karząco-dyscyplinującego spojrzenia. W erze komunikatywnego kapitalizmu (Jodi Dean) czy też semiokapitalizmu (Franco Berardi), władza osiąga maksimum dyskretności, stając się już raczej atmosferą albo polem, bytem, którego istnienie da się stwierdzić pośrednio, poprzez wpływanie na poruszające się w jego obrębie ładunki. Wzorcowym przykładem instytucji typowej dla społeczeństwa kontroli jest dla Fishera uniwersytet czy edukacja w ogóle. Rozmnożenie się przerzucanych na nauczycieli zajęć administracyjnych (wypełnianie prawdopodobnie przez nikogo nie czytanych „kart pracy” wraz ze słynnymi „spodziewanymi efektami kształcenia”, zapewnianie wyznaczonych przez władze uczelniane „słotów”, pisanie „przynoszających punkty” wniosków grantowych, mnożenie audytów i rankingów itd.) jest konsekwencją odwzorowania przez instytucje edukacyjne formy korporacji. Urynkowanie usług edukacyjnych i przestawienie się na ocenę działalności instytucji na podstawie wskaźników efektywności (szpitale: ilość wykonywanych skutecznych operacji, policja: ilość wystawionych mandatów itd.) nie oznacza końca biurokracji, lecz jej intensyfikację, gdyż obejmuje obszary działalności niepoddające się kwantyfikacji<sup>193</sup>. Zasada zarządza-

<sup>193</sup> Istnieją dwa powody na gruncie których dochodzi do wykładniczego przyrostu liczby instytucji kontrolno-audytoro-certyfikujących. Po pierwsze, biurokrację późnego kapitalizmu cechuje brak instancji gwarantujących ostateczną interpretację (ocenę, ewaluację) poszczególnych instytucji, zjawisk czy procesów, a zatem nie można być nigdy pewnym czy kontrola „jakości dostarczanych usług” była przeprowadzona właściwie i czy nie wymaga ponownej ewaluacji.



nia poprzez „targety” oraz biurokratyczna obsesja raportowo-ewidencyjna w przypadku instytucji dawnego sektora publicznego skutkuje najczęściej przestawieniem się z realizacji oficjalnych zadań na manipulowanie reprezentacją pracy i dorobku. W konsekwencji w kapitalizmie „wszystko co stałe rozplywa się w PRze, a późny kapitalizm w takim samym stopniu definiuje jego bezustanna dążność do wytwarzania treści PR-owych, jak tendencja do narzucania mechanizmów rynkowych”<sup>194</sup>.

Cybernetyzacja środowiska pracy oznacza zwiększenie inwigilacji i kontroli, opierając się na intensyfikacji obiegu informacji, a „nieskończone przewleczenie” manifestuje się w multiplikacji form autokontroli i autonadzoru operujących w trybie ciągłym (w przeciwieństwie do społeczeństwa dyscypliny i pozornego uniewinnienia, gdzie np. hospitacje w szkole odbywały się raz na kilka lat). Spowszechnienie i upowszechnienie „kultury audytu” jako przejawu PR-yzacji rzeczywistości (która niesie za sobą całkiem realne konsekwencje zarówno dla instytucji, jak i pracownika) prowadzi do zinternalizowania wewnętrznego napięcia i niepokoju, permanentnego lęku przed oceną, jako, znowuż, neurotyczną „dysfориą tła”. Nie działa nie na zasadzie cyklicznych zrywów niepokoju i panicznego ataku, lecz raczej wpisuje się w sposób bycia jednostki zanurzonej w uogólnionej kulturze neoliberalnego *smart*-nadzoru, czyniąc z niej egzystencjał, Heideggerowskie *Angst* podniesione do kwadratu.

Zarówno szerzące się zaburzenia psychiczne, jak i rozrost biurokracji są dokładnym zaprzeczeniem ideologicznej obietnicy oferowanej przez „neoliberalną nowomowę”, demaskują ideologiczność neoliberalizmu, za którym kryje się perswazja i przemoc, określaną mianem „pełzającego pluszowego totalitaryzmu korporacji”<sup>195</sup>. Fisher podob-

---

Po drugie, w erze zarządzania jakością naczelną metazasadą optymalizacyjną staje się tzw. proces ciągłego doskonalenia (*continual improvement process*, jap. *kaizen*), czyli inkrementalna i stała (niekończąca się) poprawa jakości dostarczanych usług z uwagi na zdefiniowane dla danej instytucji parametry wydajnościowe. W momencie przyjęcia zasady *kaizen* organizacja przestaje być elementem reżimu dyscyplinującego i staje się instytucją postfordowskiego społeczeństwa kontroli.

<sup>194</sup> Ibidem, s. 65.

<sup>195</sup> Por. A. Szahaj, *Pluszowy totalitaryzm korporacji*, w: idem, *Neoliberalizm, turbokapitalizm, kryzys*, Książka i Prasa, Warszawa 2017, s. 67–79.



nie jak Žižek, porzuca postmodernistyczny dyskurs „końca wielkich narracji”, metafory rozproszenia, nieciągłości i „nieskończonego odwleczenia sprawiedliwości”. Przede wszystkim jednak łączy różne zjawiska, takie jak ekokatastrofa, plaga ADHD i zaburzeń afektywnych dwubiegunowych, biurokratyczną neurozę, kulturę nostalgii i repetetywność (Žižek, Harvey czy Jameson zapewne dorzuciliby jeszcze kilka przykładów) bezpośrednio z Kapitałem jako „rzeczą nienazywalną”, zdecentrowanym podmiotem przypominającym Kafkowską centralę telefoniczną z *Zamku*, sekwencją efektów pozbawionych czynnika sprawczego. Jego zdaniem nie upoważnia to do zrzucania winy na mityczne globalne spółki czy rynki kapitałowe, gdyż sugerowałyoby to, że istnieją skuteczne środki zaradcze, droga reformy czy też okiełznania Kapitału.

Nie jest nawet tak, że spółki są czynnikami głębokiego poziomu, sterującymi wszystkim: same są ekspresją ostatecznej przyczyny, będąc zarazem ograniczane przez tę ostateczną przyczynę, która-nie-jest-podmiotem: przez Kapitał<sup>196</sup>.

Zdaniem Fishera logicznym krokiem naprzód byłoby porzucenie ideologii „metodologicznego indywidualizmu” Hayeka czy Smitha i wskrzeszenie pojęcia nie tyle silnego państwa, utożsamianego z dawnym autorytaryzmem bądź totalitaryzmem, lecz w o l i p o w s z e c h n e j i s f e r y p u b l i c z n e j.

Wbrew postmodernistycznej podejrzliwości względem wielkich narracji, musimy ponownie uznać to, że – absolutnie nie będąc wyizolowanymi, przypadkowymi problemami – są to rezultaty pojedynczej, systemowej przyczyny: Kapitału. Trzeba zacząć, jak gdyby od począt-

<sup>196</sup> M. Fisher, *Realizm kapitalistyczny*, s. 96. Kapitał funkcjonuje jako budzący groźę i uczucie niesamowitości czynnik niematerialny, sprawczość pozbawiona podmiotu. Por.: „Ponieważ niesamowitość [upiorność, *eerie*] zasadniczo łączy się z problemem sprawczości, dotyczy sił, które zawiadują naszym życiem i światem. Powinno być to szczególnie jasne dla nas w globalnym tele-połączonym świecie kapitalistycznym, że siły te nie są dostępne naszym zmysłom. Taka siła jak kapitał nie istnieje w żadnym namacalnym sensie, mimo to jest w stanie wywołać praktycznie dowolnego rodzaju efekt”, w: M. Fisher, *Weird and Eerie*, Repeater Books, Londyn 2016, s. 64.





ku, rozwijać strategie przeciwko Kapitałowi, który jest wszechobecny, zarówno ontologicznie, jak i geograficznie<sup>197</sup>.

O ile dominującą ideologią jest od blisko czterdziestu lat neoliberalizm, o tyle jest on dla Fishera jedynie najnowszym wcieleniem ogólniejszej zasady sprawczej, jaką jest Kapitał. Fisher, podobnie jak Jameson, Badiou, Berardi czy Jodi Dean, powraca do zdawałoby się na zawsze „wyegzorcyzmowanego” widma „świata, który może być wolny” i narracji jawnie antykapitalistycznych. Pieczętuje to powrót do łask analiz „ekonomicznych” po półwieku analiz „kulturologicznych” i językowych. Co istotne jednak, Fisher, opisując Kapitał, posługuje się nie tylko językiem Marksa, Harveya, Jamesona, Brown, Senneta czy Standinga, ale sięga również do Kafki, Ursuli LeGuin, Tao Lina, Gibsona, technoprowokacji Nicka Landa, stylistycznego rozbuchania Baudrillarda, rozpoetyzowanego harcownictwa Deleuze’a i Guattariego. Przejście do obrazów silnie umetaforyzowanych, czerpiących z zasobów francuskiego poststrukturalizmu i brytyjskiej cyberteorii, jest tu wymowne. Być może do opisu Kapitału, nawet po krytyce czy odrzuceniu niektórych „postmodernistycznych” trybów konceptualizacji, nie da się już powrócić na zasadzie prostej wskrzeszenia ortodoksyjnie marksowskich stylów myślowych czy wykładni „krytycznych” w stylu Szkoły Frankfurckiej. Metaforyczny język to nie jedynie stylistyczny ozdobnik. Sięganie do pojęciowości krytyki kultury czy cyberpunkowej fikcji jest dowodem na to, że w przypadku rzeczywistości spekulatywno-metafizycznej, jaką w tym ujęciu jest Kapitał, język cyberteorii, postsekularyzmu i literacko-retoryczna hiperbola są równo-uprawnionymi sposobami opisu, na równi z językiem wracającej do łask ekonomii politycznej.

Wyjście poza dominujące układy sił u Žižka wiązało się z „podmiotowym ogołoceniem”, dochowaniem wierności wydarzeniu Prawdy w sensie *Ereignis*, w etycznym, subwersywnym, pozbawionym „metafizycznych gwarancji wielkiego Innego” akcie, w którym zawieszono zostają ideologiczne współrzędne rzeczywistości i gdzie zbiorowy podmiot emancypacji uczestniczy w „stawaniu się” nowej sytuacji. Wskazywałem już, jakie słabości natury teoretycznej i praktycznej

<sup>197</sup> M. Fisher, *Realizm...*, s. 105.



wiążą się z tym stanowiskiem. Fisher również dowodzi, że kapitalizm jako taki właściwie dochodzi do kresu swojej ekspansji: neoliberalizm narodził się w reakcji na stagflację lat 70., jego zdolność generowania iluzji wzrostu gospodarczego poprzez spekulację finansową, *offshoring* czy stosowanie coraz bardziej „odchudzonych” (*lean*) metod zarządzania, wyczerpują się. Ale czy istnieje coś więcej niż socjaldemokratyczny reformizm, próby okiełznania kapitalizmu przez powrót do jakiejś formy *welfare state* lub upowszechnienia się np. jego skandynawskiego, egalitarnego modelu? Ostatecznie, w myśl optyki zarówno autora *Wzniosłego obiektu ideologii*, jak i *Realizmu kapitalistycznego* (a są tylko dwoma reprezentantami dość licznego grona intelektualistów, aktywistów i badaczy, wykazujących strukturalną niestabilność globalnego kapitalizmu), fordowskie państwo dobrobytu było tylko osłabioną wersją tego samego problemu: logiki akumulacji.

Fisher jest tutaj ostrożnym zwolennikiem akceleratoronizmu. Akceleratoronizm nie jest, jak się niekiedy w dyskursie publicystycznym przyjmuje, współczesnym wariantem *politique du pire*, czyli (w obliczu braku alternatywy dla kapitalizmu oraz jego nawarstwiających się dysfunkcyjności) biernym przyglądaniem się jego stopniowej dezintegracji lub eskalowaniem zjawisk negatywnych, lecz raczej próbą zdjęcia z neoliberalizmu aury jedyne go agenta modernizacji i przeorientowania myśli krytycznej, zwrócenia jej ku przyszłości. Jest zatem próbą wyjścia poza ideologiczny imperializm „realizmu kapitalistycznego”, przejawiającego się pod postacią trwale „obniżonego horyzontu oczekiwań”<sup>198</sup>. W największym skrócie można powiedzieć, że chodzi nie tyle o zablokowanie czy unicestwienie kapitalizmu, ile o przejście jego mocy produkcyjnych przez m.in. rozwijanie pozakapitalistycznych, ale nie sowieckich sposobów komonalizowania zasobów naturalnych i ziemi, wykorzystanie technologii do skutecznego planowania eliminującego marnotrawstwo, o całkowitą automatyzację pracy

<sup>198</sup> Najbardziej miarodajnym wstępem do akceleratoronizmu jest zbiór tekstów *#Accelerate#*, red. R. Mackay i A. Avenessian, Falmouth 2014, Urbanomic, gdzie można znaleźć teksty m.in. Marksa, Fiedorowa, Shulamith Firestone, Jeana-Françoisa Lyotarda, Nicka Landa, Marka Fishera, Rezy Negarestaniego czy Raya Brassiera. W duchu akceleratoronistycznym jest również utrzymana książka Nicka Srnicka i Alexa Williamsa *Wymyślając przyszłość. Postkapitalizm i świat bez pracy* (Toruń 2019, Wydawnictwo UMK).



i odzyskanie przez to czasu wolnego (*postworkerism*) itd.<sup>199</sup> Jednak akcelerationizm jako prometejski projekt zerwania z realizmem kapitalistycznym, próba rewitalizacji progresywistycznego nastawienia na przyszłość, pozostaje serią intrygujących ogólników. Mglistość akcelerationizmu wynika być może z tego, że nie jest na chwilę bieżącą programem masowym, lecz intelektualną propozycją, która nie chce być spętana przymusem powrotu do tego, co było, do przerabiania przyczyn klęski dawnych rewolucji. Czas pokaże, czy akcelerationistyczna futurystyczna „ucieczka do przodu” będzie w stanie zinterpelować lub „hiperstycyjnie” powołać do istnienia nowy masowy podmiot emancypacji, czy też zostanie jedynie kolejną ciekawą diagnozą późnokapitalistycznej formacji ideologicznej i politycznej.

### *Whither ideology?*

Rekonstrukcja historyczna pojęcia „ideologii” od „teorii idoli” Baco-  
na i „psychologii elementarnej” Destutta de Tracy’ego po ujęcia post-  
strukturalistyczne podporządkowana była przeszczepionemu z filozofii  
nauki pojęciu paradygmatu, odsyłającego kolejne artykulacje tego  
pojęcia oraz terminów z nim kojarzonych na zasadzie „rodzinnych  
podobieństw” (emancypacja, krytyczna samoświadomość, racjonal-  
ność, dialektyka, idealna sytuacja komunikacyjna, interpelacja, hege-  
monia itd.) do leżącej u jego podstaw bazy metaepistemologicznej.

Standardowa Teoria Ideologii narodziła się po erze niemieckiego  
idealizmu, na gruzach heglizmu, gdy Marks scalił materialistycznie  
zinterpretowaną filozofię *praxis* Cieszkowskiego i młodoheglowski  
krytycyzm do postaci teorii ewolucji formacji historycznych i sko-  
relowanych z nimi form świadomości. Projekt krytyki ideologii był  
rekonstrukcją społecznych uwarunkowań przedstawięń zbiorowych,  
których fałszywość była efektem pracy negatywności, skazując na-  
znaczoną klasowym antagonizmem kapitalistyczną formację społecz-  
ną na nieracjonalność. W paradygmacie modernistycznym o „fałszy-  
wości” form myśli informował marksizm (jak i wywodzące się niego  
krytyczne reinterpretacje), który był zarówno teorią rzeczywistego

199 Por. N. Srnicek i A. Williams, *#Accelerate: Manifesto for an Accelerationist Politics*, w: *#Accelerate#*, s. 347–346.



procesu dziejotwórczego, jak i narzędziem ideowo-politycznej mobilizacji – scalał interes teoretyczny z praktycznym. Paradygmat postmodernistyczny narodził się w wyniku załamania się narracji legitymizujących ujęcie standardowe. Dwie współbieżne okoliczności dały asumpt do jego wyłonienia się. Pierwszą z nich była wspomniana zmiana cywilizacyjnego, kulturowo-społecznego tła. W efekcie wraz ze zmianą realiów doszło do dezaktualizacji przesłanek modernistycznej koncepcji ideologii oraz zmniejszenia się jej skuteczności jako narzędzia analizy zjawisk empirycznych: przede wszystkim osłabieniu uległa polaryzacja klasowa (można też powiedzieć, że nośność utraciły analizy podkreślające centralną rolę antagonizmu klasowego, rozumianego jako jednoznaczny i wyraźny podział na proletariat i klasę posiadającą). Pojawiły się nowe wzory konfliktów międzygrupowych, niepokrywających się z linią podziałów i rozwarstwień społeczno-ekonomicznych. W obliczu rodzących się nowych, nieprzewidywalnych na gruncie dotychczasowego paradygmatu zarzewi konfliktów społecznych znacznie utrudnione stało się budowanie jedno-jednoznacznych schematów zakłóceń ideologicznych. Druga z okoliczności nie jest funkcją „wrażliwości empirycznej” teorii ideologii na zachodzące w jej otoczeniu cywilizacyjne przemiany, lecz wynika raczej z wyczerpania się zasilających koncepcję ideologii zasobów pojęciowych, które czyniły ją integralną częścią filozoficznego dziedzictwa kultury europejskiej. Wraz z uwiadomieniem wiary w możliwość kontynuowania projektu filozoficznego w jego dotychczasowym kształcie narastało stopniowo przekonanie o istnieniu nieprzewidywalnych wewnątrzteoretycznych aporii wpisanych również w projekt ideologii w jej wersji standardowej sformułowanej przez Marksa, a rozwijanej w pojęciowej ramie poheglowskiej epistemologii. Świadomość tych słabości (unitarna teoria wiedzy, prymat totalności) nasilała się w kolejnych rekonceptualizacjach i przeformułowaniach problematyki, rodząc jej coraz mniej „ortodoksyjne” sformułowania (Lukács, Gramsci, szkoła frankfurcka, Barthes, Habermas, Althusser), ostatecznie prowadząc do paradygmatu postmodernistycznego. Wspomniane trudności brały się przede wszystkim z przyjęcia w paradygmacie modernistycznym *quasi*-normatywnej zasady postulującej scalanie w jedno zadań teorii społeczno-politycznej (czy też zgoła etycznej) z na-



ukową. Owocowało to typową dla wielu rzeczników *Ideologiekritik* próbą uzgodnienia „naukowej” (pretendującej do naukowości) wizji dziejów bądź całościowej teorii społecznej z etyką w ramach jednego modelu przekształceń dialektycznych. Konstruowanie wniosków *stricte* preskryptywnych miało być równocześnie dedukowaniem ich na podstawie obiektywnie stwierdzalnych procesów. Wraz z zakwestionowaniem możliwości uchwylenia w dyskursie naukowym „rzeczywistych” faz rozwoju dziejowego bądź „istotowych” właściwości danego systemu społecznego (konceptualizacja problemu naukowego jest w ramach paradygmatu postmodernistycznego funkcją celu, do jakiego zostanie użyta, a zatem sama jest nieobojętna aksjologicznie i politycznie) upadła możliwość ustanowienia spójnej wizji emancypacji opartej na prawomocnym, naukowo ugruntowanym modelu racjonalnych stosunków społecznych, co zapobiegałoby powstawaniu ideologicznych zniekształceń maskujących relacje dominacji. Po załamaniu się metanarracji emancypacyjnych została podważona wiara w możliwość zidentyfikowania hipotetycznego „stanu optymalnego” (nieideologicznego)<sup>200</sup>.

Na paradygmat postmodernistyczny można patrzeć nie jako na motywowaną zrezygnowaniem bądź rozczarowaniem oświeceniowymi ideałami nihilistyczną apologię bezsensu, ultrasceptycyzmu poznawczego i tzw. „słabego relatywizmu”, lecz raczej jako na pragmatyczne pożegnanie się z nadzieją na zrealizowanie ambitnych zadań stawianych ongi teorii krytycznej. Jeszcze raz warto podkreślić, że postmodernistyczna krytyka nie tyle wymazała „ideologię” i „dyskurs emancypacyjny” ze swojego słownika, ile zrezygnowała z używania tych pojęć w sposób absolutny<sup>201</sup>. Używając metafory

<sup>200</sup> Podkreślam ponownie, że zastąpienie jednego paradygmatu drugim nie oznacza automatycznego zaniku dawnej szkoły myślenia, lecz sygnalizuje raczej zmianę w instytucjonalnej nośności idei, co niekoniecznie musi skazywać „stary” paradygmat na zupełną marginalizację.

<sup>201</sup> Intencje postmodernistycznie pojętej krytyki społecznej zostały trafnie podsumowane przez Andrzeja Szahaja. Przyjęcie niemarksistowskiego podejścia do ideologii „[...] nie oznacza, że możliwość krytyki społecznej stała się całkowicie wątpliwa. Idzie raczej o to, że myśl krytyczna nie może stawiać zbyt daleko idących roszczeń do całkowitej wyższości poznawczej czy wolności od ideologicznego skrzywienia. Krytyka w tym ujęciu staje się krytyką immanentną dokonywaną nie z punktu widzenia Rozumu samego, lecz raczej z punktu widzenia mniej



Walzera, krytyk społeczny miał być już nie prorokiem czy wynalazcą nowej moralności, ukazującym społeczeństwu godne realizowania ideały z perspektywy wyalienowanego obserwatora, usurpując sobie glejt na właściwy, obiektywny ogląd, lecz raczej zaangażowanym w sprawę swojej wspólnoty interpretatorem, dzielącym ze społeczeństwem wspólne wartości, partycypującym w jej kulturze (światopoglądzie), odpowiedzialnym i wnikliwym krytykiem jego autowyoobrażeń oraz moralności. Rolą krytyka jest naprawianie niedoskonałości społeczeństwa, dążenie do jego ulepszenia poprzez nieustannie ponawiany wysiłek „odczytywania, interpretowania, tłumaczenia, komentowania, wyjaśniania”<sup>202</sup> z astanych i wypracowanych na gruncie danej wspólnoty, w ramach pewnej tradycji idei i faktów moralnych, a nie konstruowania nowych kodeksów czy definicji „falszywej świadomości”. Postawa świadomie dystansującego się i z premedytacją odcinającego się od związków z własną wspólnotą moralnego „wynalazcy” oprócz niewiarygodnej i gołosłownej pretensji do posiadania poznawczej bądź aksjologicznej wyższości, jest zazwyczaj również nieskuteczna.

W ostatnim rozdziale próbowałem pokazać te ujęcia „ideologii” oraz „teorii krytycznej”, które można uznać za przewyżczenie czy też pójście naprzód względem paradygmatu postmodernistycznego. Jeszcze dekadę temu pytanie, czy podejmowane w klimacie politycznego i ekonomicznego kryzysu (zamachy terrorystyczne z 11 września 2001, recesja z lat 2007–2008) próby ożywienia marksistowskich

---

lub bardziej partykularnej wizji świata, która sama może zostać poddana krytyce z punktu widzenia innej teorii. Cały proces dialogu pomiędzy różnymi podejściami sprowadza się w tej perspektywie do wzajemnego ujawniania ukrytych założeń i przesądzeń, wad i słabości, niewidocznych z wnętrza każdej wchodzącej w grę opcji. Jego rezultatem jest bardziej przyrost świadomości stopnia skomplikowania i niejednoznaczności materii społecznej i politycznej niż wskazanie jakichś niezawodnych sposobów jej ujednoznaczniania [podkreślenie – A. K.]. W tej perspektywie także teoria krytyczna staje się jednym z głosów w konwersacji ludzkości, a nie uprzywilejowanym poznawczo czy aksjologicznie ‘lekarzem’ falszywej świadomości, w której okowach znajdują się jakoby jednostki i grupy społeczne niesprzeciwiające się określonej sytuacji społecznej [...]”; w: A. Szahaj, *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej*, s. 60.

<sup>202</sup> M. Walzer, *Interpretacja i krytyka społeczna*, tłum. M. Rakusa-Suszczewski i M. Szuster, Aletheia, Warszawa 2002, s. 38.



wykładni ideologii, nieuwzględniające postmodernistycznej „kuracji” jej kluczowych założeń, znajdą podatny grunt i zdołają na powrót zawładnąć wyobraźnią, czy też staną się tylko jedną z wielu dostępnych na wolnym rynku idei teoretycznych perspektyw, było otwarte. Wydaje się, że aktualnie mamy do czynienia być może nie z renesansem, ale z całą pewnością z rehabilitacją pewnego wariantu „klasycznego” myślenia krytycznego, którego częścią centralną jest koncepcja klasy, nierówności i ideologii, wraz z inspirowaną marksizmem i/lub psychoanalizą ontologią bytu społecznego. To powrót do Marksa, który nie sprowadza go do obiektu muzealnej inwentaryzacji czy hagiograficznych egzegez znanych z ery „realnego socjalizmu”, lecz traktuje jako wciąż świeże źródło inspiracji, klasyka myśli społecznej. Obserwowany nawrót do wykładni klasowych nie prowadzi, jak zwróciłem uwagę, do hurtowego odrzucenia postmodernistycznych przeformułowań, lecz stanowi raczej zachowującą syntezę, jest przechwyceniem oferujących poznawczy postęp konceptualizacji i owocuje łączeniem uzupełniających się perspektyw badawczych. Pojawiają się prace zainspirowane postmodernistyczną metaforą bądź wykorzystujące dekonstrukcjonistyczną lub psychoanalityczną aparaturę pojęciową, ale które równocześnie podkreślają wagę czynników ekonomicznych i naddeterminującego sfery praktyk społecznych antagonizmu klasowego. Zasadniczym problemem pozostaje millenarystyczno-mesjanistyczna aura spowijająca kwestię ewentualnego kierunku emancypacji, jak i pytanie o jej podmiot. Radykalizm etycznego „aktu” Žižka, jak i akcelerationistyczne akcenty u Fishera nie stanowią ani systematycznego programu emancypacji połączonego z wiarygodnym alternatywnym programem (przede wszystkim na niwie ekonomicznej), ani nie są projektami utopii w klasycznym tego słowa znaczeniu. Są raczej wyrazem samoświadomości impasu, przebijających się do świadomości ograniczeń krytyki „umiarkowanej” (za której przedstawicieli mogą uchodzić np. Honneth czy Habermas), jak i niemożliwości stworzenia takiego obrazu przyszłości, który kanalizowałby społeczne niezadowolenie i jednoczył wobec programu budowy bardziej racjonalnego społeczeństwa. Dotyczy to zwłaszcza grzęznącego w jakobinizmie Žižka, akcelerationizm wydaje się bliższy wyartykułowania konkretnych i inspirujących politycznie rozwiązań.



W dygresji na temat „końca ideologii” omówiłem kolejne wątpliwości podnoszone przeciwko temu pojęciu, ale należy wspomnieć o jeszcze jednym zastrzeżeniu, tym razem odośnie do skuteczności dyskursu krytycznego. Formułował je najprzejrzystej Rorty, a dotyczy instytucjonalizacji i akademizacji refleksji nad ideologią, co w przypadku nauk emancypacyjno-krytycznych (trzymając się różnic Habermasa) może prowadzić do autystycznego samozaabsorbowania. Na przykład w tekście *Feminism, Ideology, Deconstruction* Rorty wysuwa obiekcje zarówno względem marksizmu, jak i postmodernistycznych interwencji proveniencji Foucaultiańskiej, diagnozujących i tropiących przemoc wpisaną w „reżimy prawdy”: dyskursy nauk, psychologii czy w język moralności, i zarzuca tak uprawianej krytyce społecznej teoretyczne wielosłowie oraz polityczną jałowość. Jeśli odrzucimy pretensje do „naukowości” marksowskiej analizy procesu historycznego i jego całościową teorię bytu społecznego wraz z wpisaną weń teleologią, to problem „ideologii” redukuje się właściwie do badania tego, jak funkcjonują konkretne przekonania legitymizujące wyzysk i przemoc oraz jak jej zmienić. W XIX wieku krytykę marksowską napędzała profetyczna wizja przyszłości, nadzieja przyszłej rewolucji, która zlikwiduje własność prywatną i społeczeński środki produkcji. Najważniejszej „krytycznej” teorii politycznej XX wieku, feminizmowi, zbywa tak szeroko zakrojonych ambicji. Dla Rorty’ego nie stanowi to jednak żadnego problemu. Po klęsce komunistycznych eksperymentów wizja radykalna, ewokująca emocjonalnie nacechowane mityczne obrazy dziejowego spełnienia, nie jest potrzebna. Wystarczy zredukować liczbę poświęconych feminizmowi rozpraw krytycznych i proponować konkretne zmiany, które poprawią los kobiet. To najlepsza odpowiedź na zagadnienie „normatywne umocowana *Ideologiekritik*”, na temat którego powstała depresyjnie obszerna literatura. „Krytyka ideologii” skutkuje jedynie hipertrofią dyskursu akademickiego. Rorty proponuje uciąć bezowocną dyskusję: fazę „teoretyczno-krytyczną” można pominąć, gdyż praktykowano ją zbyt często, wystarczy przestawić się na bezpośrednią akcję polityczną. Dopóki przekonania nie wyartykułują się w sferze społecznej lub nie przejdą na forum walki parlamentarno-politycznej, to nawet najbardziej wyrafinowane i wysubtelnione analizy trafiają w próż-





nie, są zarówno nieskuteczne, jak i niepotrzebne. Feminizm korzysta z pojęciowych zasobów dekonstrukcji czy neopragmatyzmu, ale filozoficznym niuansom poświęca zdecydowanie zbyt dużo czasu i miejsca. „Brzytwa” Rorty’ego w odniesieniu np. do Derridy działa następująco: Derrida zwraca uwagę na fundamentalną przygodność trapiącą nasze tożsamości. W nasze słowniki wpisane jest nieusuwalne rozchwianie, „nierozstrzygalnik”, ukazujący, że rozróżnienia, klasyfikacje i hierarchie są pochodną pewnych arbitralnych decyzji, przysłaniających pracę „różni”. Dekonstrukcja prowadzi do destabilizacji dyskursu nie przez krytykę typu transcendentnego, lecz immanentnego, pokazując, że dychotomiczne opozycje (męskie–kobiece, racjonalne–irracjonalne itd.) prześladuje źródłowa dwuznaczność, że są skonstruowane oraz podtrzymywane społecznie i służą legitymizacji istniejącego pola sił. Rozróżnienie na to, co „naturalne”, i na to, co „kulturowe”, nie daje się utrzymać, strategia dekonstrukcji popada jednak w sprzeczność pragmatyczną, kiedy proces „krytyki” zamienia w (wątpliwą również etycznie) tekstualizację problemów. „Krytyka ideologii” na równi z „dekonstrukcją” zbyt często sprowadza się do wciąż ponawianego ataku na istniejące koncepcje.

Najskuteczniejszym sposobem obnażenia lub zdemaskowania istniejącej praktyki byłoby raczej zasugerowanie praktyki alternatywnej, a nie krytykowanie obecnej. W polityce, podobnie jak w Kuhnowskim modelu teorii zmiany w naukach ścisłych, anomalie w obrębie starego paradygmatu mogą się kumulować w nieskończoność, nie stanowiąc podstawy do krytyki aż do momentu, gdy ktoś nie zaproponuje nowej opcji. „Immanentna” krytyka starego paradygmatu jest relatywnie nieskuteczna<sup>203</sup>.

Dekonstrukcja czy neopragmatyzm mogą feminizmowi dostarczyć co najwyżej „okolicznościowej porady *ad hoc*” dotyczącej tego, jak odpowiadać na męski szowinizm w momencie, kiedy usiłuje bronić naturalności i konieczności pewnych budzących wątpliwości praktyk, za którymi nieodmiennie kryje się „przygodny fakt historyczny – fakt,

<sup>203</sup> R. Rorty, *Feminism, Ideology, Deconstruction: A Pragmatist View*, w: *Mapping Ideology*, s. 227.



że od bardzo dawna ludzie z nieco większymi mięśniami znęcali się nad ludźmi mającymi nieco mniejsze mięśnie<sup>204</sup>.

Mówiąc kategoriami Bourdieu, zinstytucjonalizowanej krytyce ideologii zagraża ześlizgnięcie się do gry czysto akademickiej podległej prawu *scholè*, uprawiania refleksji naukowej jako „bezinteresownej spekulacji” oderwanej od kontekstów społecznych i realnej stawki ekonomicznej. Określenie „scholastyki” Bourdieu pierwotnie rezerwował dla pola naukowego, artystycznego czy filozoficznego, czyli tam, gdzie dominuje porządek szkolny jako podstawowa forma instytucjonalna. W obrębie rozumu scholastycznego zajęcia intelektualne są odmianą Platońskiej „zabawy na serio” (*spoudaiòs paizein*), obejmują zagadnienia, „które ignorują ludzie poważni, po prostu zajęci i z troskami praktycznymi problemami życia”<sup>205</sup>. W przypadku filozofii, sztuki czy nauki dyspozycja scholastyczna jest naturalną konsekwencją autonomizacji pól produkcji symbolicznej<sup>206</sup>, pierwotnego wyparcia ich ekonomicznych i społecznych warunków możliwości. Praktykowanie czystej „filozofii” czy „krytyki sztuki” w uniwersum dyskursu szkolno-universyteckiego to afirmująca celebrowanie dominującego porządku Kultury, sublimacja, przekroczenie, a także zanegowanie porządków „niższych” (kobiecych, ludyczych). W przypadku tradycji krytycznej to, o czym pisze Rorty, byłoby szczególnym paradoksem, gdyż „krytyka ideologii”, „analizy dyskursów”, „genealogie” i „socjologie wiedzy” zakładałyby *implicite* szczerłość wobec obiektywnych warunków możliwości własnego pola, jak i minimum trzeźwego auto-krytycyzmu<sup>207</sup>.

<sup>204</sup> Ibidem, s. 233.

<sup>205</sup> Por. uwagi Bourdieu o „dyspozytywie scholastycznym” w: P. Bourdieu, *Medytacje pascaliańskie*, s. 25–31, cytat ze strony 26.

<sup>206</sup> Zjawisko analogiczne do poruszanego przez Webera i Habermasa procesu równoczesnego odczarowania i parcelizacji społeczeństwa i kultury, jej defragmentacji na szereg sfer nakierowanych na realizację niesprowadzalnych do siebie wartości osiowych.

<sup>207</sup> Działalność naukowa jest niejako *a priori* skazana na pozostawanie w „spektrum autyzmu”, na pochłonięcie własnymi zagadnieniami w oderwaniu od kontekstów życiowych oraz obronę autonomii własnego pola przed zakusami pól innych (np. pola religijnego lub politycznego), jednak w przypadku refleksji emancypacyjno-krytycznej „sprzeczność pragmatyczna”, czyli sprzeczność między deklarowanym celem i szczególnie wzniosłością misji (walka o zmianę wa-



W *Spełnianiu obietnicy naszego kraju* Rorty ponownie wyraził sceptycyzm wobec krytyki ideologii, tym razem jednak skupił się na taktyce Nowej Lewicy i fabrykowanych w postmodernistycznej akademii, głównie na wydziałach literatury i studiów kulturowych, diagnozach spod szyldu „filozofii różnicy”. Pod wpływem francuskiego goszyzmu i niemieckiej „filozofii apokaliptycznej” „dyskurs krytyczny” skupił się na enigmatycznych kwestiach filozoficznych, gubiąc przy tym polityczną efektywność. Buduje wieżę z kości słoniowej na wątłym szkielecie hermetycznych i trudno przekładalnych na polityczno-ekonomiczny konkret pojęć typu *différance*, *das Gestell*, *objet petit a* czy *assujettissement*, czyli koncentruje się na kwestiach kulturowych i lingwistycznych, czemu towarzyszy marginalizacja zagadnień ekonomii politycznej oraz przedkładanie pustego radykalizmu nad polityczną skuteczność. Rorty popierał walkę o prawa obywatelskie czarnoskórych, emancypację kobiet czy zniesienie dyskryminacji ze względu na orientację seksualną, traktując je jako niewymagające dodatkowych usprawiedliwień przejawy zmagania z upokorzeniem i erupcjami społecznego sadyzmu, podawał jednak w wątpliwość sensowność rozwijania dyskursu czysto teoretycznego, wyładowującego się w potyczkach semantycznych inkryminujących hurtowo „opresywność kultury Zachodu”. Traktował je jako marnotrawienie politycznej energii i pozorowanie działalności. Postulował odrzucenie zarówno frazeologię marksistowską, jak i poststrukturalistyczną, gdyż alienuje akademię od problemów ludzi, których podstawową troską są malejące płace i rosnące nierówności klasowe. Bezpośrednio dotknięci problemami wynikającymi z globalizacji (destabilizacja zatrudnienia przy równoczesnym zmniejszeniu dystrybucyjnej roli państwa) nie znajdują w teorii wielkiej pomocy: dyskurs „inności” wydaje się zogniskowany na wszystkich jej przejawach (inność płciowa, rasowa, kulturowa, religijna, seksualna itd.), tylko nie na zagadnieniach nierówności płacowej („inność” ekonomiczna). Choć jego książka przede wszystkim stara się zrehabilitować dokonania amerykańskiej „starej lewicy” i przypomina o wadze nierówności majątkowych, to uwagi

---

runków egzystencji) a uwikłaniem w prywatną akademicką grę o prestiż i pieniądze, wywołuje szczególnie zgrzyt.



Rorty zdradzają jego niechętnie nastawienie do wszelkich form dyskursu krytycznego.

Mnożenie diagnoz rzeczywiście wygląda jak zbędny luksus, za pomocą którego kadra akademicka płaci trybut warunkom własnego zatrudnienia, uspokajając sumienie tym, że ostatecznie, kolokwialnie rzecz ujmując, „robi coś pożytecznego”<sup>208</sup>. Rorty radykalizowałby w języku zaangażowanego politycznie komentatora to, co w słowniku socjologii wyraził Bourdieu: „krytyka ideologii” rozprawiająca na temat kwestii uprzednio skonstruowanych w obrębie własnego pola problemowego jest sposobem akumulacji prestiżu (kapitału) akademickiego, co czyni ją częściowo ślepą na problemy, którymi miała się pierwotnie zajmować. Jednak między Bourdieu a autorem *Filozofii a zwierciadła natury* istnieje ważna różnica. Bourdieu mimo wszystko namawia do praktykowania „radykalnego sceptycyzmu” czy „zwątpienia”. Iluzje *scholè* przewyciężane są w zmundnej konfrontacji z logiką praktyki, co pozostaje w pierwszym rzędzie zadaniem zaangażowanego intelektualisty<sup>209</sup>. Jego istnienie jest niezbędne, żeby demaskować socjodyceę, nieproblematyzowane przez potoczną świadomość konteksty przemocy symbolicznej, legitymizujące władzę sieci arbitral-

<sup>208</sup> Rorty nie pisze o tym wprost, ale wydaje się, że zarzut opiera na własnych obserwacjach. Kariera w akademickich kręgach „studiów kulturowych” czy na zdominowanych przez francuski poststrukturalizm i teorię postkolonialną wydziałach literaturoznawstwa realizuje dwa sprzeczne cele. Daje poczucie politycznego zaangażowania w służenie moralnym celu – co mimo najszczerzych intencji zawsze jest formą wątpliwej moralnie uwznioślającej autokreacji – a równocześnie taka „krytyka” potencjalnie powinna być uprawiana w nieskończoność i pozostać praktycznie bez konsekwencji (pierwszy zauważył to już w latach 30. Orwell). Paradoksalnie, „krytyka” zinstytucjonalizowana, rozumiana jako zawód i uwikłana w grę pola uniwersytecko-naukowego (kumulowanie kapitału akademickiego, zdobywanie kolejnych stopni naukowych, piastowanie oficjalnych wysokich stanowisk uniwersyteckich itd.) nie powinna przynieść realnej zmiany. Zarzut wspomnianej wcześniej „pragmatycznej sprzeczności” (pokrewny oburzeniu wierzących na przepych, jakim otacza się hierarchia kościelna), podnosi względem zinstytucjonalizowanej „krytyki akademickiej” również Žižek, por. S. Žižek, *The Courage of Hopelessness*, Penguin Books, Londyn 2017, s. 8–9.

<sup>209</sup> P. Bourdieu, *Medytacje...*, s. 51. W odniesieniu do praktyki socjologicznej Bourdieu postulował, jak wiadomo, praktykowanie „socjologii socjologii”, czyli refleksję nad społecznymi warunkami wytwarzania socjologii jako nauki, por. P. Bourdieu i L. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tłum. A. Sawisz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.



nych hierarchii i klasyfikacji. Uwagi Rorty'ego wydają się z kolei zakładać, że cierpienie, poczucie niesprawiedliwości czy upokorzenie bezproblemowo artykułują się w sferze publicznej lub w dziełach sztuki (np. literaturze), niejako wymuszając działania naprawcze, przez co intelektualno-akademicka krytyczna „obróbka pojęciowa” staje się niepotrzebna. Prawdopodobnie wynika to z jego wiary w siłę kultury i dzieła artystycznego (rola „tęgiego poety” *à la* Whitman), uwrażliwiającego na los innych i kształtującego etos międzyludzkiej solidarności, oraz z inspirowanego Deweyem humanistycznego pragmatyzmu. W takiej perspektywie nie ma miejsca na abstrakcyjne dyskusje o „opresji”, „Innym” czy ogólnikowo rozumianej „emancypacji”, są raczej konkretne problemy zwykłych ludzi, nad którymi warto się pochylić<sup>210</sup>. Jednak ryczałtowe zrównanie teorii krytycznej z organicznie niezdolnym do zainicjowania rzeczystwej zmiany akademizmem jest moim zdaniem zbyt daleko idące i nie do końca trafne. Rorty nie docenia roli, jaką dyskurs ten może odgrywać i moim zdaniem faktycznie odgrywa. Nawet jeśli strategie „akademii” często

<sup>210</sup> Por. uwagę Rorty'ego na temat Lyotarda: „Deweyowi nigdy nie przyszło na myśl, że w społeczeństwie jako takim immanentnie tkwi coś 'represyjnego' [...], w: R. Rorty, *Kosmopolityzm bez emancypacji*, w: *Obiektywność, relatywizm, prawda*, tłum. J. Margański, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1999, s. 318. Honneth jest zdania, że w przypadku kontekstu francuskiego i anglosaskiego fundamentalna niewspółmierność perspektyw wynika z różnic w historycznej trajektorii procesów wytwarzania społecznego uznania, co przekłada się na odmienne konceptualizacje relacji jednostka–społeczeństwo. W kontekście francuskim „uznanie” było naznaczone piętnem feudalizmu oraz absolutyzmu, odczuwane jako wymuszona społecznie autokreacja i teatralizacja zachowania (La Rochefoucauld, Rousseau), zmuszająca jednostkę do egzystencji „nienaturalnej”. Owocuje to neurotyzującą dyskursu „uznania”, traktowaniem innych jako źródła potencjalnie przedmiatawiającej „dez-identyfikacji”, do uogólnionego lęku przed uwięzieniem w „spojrzeniu Innego” (Sartre, Lacan, Althusser). W kulturze anglosaskiej uznanie wyrosło na gruncie dobrze rozwiniętych stosunków kapitalistycznych i postfeudalnych odbywa się przy udziale „bezstronnego obserwatora” (Hume, Smith), psychicznej instancji afektywnego nadzoru i uogólnionej postawy egalitarnej, które pozwalają ludziom prowadzić dialog „równych” na forum publicznym. Różnica między stanowiskiem Lyotarda i Rorty'ego byłaby echem odmienności obu ścieżek uznania, odbiciem swoistości kulturowo-społecznych idiomów, które we Francji sprowadziły krytykę ideologii do dyskursu niedialektycznej „różnicy”, a w USA do praktycyzmu i nastawienia na poszukiwanie kompromisów, por. A. Honneth, *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 2018.



wyglądają jak czczy werbalizm krążący w zamkniętym obiegu autoodniesień i wzajemnych cytowań, to oddziałują pośrednio na sferę publiczną, wyobrażenia społeczne, mass-media i sztukę, dostarczając pojęć, obrazów, fragmentów narracji i metafor, dzięki którym artykułują się społeczne bolączki. Rorty zdaje się też przeceniać emancypacyjny potencjał świadomości potocznej. Wiara, że poczucie niesprawiedliwości prędzej czy później wyrazi się pod postacią okrzyku protestu – nakierowanego na rzeczywiste źródło problemu, a nie na tematy czy problemy zastępcze – jest moim zdaniem naiwna.

Dobrze ukazują to dwa filmy. *Taksówkarz* (1974, reż. M. Scorsese) to nie tylko opis wielkomiejskiej alienacji i ilustracja tego, jak rodzi się pravicowo-populistyczny fanatyzm. Film ten zdołał również kongenialnie uchwycić moment krytycznej ignorancji głównego bohatera. Granej przez De Niro postaci Tralisa Bickle po prostu brakuje słów, pojęć, spójnej wykładni osobistych problemów, żeby zrozumieć, wyjaśnić i ewentualnie zmienić kierunek własnych interakcji (czy też raczej konfrontacji) ze światem. Zasoby konceptualne dyskursu krytycznego, przy całej jego tekstualnej nadprodukcji i prze rafinowaniu, oferują możliwość werbalizacji traumatycznych i bolesnych doświadczeń, których przyczyny leżą poza kompetencjami poznawczo-językowymi aktorów społecznych<sup>211</sup>.

<sup>211</sup> W jednej ze scen filmu Travis tłumaczy koledze „Magikowi”: „chciałbym zrobić coś wartościowego” (czytaj: „czuję się niepotrzebny i przerażony tym, co widzę, agresję i powszechnym zepsuciem, chciałbym to zmienić, a nie tylko biernie się przyglądać”) oraz że „sam nie wiem, po prostu chciałbym... przychodzi mi do głowy złe myśli” (czytaj: „w obliczu własnej bezradności mam ochotę odreagować, zrobić komuś krzywdę, zabić kogoś”). „Magik” odpowiada na egzystencjalny zamęt i społeczne niedopasowanie Tralisa nieuporządkowanym ciągiem komunałów: to praca Cię czyni tym, kim jesteś, każdy w życiu ma „przechłapanie” itd., po czym radzi: „Prześpij się z kimś. Albo upij. I zapomnij o tym”. Powtarza zatem sygnały, które „rzeczywistość” podsyła jako ewentualne recepty; strategie wyładowania frustracji poprzez przypadkowy seks czy używki są sposobami radzenia sobie z systemowo generowanymi zaburzeniami, oferując chwilowe odwrócenie uwagi, rausz i odurzenie. Bickle jest rozczarowany i sarkastycznie zauważa, że „to najgłupsza rzecz, jaką kiedykolwiek w życiu słyszał”. „Magik” odpowiada, że „przecież się nie zna” i że jest tylko taksówkarzem (w polskiej wersji tłumacz podjął śmiałość, ale trafną moim zdaniem decyzję, żeby przełożyć jego wypowiedź jako „Nie jestem Bertrandem Russellem”). To dobra ilustracja tego, jak istotny jest fakt istnienia „nauk” czy „hermeneutyk o intencjach emancypacyjnych”: pozwalają uporządkować, skanalizować oraz wyrazić cierpienie i uczu-



*Forrest Gump* (1994, reż. R. Zemeckis) z kolei stanowi dowód na to, że zestaw pojęciowy proponowany przez Rorty'ego jako substytut dla pojęć teorii krytycznej (słabsi – silniejsi, przemoc – brak przemocy itd.), intuicyjnie zrozumiała dla przeciętnego użytkownika dowolnego języka i sprawiający, że dyskurs krytyczny staje się redundantny, jest zdecydowanie zbyt ubogi, żeby przeświecić zawiadujące rzeczywistością społeczną mechanizmy spowite gęstą mgłą ideologemów. Bohater filmu jest przykładem bezproblemowego funkcjonowania zdroworozsądkowej ideologii „brania życia jakim jest”, a jego umysłowa ociężałość przekłada się na społeczno-polityczną ślepotę. Brak politycznego „mapowania kognitywnego” okazuje się w ostatecznym rozrachunku zbawienny, choć równocześnie powoduje, że Gump jest niezdolny do zrozumienia walk toczonych przez swoją szkolną miłość, Jenny Curran, angażującą się w działania *Students for a Democratic Society* i antywojenne protesty lat 60. Dla Gumpa, którego biografia jest stylizowana na żywot współczesnego *Simplicissimusa*, życie toczy się „samo z siebie” i nie wiąże się z konfliktami natury społeczno-politycznej. Jest chodzącą apologią niezachwianie optymistycznego podejścia do życia oraz absolutnego, choć nieświadomego, konformizmu. Jego życiowe motto – „życie jest jak pudełko czekoladek, nigdy się nie wie, na co się trafi” – to racjonalizacja ślepego przeznaczenia, z którego wyrokami należy się po prostu pogodzić, echo protestanckiej predestynacji, gdzie powodzenie lub porażka jest kwestią przypadku niepodlegającego dyskursywizacji ani krytyce, lecz stanowiącego co najwyżej przejaw boskiej przychylności lub jej braku. Forrest miał szczęście i wygrał los na loterii, gdyż mimo niskiego ilorazu IQ – a może właśnie dzięki niemu? – odniósł sukces sportowyprzeżył Wietnam i zbil majątek: najpierw jako potentat krewetkowy, następnie jako posiadacz pakietu akcji Apple, realizując *American dream*. Jenny ma z kolei po prostu pecha, ponieważ sięgnęła do pudełka niefortunnie i w udziale przypadł jej molestujący ojciec, kolejni destrukcyjni i znęcający się nad nią partnerzy oraz ostatecznie tajemniczy „wirus” (HIV) jako symboliczna kara za uleganie polityczno-konte-

---

cie bezradności, nazwać i wskazać konteksty społeczno-kulturowe czy ekonomiczno-polityczne, które naznaczone są deficytem uznania prowadzącym do apatii, alienacji, anomii i (auto)agresji.



stacyjnemu pragnieniu oraz seksualne i narkotykowe nieumiarkowanie. Z perspektywy Gumpa, któremu *nota bene* nie sposób nie kibicować, nieszczęście jest zbiegiem niepomysłnych okoliczności. Umyka mu szerszy i systemowy kontekst wydarzeń, w których mimowolnie bierze udział. Odnosi sukces jako poławiacz krewetek tylko dlatego, że huragan zniszczył kutry jego konkurentów: nie jest jednak w stanie sobie tego wytłumaczyć inaczej niż mówiąc, że po prostu uśmiechnął się do niego los. Nie widzi tego, że „los” pociągnął na dno innych, umożliwiając mu tym samym obfite połowy. Jego udział w wojnie w Wietnamie, którą bajkowo i bezproblemowo przeżył, dając dowody heroizmu, polega, jak sam mówi, na „zwiedzaniu wiejskich okolic, chodzeniu na długie spacery i ciągłym uganianiu się za facetem o nazwisku Żółtek”, a Wietnam to „fajne miejsce, gdzie zawsze było coś do roboty” (niejasne jest przy tym, czy „robotą” Gumpa obejmowała strzelanie do cywilów). Tak infantylna relacja kontrastuje z ujęciami ukazującymi wojnę jako przyczynę fizycznych i psychicznych ran oraz moralnej deprawacji (*Czas apokalipsy, Łowca jeleni, Powrót do domu, Pluton, Full Metal Jacket, Urodzony 4 lipca, Ofiary wojny*), klęskę amerykańskiej obietnicy, o której pisał Rorty. W filmie mroczny aspekt wojny reprezentuje pozbawiony nóg weteran i rozgoryczony alkoholik porucznik Dan Taylor, a jego bezsilna wściekłość i burzliwe koleje losu Jenny symbolizują utraconą niewinność społeczeństwa amerykańskiego. Ostatecznie jednak ich traumy zostają przezwyciężone, a naznaczone cierpieniem biografie, wyładowujące się w desperackiej egzystencjalnej szamotaninie – odkupione. Chęć do życia przywraca im całkowicie wyzbyty negatywnych emocji poczciwy Gump. Film jest elogią jego spontanicznej dobroci, apolityczności, konserwatywnej przyzwoitości<sup>212</sup> oraz rezyliencji, pozwalającej mu prze-

<sup>212</sup> Gump bez namysłu robi dokładnie to, co mu się każe, będąc przy tym bezwzruszowo szlachetnym (pomaga słabszym, dotrzymuje słowa, szanuje autorytety itd.). Stawia go to wyżej nad inteligentniejsze i politycznie „uświadomione”, ale moralnie dwuznaczne postacie filmu. Nieprzypadkowo wszyscy „inteligentniejsi” od Gumpa mężczyźni są ukazani jako aroganccy, brutalni, seksistowscy i podatni na uzależnienia. Na ich tle ubrany w mundur i bezgranicznie dobry Gump prezentuje się jak dwudziestowieczne wcielenie wolterowskiego Prostacka, obiektywna miara stopnia cywilizacyjnego „zdziczenia” hipisowskiej Ameryki. *Common decency* Gumpa pozwala mu nawet skuteczniej realizować emancypacyjne ideały niż zdecydowanie niepochlebnie ukazani członkowie Czarnych





zwyciężyć wszelkie trudności<sup>213</sup>. Gump widzi świat w perspektywie poza-ideologicznej („poziom zero” ideologii), w której konflikty polityczno-społeczne zostają przetłumaczone na odartą z zagadnień nierówności, klasy, rasy czy imperializmu moralistykę rodem z Jonesville. Jak napisał sarkastycznie jeden z amerykańskich krytyków, „wnioskując z niezmiennej popularności filmu, przekaz ‘głupota to wybawienie’ jest najwyraźniej tym, co wielu Amerykanów chce usłyszeć”<sup>214</sup>.

Zemeckis umiejętnie trafił w gusta audytorium, kreując kontrowersyjny obraz ważnego wycinka historii Ameryki. Popularność filmu czy serialu nie jest jednak nigdy kwestią wyłącznie *entertainment* mierzonego wynikami finansowymi, lecz legitymizacji ideologicznie nieobojętnej wizji. Tak jak każdy produkt kulturowy, film zarówno rejestruje istniejące sposoby interpretacji rzeczywistości, jak i zwrotnie kształtuje odbiorcę, katalizuje pragnienia oraz wyobrażenia społeczne. Hollywoodzkie kino fantazmatyczne strukturalizuje fantazmaty swojej publiczności. Mroczny i kontrowersyjny *Taksówkarz*, który po-

---

Panter (połowę zarobionych na połowie krewetek pieniędzy oddaje ubogiej Afroamerykance, matce zabitego w Wietnamie towarzysza broni).

<sup>213</sup> Można przyjąć interpretację odmienną, a mianowicie taką, że Zemeckis świadomie wystylizował i poprowadził fabułę w taki sposób, żeby skrytykować Amerykę drugiej połowy XX wieku: rolę mediów, kult „antyinteligencji”, aktywistyczną dewizę „najpierw działaj, potem myśl” czy hipokryzję. *Forrest Gump* byłby parabolą i lustrem unaoczniającym wady i niedoskonałości społeczne. Takiej interpretacji przeczy jednak obezwładniający, wręcz chwytający za gardło melodramatyzm filmu oraz wyraźna idealizacja małomiasteczkowej, „preedydalnej” Ameryki lat 50., sprzed ery ideologicznych zawirowań. Inaczej niż w przypadku literackiego pierwowzoru Winstona Grooma, nuta sentymentalno-nostalgiczna zdecydowanie góruje w filmie nad akcentami satyryczno-prześmiewczymi. Głównym wątkiem jest romantyczna historia miłości Gumpa do Jenny, która przed śmiercią wychodzi za niego za mąż. Aseksualny Gump uzyskuje tym samym status symbolicznego Ojca, staje się ucieleśnieniem moralno-obyczajowego ładu, znaczącym prawą i konserwatywnym wędzidłem dla kontrkulturowego imperatywu transgresji i rozkoszy. Jego bezwarunkowe, kompensujące deficyty intelektualne uczucie („nie jestem może mądry, ale wiem, co to miłość”) oraz kryształowa rycerskość są lekarstwem na jej życiowo-emocjonalną niestabilność, a założona przez nich rodzina symbolicznie rozgrzesza zarówno jej wcześniejszy promiskuityzm, jak i całe USA za obyczajowo-polityczne ekscesy poprzednich dekad (rasizm, zabójstwo Kennedy’ego, Wietnam, kontrkulturę i *drug culture*, aferę Watergate, zimnowojenne naprężenia).

<sup>214</sup> Uwaga Jonathana Rosenbauma, współpracownika *Chicago Reader*, zamieszczona w wydaniu gazety z 5 lutego 2007.



wstał u szczytu ery amerykańskiego kina autorskiego (Scorsese, Kubrick, Coppola, Pakula, Frankenheimer, Peckinpah, Friedkin, Lumet, Pollack), był głosem do kulturowych niepokojów epoki. Powstrzymując się od jednoznacznego i zgodnego z oczekiwaniami widzów rozwiązania fabularnego, prowokował do polemik i dyskusji. *Forrest Gump* przy tym to dokument ideologiczny *sensu stricte*, wygładzający chropowatości, symplifikujący. Film podąża śladami dominującej socjodocy, utwierdza schematy racjonalizacji osobistych sukcesów i porażek (kult przedsiębiorczości i zaradności, fatalizm protestanckiej predestynacji, mit mobilności pionowej i wiary w siebie) oraz normatywizuje konserwatywny ład instytucjonalny (pochwała tradycyjnej rodziny, armii i małomiasteczkowej Ameryki, krytyka ruchów obywatelskich i kontrkulturowych). Jego popularność daje do myślenia i świadczy na niekorzyść Rorty'ego. Oczywiście jest, że na poziomie literalnego przeżycia świadomość potoczna nie jest w stanie uchronić się przed manipulacją i dostrzec polityczno-historycznych uproszczeń filmu, jak też powstrzymać od ideologiczno-katartycznej identyfikacji z bohaterem. Działające tu mechanizmy ideologiczne są niewidoczne bez krytycznego aparatu pojęciowego.

Warto na koniec pokusić się o nakreślenie prowizorycznej mapy współczesnych eksploracji teoretycznych, gdzie pojęcie „ideologii” lub jemu podobne cały czas jest atrakcyjne i służy za narzędzie analityczne bądź wyróżniony obiekt badania. Podam schematycznie – to raczej typologia niż klasyfikacja – trzy moim zdaniem najczęściej spotykane sposoby aplikacji pojęcia „ideologii” i krótko opiszę kilka wybranych pozycji w obrębie każdego typu. Będą to pozycje, z którymi zetknąłem się we własnej pracy naukowo-dydaktycznej i które moim zdaniem pokazują, że refleksja krążąca wokół pojęć „ideologii” czy „krytyki ideologii” obejmuje szerokie i wielowątkowe spektrum.

1. Pierwszy typ analiz bezpośrednio odwołuje się do pojęcia „ideologii”, obejmując zagadnienia filozofii społeczno-politycznej, ekonomii politycznej, krytyki kultury i socjologii krytycznej w rozumieniu Burawoya<sup>215</sup>. W tej kategorii można znaleźć zarówno histo-

<sup>215</sup> M. Burawoy, *O socjologię publiczną. Przemówienie prezydenckie z roku 2004*, tłum. A. Dziuban, w: *Nowe perspektywy teorii socjologicznej*, red. A. Manterys i J. Mucha, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2009, s. 525–561. Roz-



rycznofilozoficzne reinterpretacje tradycyjnych zagadnień ideologii, reifikacji, alienacji, wyzysku czy krytyki społecznej, często nawiązujące wprost do Marksa<sup>216</sup>, jak i ujęcia systematyczno-problemowe (rozwijane zarówno w STI, jak i NTI), w których pojęcie „ideologii” organizuje wywód lub stanowi przedmiot badania, nie jest przy czym konieczne, żeby samo pojęcie „ideologii” pojawiało się w nim dosłownie.

Zdecydowałem się omówić trzy przykłady. W dwóch przypadkach pojęcie ideologii pojawia się już w tytule, jednoznacznie sygnalizując intencje autora. Imponująca objętościowo książka z zakresu ekonomii politycznej Piketty’ego *Capital et idéologie* (kontynuacja *Kapitału XXI wieku*) jest narracją na temat ewolucji „reżimów”, czyli formacji gospodarczo-ideowo-politycznych. Główna teza książki mówi, że podstawową przyczyną nierówności nie są okoliczności natury technologicznej czy ekonomicznej (np. niska produktywność), lecz motywowane ideologicznie wybory polityczne, które determinują typ instytucjonalnie realizowanej sprawiedliwości dystrybtyw-

---

różnia on socjologię profesjonalną, służebną, krytyczną i publiczną, przy czym dwie ostatnie tematyzują zdroworoządkową *doxę* (badają zbiory wyobrażeń na temat społeczeństwa), jak również rekonstruuja niejawne i nieoczywiste mechanizmy funkcjonowania społeczeństwa.

- <sup>216</sup> Przykładowo na gruncie niemieckojęzycznym powstało w ostatniej dekadzie wiele publikacji eksplorujących pogranicza filozofii społeczno-politycznej, rehabilitujących i konfrontujących marksowską wersję *Ideologiekritik* z innymi prądami intelektualnymi. Por. R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2014; *Karl Marx – Perspektiven der Gesellschaftskritik*, red. R. Jaeggi i D. Loick, De Gruyter, Berlin 2013; *Re: Das Kapital. Politische Ökonomie im 21. Jahrhundert*, red. M. Greffrath, Verlag Antje Kunstmann, Monachium 2017; A. Honneth, *Verdinglichung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 2005 oraz *Die Idee des Sozialismus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 2018; R. Forst, *Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 2015. Na gruncie anglosaskim warto wymienić książkę Harveya *A Companion to Marx’ Capital*, t. 1–2, Verso 2010–2013, obszerny autorski komentarz do podstawowego dzieła Marksa i próbę aktualizacji marksowskiej krytyki ekonomii, polityki i filozofii, oraz antologię tekstów czołowych reprezentantów teorii krytycznej i krytyki społecznej (Habermas, Benhabib, Jaeggi, Brown, Forst, Fraser), zatytułowaną *Critical Theory In Critical Times. Transforming the Global Political and Economic Order*, red. C. Lafont i P. Deutscher, Columbia University Press, New York 2017.



nej<sup>217</sup>. Ideologie z jednej strony legitymizują nierówności, z drugiej strony dany układ instytucjonalny zwrótnie daje pożywkę ideologicznym kokonom osłonowym. Ideologię Piketty definiuje jako „zbiór idei i dyskursów”, które opisują, w jaki sposób należałoby zorganizować społeczeństwo<sup>218</sup>. Książka koncentruje się na dwóch współbieżnych procesach: walce ideologicznej i dążeniu do sprawiedliwości, czyli, kolejno, walce o zdominowanie pola polityczno-prawnego i zmobilizowanie jak największej liczby zwolenników (przy czym zadaniem ideologii nieegalitarnych jest przede wszystkim zdefiniowanie granic wspólnoty politycznej oraz stworzenie jasnej teorii własności), oraz, po drugie, przebijającej się w dziejach intencji krytyczno-emanypacyjnej, która, kontestując zastane układy ekonomiczno-polityczne i ich ideologiczne legitymizacje, doprowadza do ich transformacji. Piketty wyróżnia pięć podstawowych typów „reżimów”: 1) przednowoczesny układ trójfunkcyjny (tradycyjna indoeuropejska struktura społecznej wojownicy – kapłani – rzemieślnicy i rolnicy, zgodnie z typologią Dumézila); 2) „właścicielskie” społeczeństwo kapitalistyczne; 3) kolonialno-niewolniczy wariant globalnego kapitalizmu dziewiętnastowiecznego; 4) dwudziestowieczne modele alternatywne (socjaldemokratyczny i komunistyczny), powstałe po kryzysie początku

<sup>217</sup> „Nierówność nie jest natury ani ekonomicznej, ani technologicznej, lecz ideologicznej i politycznej. [...] Innymi słowy, rynek i konkurencja, zyski i płace, kapitał i dług, robotnicy wykwalifikowani i niewykwalifikowani, tubylcy i obcy, raje podatkowe i rywalizacja – nic z tych rzeczy jako takich nie istnieje. Wszystkie są społecznymi i historycznymi konstruktami, które zależą całkowicie od systemu prawnego, fiskalnego, edukacyjnego i politycznego, który ludzie zdecydowali się przyjąć, oraz danych im kategorii. Wybory te są kształtowane przez przyjętą przez każde społeczeństwo koncepcję sprawiedliwości społecznej i gospodarczej oraz polityczno-ideologicznych relacji władzy między rywalizującymi grupami i dyskursami. Co ważne, te relacje władzy nie są wyłącznie materialne: są również i przede wszystkim intelektualne i ideologiczne. Innymi słowy, w historii liczą się idee i ideologie. Pozwalają nam wyobrażać sobie i kształtować nowe światy oraz inne społeczeństwa. Zawsze istnieje wiele możliwych trajektorii”, w: T. Piketty, *Capital et idéologie*, Seuil, Paris 2019, s. 32.

<sup>218</sup> „Posługuję się ‘ideologią’ w znaczeniu pozytywnym i konstruktywnym, odnosząc ją do zbioru a p r i o r i wiarygodnych idei i dyskursów opisujących, jak społeczeństwo powinno być ustrukturuwane. Ideologia ma równocześnie wymiar społeczny, ekonomiczny i polityczny. Jest to próba odpowiedzi na szeroki zestaw pytań dotyczących pożądanego bądź idealnej organizacji społeczeństwa”, w: ibidem, s. 27.



wieku dwudziestego; 5) współczesny model „hiperkapitalistyczny”, w którym odtworzono częściowo warunki akumulacji oraz zrewidowano bądź cofnięto egalitarystyczne korekty kapitalizmu. Opis kolejnych metamorfoz pola ideologiczno-gospodarczego (efektywnej kontroli nad procesem akumulacji kapitału i sposobem podziału dóbr) jest podporządkowany przyjętej na wstępie definicji ideologii. Piketty traktuje ją na równi ze zmienną technologiczną i gospodarczą, przez co historia kolejnych systemów prawno-politycznych nie opiera się na ryzykownych odwołaniach do ekonomicznych czy kulturowych determinizmów. Założenie o niemożności uzyskania całkowitej kontroli nad biegiem przemian historycznych powoduje, że Piketty stara się uniknąć zarówno pułapki teleologicznych projekcji monokausalnych (zmora ortodoksyjnie marksowskich rekonstrukcji historycznych), jak i wyjaśnień *post factum* (efekt pewności wstecznej).

Valerie Kerruish w książce *Jurisprudence as Ideology* bierze pod lupę fetyszym prawny. Nie powieła ataków kierowanych z „lewej” strony (*Critical Legal Studies*), zrównujących prawo wprost z ideologią, czyli legitymizowaniem istniejących struktur władzy, lecz rekonstruuje trzy najpopularniejsze na obszarze anglosaskim koncepcje filozofii prawa (pozytywizm, prawo naturalne, teorię uprawnień<sup>219</sup>) i pokazuje ich nieadekwatność w zderzeniu z konkretnymi problemami grup wykluczonych bądź dyskryminowanych (kobiety, czarnoskórzy, Aborygeni, bezdomni). Kerruish, dekonstruuując iluzje kompletności poszczególnych filozofii prawa posługuje się analogią z marksowską analizą kapitalistycznej formy towarowej. Jeśli towar jest połączeniem wartości użytkowej (odpowiadającej konkretnej ludzkiej potrzebie) oraz wartości wymiennej (abstrakcyjnej), gdzie partykularne jakości przedmiotów zostają podciągnięte pod uniwersalną miarę wymienialności wyrażaną w formie pieniężnej, to prawa (*rights*) mają dwojaką naturę. Analogicznie do wartości użytkowej mają wartość jako podstawa do wysunięcia w danym kontekście społecznym konkretnych roszczeń, jeśli mogą być uznane za uzasadnio-

219 Blisko połowa książki poświęcona jest omówieniu kluczowych dla amerykańskiej filozofii prawa pozycji książkowych, *Pojęcia prawa* Herberta L. A. Harta, *Prawa naturalnego i uprawnień naturalnych* Johna Finnisza oraz *Law's Empire* Ronalda Dworkina.



ne i następnie wyegzekwowane. Wartości abstrakcyjnej odpowiada natomiast ogólna, ideologicznie atrybutowana autoteliczna wartość prawa, traktująca ludzi jako „zasadniczo” zdolnych w takim samym stopniu do „myślenia, mówienia i wybierania”. Tak jak Smith nie był w stanie sprobować relacji między wartością a pracą (utożsamiał wytwarzanie wartości z pracą jednostki, a nie z pracą społecznie niezbędną) i poruszał się w obrębie nieświadomych metafizycznych założeń przyjmujących za naturalną „powszechną skłonność ludzi do wymiany”, tak dyskurs Harta, Finnis i Dworkina (pojęcia sprawiedliwości, reguł pierwotnych i wtórnych, bezstronności, użyteczności, prawa natury, normy podstawowej itd.) to formy fałszywej uniwersalności. „Fetyszyzm prawny” teorii jurysprudenckiej karmi się iluzją „rządów prawa” jako różnych od „rządów ludzi”, nieświadomie inkorporując w swoją strukturę model powielający „klasyczną burżuazyjną formę stosunku prawnego – stosunku między abstrakcyjnie równymi osobami prawnymi”<sup>220</sup>. Powoduje to, że to, co dla prawników uchodzi za bezstronne obiektywnie egzekwowanie prawa, opiera się na wykluczeniu perspektyw (*standpoints*) mniejszości, kwestionujących obiektywność, równość i sprawiedliwość dominujących stosunków prawnych, interpretacji prawa oraz wynikającego z nich orzecznictwa.

*Manufacturing Happy Citizens* autorstwa Evy Illouz i Edgara Cabanasa, to, podobnie jak szereg wcześniejszych książek Illouz<sup>221</sup>, dobry przykład tego, że ideologia może stanowić główny zwornik badań, choć literalnie samo pojęcie może pojawiać się stosunkowo rzadko. Illouz bada przekształcenia wzorów relacji intymnych, życia uczuciowego i romantycznej miłości poddanych presji kapitalizmu; imitowanie formy towarowej przez struktury afektywno-emocjonalne jest dość czytelnym nawiązaniem do Lukácsa. W *Manufacturing Happy Citizens* analizowany jest język „indywidualnych potrzeb”, „pozytyw-

<sup>220</sup> V. Kerruish, *Jurisprudence as Ideology*, Routledge, Londyn 1991, s. 196.

<sup>221</sup> Najważniejsze publikacje Illouz to *Consuming Romantic Utopia*, University of California Press, Berkeley 1997; *Oprah Winfrey and the Glamour of Misery*, Columbia University Press, 2003; *Saving the Modern Soul. Therapy, Emotions and the Culture of Self-Help*, University of California Press 2008; *Uczucia w dobie kapitalizmu*, tłum. Z. Simbierowicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010; *Unloving: A Sociology of Negative Relations*, Oxford University Press, Oxford 2018.



nego nastawienia” wraz z imperatywem „szczęścia i spełnienia” jako uzupełnienia neoliberalnej hegemonii. Neoliberalizm definiowany jest szeroko jako nowy etap rozwoju kapitalizmu, inwazja racjonalności ekonomicznej na niespenetrowane dotąd sfery życia społecznego, co objawia się: zwiększonym naciskiem na techno-naukowe kryteria podejmowania decyzji politycznych; implementowaniem utylitarnych zasad wyboru i maksymalizacji użyteczności konsumenckiej na obszarach pozarynkowych; wzrostem niepewności rynku pracy (prekaryzacja), ekonomicznej niestabilności i presji konkurencyjnej, prowadzącej do uelastycznia form zatrudnienia; komodyfikacji sfery symboliczno-niematerialnej (stylów życia, tożsamości i uczuć); pielęgnowaniem etosu zdrowia emocjonalnego oraz samorealizacji jako tożsamego z postępem społecznym. Neoliberalizm jest odmianą indywidualistycznej filozofii społecznej, gdzie autonomiczny racjonalny podmiot analizy rynkowej staje się domyślnym normatywnym punktem odniesienia filozofii politycznej oraz celem złożonej infrastruktury psychologicznej (grupy wsparcia, dyskurs terapeutyczny, poradniki, maksymy, psychologiczny „zdrowy rozsądek” itd.), forsującej ideał świadomego i odpowiedzialnego kierowania własnym życiem. Cabanas i Illouz poruszają się w problematyce ideologiczno-krytycznej w najbardziej klasycznym wydaniu, odsłaniając nieuświadomiane dla aktorów społecznych procesy „drugiej rewolucji indywidualistycznej” prowadzące do „tyrании szczęścia”, maskowanej pretendującym do naukowości językiem „zarządzania emocjami”, zastępującym w dyskursie publicznym dyskusję o sprawiedliwości czy analizy socjologiczno-polityczne przez funkcjonalnie dopasowaną do neoliberalizmu psychologię<sup>222</sup>.

222. Praca staje się kwestią „kreatywności i przedsiębiorczości”, edukacja – „rozwoju naturalnych nawyków i talentów”, zdrowie – stylu życia, miłość – międzyosobniczego podobieństwa i charakterologicznej kompatybilności, a postęp społeczny zostaje zrównany z możliwościami indywidualnej samorealizacji. Przetłumaczenie kwestii społeczno-politycznych na język psychologii to kamuflaż maskujący ryzyko wpisane w postfordowski rynek pracy i nie może nie nieść konsekwencji dla życia emocjonalnego oraz relacji uczuciowych. „Konsekwencją jest powszechne osunięcie się tego, co społeczne na to, co psychologiczne, a Politykę stopniowo zastępuje polityka terapeutyczna [...] Szczęście dlatego stało się tak widoczne w społeczeństwach neoliberalnych, gdyż okazało się być bardzo użytecznym pojęciem w ożywieniu, legitymizacji i reinstytucjonalizacji indywidu-



2. Na drugi typ interwencji okołoumysłowych składają się te ujęcia, gdzie pojęcie „ideologii” nie organizuje zasadniczego toku wywodu. Wyjściowa teza badawcza jest co prawda często motywowana pierwotnym impulsem krytycznym, nie artykułowana jest jednak wprost jako element szeroko rozumianej *Ideologiekritik*. Nie wiąże się zatem bezpośrednio z negatywno-krytycznym rozumieniem ideologii i nie włącza w siebie zadań politycznie lub społecznie demaskacyjnych *sensu proprio*, lecz obejmuje raczej transcendentualno-hermeneutyczną rekonstrukcję czy re-konstytucję sensu, analizę funkcjonowania i wzajemnego wpływania na siebie (determinowania lub przemaganania) poszczególnych układów kulturowych i zespołów praktyk. Jest to zatem, najkrócej rzecz ujmując, badanie stosunków między systemami wyobrażeniowymi, społecznymi, kulturowymi, politycznymi i ekonomicznymi, których eksplikacja traktowana jest jako akt potencjalnie wyzwalaający, (auto)oświecający, przy czym kwestią drugorzędną jest zarówno metodologiczny punkt wyjścia, jak i źródła filozoficznej inspiracji.

Dobłą ilustracją takiego podejścia jest monografia Marii Janion dotycząca, po pierwsze, pokrewieństwa między literaturą a wyobrażeniem (w wymiarze indywidualnym i zbiorowym), oraz, po drugie, fundamentalnej roli fantazmatu w powstaniu, upowszechnieniu się i żywotności polskich mitów narodowych<sup>223</sup>. Fantazmat, jak już kilkakrotnie zostało wspomniane, to libidynalnie-wyobrażeniowa interwencja w rzeczywistość, zwrotnie ją definiująca. U Janion funkcjonuje równocześnie jako przedmiot badania i metapojęcie sygnalizujące niemożność satysfakcjonującego rozróżnienia między wymiarem czystej percepcji a nieświadomym projektowaniem w nią pragnieniowo umotywowanej fantazji (*Wunschphantasie*). Fantazmat stanowi du-

---

alizmu w terminach pozornie nie-ideologicznych, poprzez neutralny i autorytatywny dyskurs naukowy”, w: E. Cabanas oraz E. Illouz, *Manufacturing Happy Citizens*, Polity Press, Cambridge 2019, s. 58–59. Uwagi te (zbieżne z omawianymi wcześniej krytykami neoliberalnej *doxy* w wykonaniu Bourdieu, Boltanskiego i Chiapello, Fishera i Harveya) można uznać za krytykę Giddensowskiej „polityki życia”, postulującej zastąpienie „polityki emancypacyjnej” apolityczną troską o psychiczno-egzystencjalny dobrostan jednostki.

<sup>223</sup> M. Janion, *Projekt krytyki fantazmatycznej*, PEN, Warszawa 1991. Zarysowany w tej moim zdaniem niesłusznie niedocenianej pozycji program badań literaturoznawczych znalazł kontynuację w *Niesamowitej Słowiańszczyźnie*.





chowy „likier” uśmierający nędzę istnienia oraz przejaw popędu fabularnego, wykazującego strukturalne cechy dramatyczno-literackie (paradoks „literackości” fantazmatu). Jest manifestacją „teatralności samego bytu”, przedanalizycznej mitologiczno-intuitywnej warstwy myślenia, którą objawia zgodnie z romantycznym mitem artysta-geniusz, wieszcz-jasnowidz i „magnetyczne medium”, nawiązujące kontakt ze spirytualno-archaicznymi pokładami istnienia. Janion nie traktuje fantazmatycznego wymiaru bytowania oraz jego literackich przejawów jako zachęty do „duchowego wodolecznictwa” czy terapii w rozumieniu klinicznym, lecz jako okazję do zbadania sposobów odnoszenia się ludzi do rzeczywistości. Stosunek ten jest zawsze mediowany przez odziedziczone z tradycji kulturowo ukształtowane struktury marzenia, a zatem fantazmat to społecznie niezbędna iluzja zapośredniczająca nasz stosunek do siebie i innych, do narodu własnego, jak i innych narodów, do narodowych traum oraz chwil heroicznych, przeszłości i przyszłości<sup>224</sup>. Czerpiąc inspiracje z pierwiastków narodowo-ludowych (wpływ Herdera) oraz bajronizmu i angielskiej literatury gotyckiej, polski romantyzm był w pierwszym rzędzie paradigmatem wyzwolonej wyobraźni. Manieryzacja językowa, egzaltowana metaforyka grozy i makabry, frenetyczny nadmiar i transgresywność romantyzmu, owocująca zaludnieniem literatury okresu przez duchy, upiory, wampiry czy postacie znane z demonologii ludowych, była czytelnym objawem erupcji niewyraźnego i „niesamowitego” (*Unheimliche*) w sercu rzeczywistości. Romantycy (Cho-

<sup>224</sup> Janion przeciwstawia „utopijne” podejście Lainga, zwalczającego fantazmaty jako przejaw fałszu prowadzącego do zaburzeń komunikacji wewnątrzgrupowej, „antyutopijnemu” podejściu Freuda. Dla Lainga iluzoryczność fantazmatu dowodzi, że jest on czynnikiem zaburzająco-patologicznym, a zatem, podobnie jak u Habermasa, myśl krytyczna powinna wyjść poza fantazmat, znieść go, pozwolić osiągnąć maksymalną komunikacyjną i psychiczną samoprzejrzystość. Janion opowiada się za podejściem Freuda, który traktował fantazmat jako nieeliminowalny wymiar ludzkiej egzystencji. Za fantazmatyczną maską nie kryje się niezapśredniczona realność, „nagi byt” czy „prawda”. Fantazmat i rzeczywistość stanowią, jak w heglowskiej dialektyce bytu i pozoru, wzajemnie zakładające się i ontycznie równoprawne sposoby „istoczenia” się rzeczywistości. Zadaniem humanistyki jest „krytyka fantazmatu” (w sensie kantowskim), a edukacji – „wychowanie ku umiejętności egzystencji w obydwu rzeczywistościach, które są nam dane: rzeczywistości życia codziennego i rzeczywistości wyobraźni”, w: M. Janion, *Projekt krytyki fantazmatycznej*, s. 26.



dakowski, Mickiewicz, Brewiński, Lelewel, Słowacki, Mochnacki) problematyzowali i przepracowywali fantazmat narodowych początków, a uwznioślające wydobyte ze zbiorowej nieświadomości przedłacińskiego rdzenia słowiańskiego Polski można określić jako sygnał do kontrolowanego wtargnięcia Realnego w tkankę symboliczną. Przedromantyczna, oświeceniowo urabiana tożsamość polska oraz zwalczana przez romantyzm estetyka klasycystyczna opierała się na wyobrazeniowej identyfikacji z „cywilizowanym Zachodem” i kopiowaniu wzorców łacińsko-klasycznych. Romantyzm z kolei odsłonił traumę kulturowego wyparcia i poniżenia słowiańskiego pogaństwa (rodzimierstwa), wy dobył na światło dzienne ignorowane pokłady tragiczności, żywiołowości, wschodnio-północnej barbarzyńskości i uczuciowości, wypychanej dotąd na margines, tłumionej i infantyli zowanej. Uruchomił przy tym potężne mechanizmy kompensacyjne, maszynię fantazmatyczną, która przepracowując filogenetycznie dziedziczone zbiorowe urazy, ukształtowała w literaturze, sztuce oraz dziejopisarstwie nowe sposoby rozumienia rzeczywistości i historii. Stąd wzięły się doniosłe dla kultury polskiej mity, stereotypy i fantazje, wklajające świadomość narodową w pewien względnie stały zestaw „przeklętych problemów”, takich jak: relacja Polski do Niemiec i Rosji czy też „dialektyka” istnienia między Zachodem i Wschodem, stosunek Polski do nowoczesności, przeciwstawienia tradycja/swojskość – nowoczesność/obcość czy słowiańskość/łacińskość itd. Są to dylematy ogniskujące się wokół kolektywnie przejawianych uczuć wyższości względem innych (duma i megalomania naroduwa, prowadząca niekiedy do szowinizmu) albo postawy pełnej kompleksów niższości (poczucia niedowartościowania i wstydu z powodu polskiego „zapóźnienia cywilizacyjnego”). Dziedzictwo romantyzmu objawia się w charakterystycznym dla Polski utożsamieniu katolicyzmu z polskością, umoralnieniu polityki (mesjanizacja i misjonizacja Polski połączona z „satanizacją prześladowców”<sup>225</sup>), kulcie narodowej martyrologii, wyobrażeniu Polski jako kobiety-matki (Polska porozbiorowa jako martwa rozczłonkowana kobieta<sup>226</sup>), micie „kre-

<sup>225</sup> M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 2007, s. 193.

<sup>226</sup> Ibidem, s. 263–274.



sów”, legendzie sarmatyzmu i Polski jako *antemurale christianitas* itd. Pojęcie fantazmatu rzecz jasna nie jest całkowicie równoznaczne z ideologią, jednak traktowanie literatury jako przyczynku do badań „genealogicznych” jest ostatecznie kontynuacją intencji „krytyki ideologii”, oświecającą diagnozą, nakierowaną na zrozumienie intelektualno-politycznych impasów współczesności<sup>227</sup>.

Zagadnienie „krytyki ideologii” przejawia się również, jak wcześniej zostało wspomniane, w nieklasycznej socjologii wiedzy czy społecznych studiach nad nauką i technologią (STS), gdzie systemy ideowe oraz struktura społeczna znajdują się w stanie dialektycznego spięcia, zwrotnie się nawzajem definiując (taka konceptualizacja jest już właściwie błędna, w ramach ANT nie ma ontologicznej różnicy między różnymi typami aktantów, bada się tylko sposoby ich połączenia w danym węzłowisku). Empirycznym wyrazem tego podejścia są badania poświęcone zmianie technologicznej rozumianej jako zmiana społeczna. Główną metaforą ANT organizującą jej pole badawcze, jest otwieranie „czarnej skrzynki”, czyli wytłumaczenie przyczyn sukcesu innowacji technologicznej, co kontynuuje rezydualne impulsy krytyki jako zdetranscendentalizowanego „badania warunków możliwości istnienia”. Wyjaśnieniu podlega sposób połączenia działających w „czarnej skrzynce” aktantów, czyli aktorów ludzkich i pozaludzkich, a efektem jest rekonstrukcja ukazująca spłot tego, co społeczne i technologiczne<sup>228</sup>. Na polskim gruncie ciekawą propozycję dotyczącą procesów algorytmizacji i danetyzacji (czy też dataizacji) rzeczywistości, stworzoną na podstawie metodologii ANT, STS oraz tzw. *Critical Management Studies*, dał Jan Kreft w książce *Władza algorytmów*. Książka hybryduje wspomniane ujęcia teoretyczne, definiując algorytm jako

socjotechniczny asamblaż, zawierający algorytm (w rozumieniu technicznym), model, grupę docelową, dane, aplikacje i hardware [...] Al-

<sup>227</sup> Zagadnienie „zagadki polskiej tożsamości”, łączące tradycje polskiej szkoły historii gospodarki oraz teorii systemu-świata Wallersteina z psychoanalizą lacanowską i koncepcją hegemonii Laclau, jest treścią interesującej książki Jana Sowy *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Universitas, Kraków 2011.

<sup>228</sup> Por. B. Latour, *Pandora's Hope*, Harvard University Press, Cambridge 1999, s. 304.



gorytmy to po prostu rodzaj socjotechnologicznego związku, część rodziny autorytatywnych systemów tworzenia wiedzy lub podejmowania decyzji, w których ludzie dostarczają dane i są umieszczani dzięki nim w systematycznych/ matematycznych relacjach, a następnie otrzymują zasoby informacyjne na podstawie analizy danych wejściowych i ich ocen<sup>229</sup>.

Badanie algorytmizacji jest badaniem zbioru przekształceń pola politycznego i gospodarczego (oraz wielu innych) w wyniku połączenia w nowym splocie informatycznie rozumianych danych oraz aktantów ludzkich. Kreft analizuje wpływ algorytmów na dziennikarstwo, politykę, naukę, więzy międzyludzkie, organizacje i przedsiębiorstwa, na przepływy wiedzy i informacji, na rozwój sztucznej inteligencji oraz internetu rzeczy itd. Choć analiza prowadzona w ramach STS czy ANT nie jest bezpośrednio zorientowana krytyczno-ideologicznie, lecz ma raczej stanowić opis performatywnych operacji stabilizujących bądź destabilizujących daną sieć czy assemblaż, to jednak nie da się nie zauważyć, że u Krefta algorytmizacja częściej budzi obawy niż nadzieje. Łączy ją z dyspersją jakościowo nowych sposobów sprawowania władzy i kontroli, uosabianych przez tytułowego Facebooka i Google'a. Człowiek jako aktant jest eliminowany z wielu kluczowych struktur i wypierany przez algorytmy oraz mechanizmy sztucznej inteligencji, które, jak w tradycyjnej krytyce ideologii, stanowią wyraz przemocy symbolicznej maskowanej dyskursem korzyści płynących ze zwiększonej szybkości przetwarzania informacji.

Za ostatni przykład niech posłużą interesujące badania zawarte w książce *Love, Money & Parenting* autorstwa Matthiasa Doepke i Fabrizio Zilibottiego. Książka nie jest podręcznikiem wychowania, lecz zastosowaniem teorii racjonalnego wyboru do opisu stylów „zarządzania karierą dzieci”. Autorzy tłumaczą przemiany strategii rodzicielskich (form rodzicielskiej miłości) globalną zmianą gospodarczą<sup>230</sup>. Porównując trzy podstawowe style wychowania wyszczególnione w przełomowych badaniach Baumrind (styl autorytarny, au-

229 J. Kreft, *Władza algorytmów, U źródeł potęgi Google i Facebooka*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2019, s. 31.

230 M. Doepke i F. Zilibotti, *Love, Money & Parenting. How Economics Explains the Way We Raise Our Kids*, Princeton University Press, Princeton 2019, s. 35.



torytatywny i permissywny), autorzy twierdzą, że w latach 80. doszło do zasadniczej pedagogicznej reorientacji. W miejsce dominującego w latach 60. i 70. – szczyt europejskiego państwa opiekuńczego – wychowywania permissywnego (mniej lekcji, dużo czasu wolnego, brak ścisłej kontroli postępów szkolnych u dzieci oraz ich pozaszkolnych interakcji, stosunkowo rzadkie uwzględnianie przez rodziców rangi i renomy szkoły przy zapisach itd.) wszedł model miękko-autorytatywny, mierzony empirycznie obserwowalnym zwiększeniem ilości czasu spędzanego z dzieckiem, starannym organizowaniem czasu poza szkołą (korepetycje i zajęcia dodatkowe) oraz ścisłym monitorowaniem wyników szkolnych (tzw. „rodzicielstwo helikopterowe”). Według autorów zmienną niezależną, wpływającą na upowszechnienie się nowego stylu rodzicielstwa, była zmiana technologiczna, która dramatycznie przekształciła rynek pracy, zmniejszając popyt na robotników niewykwalifikowanych i równocześnie zwiększając popyt na kadrę profesjonalną. Transformacja polityczno-instytucjonalna (rozmontowanie instytucji państwa opiekuńczego i wzrost nierówności) wzmocniła tę tendencję, redukując możliwości rządu w łagodzeniu skutków zmiany technologicznej. Deunionizację lat 80. należy wiązać bezpośrednio ze wzrostem „premii edukacyjnej” za wyższe wykształcenie, co skutkowało odchodzeniem lepiej wykwalifikowanych robotników ze związków zawodowych. W rezultacie doszło do zerwania kontraktu społecznego, gdzie lepiej zarabiający „postanowili zatroszczyć się o siebie: inwestowali więcej we własną edukację i osobisty sukces, uznając ochronę społeczną za mniej ważną”<sup>231</sup>. Nadprotekcjonistyczny styl rodzicielski i stała kontrolę wyników szkolnych należy interpretować jako racjonalną odpowiedź na wzmiankowaną zmianę warunków ekonomicznych, pogłębiając się nierówności oraz rosnącą premię ekonomiczną za wyższe wykształcenie (dzieci jako pasywa, przynoszące przy odpowiednim nakładzie i wysiłku zwrot z inwestycji)<sup>232</sup>, przy czym decydujący wpływ na przyszły sukces dzieci

<sup>231</sup> Ibidem, s. 69–70.

<sup>232</sup> Najlepsze efekty wychowawcze w USA osiągają dzieci poddane stałej autorytatywnej kontroli „rodziców helikopterowych” oraz dzieci pochodzenia azjatyckiego (tradycyjny autorytarny nacisk na sukces edukacyjny oraz ściślejsza kontrola rodzicielska).



mają czynniki majątkowe, a wysokość dochodów jest dość ściśle skorelowana ze stylem wychowania<sup>233</sup>.

3. Trzecią ścieżkę recepcji pola problemowego „ideologii” można znaleźć w empirycznych naukach społecznych, przede wszystkim w psychologii społecznej, naukach kognitywnych oraz psychologii politycznej<sup>234</sup>. Zagadnienia te dotąd pojawiały się w tej pracy jedynie przelotnie, dlatego warto poświęcić im tutaj nieco więcej miejsca. Omówię je na przykładzie książki *Social and Psychological Bases for Ideology and System Justification*. Ideologia jest tam definiowana jako „ogół poglądów odzwierciedlających społeczne potrzeby i aspiracje jednostki, grupy, klasy czy kultury czy też zespół doktryn i poglądów kształtujących system polityczny, ekonomiczny i tym podobne”<sup>235</sup>. Zagadnienie to jest rozbite na dwa powiązane ze sobą, ale prowadzone przy użyciu odmiennej metodologii i pomiarów zadania: analizę procesów ideologicznego formowania „z góry na dół” albo „z dołu do góry”. Pierwszy typ analizy, „z góry na dół”, dotyczy konstruowania oraz rozpowszechniania treści ideologicznych w mediach. Drugie podejście koncentruje się na szczegółowej analizie czynników dyspozycyjno-sytuacyjnych, determinujących skłonność do akceptacji bądź zmiany przekonań; jako zagadnienie formowania się postaw ideologicznych oraz badanie gotowości do zmiany poglądów bądź niezgody na nią jest właściwym przedmiotem psychologicznych badań nad ideologią. Artykuły zawarte w tomie opierają się na tzw. *system justification theory*, teorii usprawiedliwienia systemu. Zakłada ona wystę-

<sup>233</sup> Ibidem, s. 125–159. Autorzy analizują style rodzicielskie w powiązaniu z klasą, rasą, religią i pochodzeniem etnicznym. Rodzice z klas niższych częściej stosują strategię „niezaangażowania” (*uninvolvement*), co dodatkowo betonuje nierówność i powoduje powstanie błędnego koła ubóstwa.

<sup>234</sup> Cenną publikacją ilustrującą, jak wygląda interpretacja ideologii z perspektywy akademicko uprawianej psychologii politycznej, często błędnie utożsamianej z socjotechniką czy marketingiem politycznym, jest wspomniany wcześniej tom *Psychologia polityczna* pod redakcją Davida O. Searsa, Leonie Huddy i Roberta Jervisa, WUJ, Kraków 2008, zwłaszcza rozdziały *Tożsamość grupowa a spójność polityczna* Leonie Huddy oraz *Kolektywne działanie polityczne* autorstwa Berta Klandermansa. Interesującą, choć niestety powierzchowną pozycją jest książka Bruce’a A. Wexlera *Brain and Culture Neurobiology, Ideology, and Social Change*, MIT Press, Cambridge: Massachusetts 2006.

<sup>235</sup> *Social and Psychological Bases of Ideology and System Justification*, red. J. T. Jost, A. C. Kay i H. Thorisdottir, Oxford University Press, New York 2009, s. 4.



powanie u ludzi „ogólnej skłonności do obrony, legitymizacji oraz wspierania systemów społeczno-politycznych, od których są psychologicznie zależni”<sup>236</sup>. Aktorzy społeczni racjonalizują zachowania w celu uniknięcia dysonansu poznawczego, a zadaniem badawczym staje się wyjaśnienie natury procesów kognitywno-motywacyjnych generujących efekty ideologiczne definiowane w kategoriach behawioralnych<sup>237</sup>. Zagadnienie ideologii zostało przetłumaczone z języka filozofii postidealistycznej i oczyszczone z wtrętów spekulatywnych czy terminologii psychoanalitycznej na język eksperymentalnej psychologii społecznej, sygnalizując możliwość prowadzenia badań poza katedrami filozofii czy socjologii<sup>238</sup>. Eksperymenty są projektowane w taki sposób, żeby wychwyciły i wyjaśniły procesy kształtowania się postaw politycznych, uaktywniających się w konkretnych sytuacjach: w trakcie wyborów politycznych, w reakcji na określone inicjatywy społeczne itd. SJT świadomie nawiązuje do badań dotyczących stereotypizacji (klasycznych prac na temat kategoryzacji społecznej i tożsamości grupowej Tajfela), powstawania i wzmacniania uprzedzeń (Allport) czy heurystyk wydawania sądów i wnioskowania (Kahneman i Tversky), koncentrując się na postawie konserwatywnej. Przykładowo w artykule *Psychological Advantage for Status Quo* Scott Eidelman i Christian S. Crandall wyliczają przyczyny empirycznie obserwowalnej spontanicznej (nieurefleksyjnej) politycznej zachowawczości<sup>239</sup>. Zespoły przyczyn determinujących optowanie za *status quo* (tzw. *status quo bias*) są rozbite na dwa nawzajem wzmacniające się szeregi procesów: kognitywnych oraz ewaluatywnych. Do ideologicznych mechanizmów kognitywnych (nieświadomych pro-

<sup>236</sup> Ibidem, s. 8.

<sup>237</sup> Ideologia przestaje być kwestią hierarchicznie zbudowanych tez opartych na specyficznego rodzaju „autoiluzji”, lecz jest dyspozycją behawioralną, uaktywniającą się w codziennych interakcjach.

<sup>238</sup> Również klasyczne marksowskie ujęcie „ideologii” daje się przełożyć na język SJT: stopień refleksyjności członka danej klasy nie jest nigdy wystarczający, żeby przezwyciężyć działanie psychologicznych automatyzmów, racjonalizujących i legitymizujących poczucie przewagi lub podrzędności wyznaczonej przez parametry obiektywne (np. wysokość zarobków, wielkość posiadanego majątku, dyplom danej uczelni itd.).

<sup>239</sup> S. Eidelmann i Ch. S. Crandall, *A Psychological Advantage for Status Quo*, w: *Social and Psychological...*, s. 85–107.



cesów poznawczych) należy zaliczyć te procesy mentalne, które bezwiednie uprzywilejowują rozpoznanie i przetwarzanie tego, co znajome. Na podstawie raportów z badań oraz bogatej literatury autorzy wyliczają najczęściej wzmiankowane mechanizmy, m.in. przewagę dostępności, efekt pierwszeństwa, przewagę dotychczasowego warunkowania sparowanych sygnałów, stosowanie heurystyk zakotwiczenia i dostosowania oraz skłonność do unikania większego wysiłku energetycznego przy modelowaniu alternatyw (nieświadome pomijanie alternatywnych punktów widzenia nawet wtedy, gdy są spójnie wyartykułowane). Do najważniejszych procesów ewaluacyjnych zalicza się: efekt czystej ekspozycji (*mere exposure effect*), efekt minimalizacji dysonansu poddecyzyjnego (pozytywne waloryzowanie wyborów zachowawczych przy równoczesnej dewaluacji opcji odrzuconych *post factum*), niechęć do straty, negatywny odbiór ludzi forsujących zmianę, pozytywną atrybucję istniejącego stanu rzeczy wpływającą z samego faktu jego istnienia (*mere existence bias*). Autorzy konkludują, że w badaniach oraz istniejącej literaturze może uderzać automatyczność i bezwiedność procesów poznawczo-wartościujących, legitymizujących i wspierających *status quo*. Skłonność ta jest częstsza z tej racji, że następuje mniej lub bardziej automatycznie, wymaga mniej-śwej świadomości, mniej wysiłku, uważności i kontroli<sup>240</sup>.

Jak wynika z szeroko zarysowanej tu panoramy, pojęcia „ideologii” i „krytyki ideologii” to pojęcia proteuszowe, przenikające do szeregu perspektyw teoretyczno-badawczych, zarówno tych spekulatywno-filozoficznych, jak i tych zorientowanych bardziej empirycznie. Kryjąca się za tymi tekstami i badaniami dociekliwość, krytyczne *élan vital*, jest motywowane pobudkami natury filozoficznej. Horkheimer był zdania, że „nastawienie krytyczne” stanowi cechę definicyjną filozofii i wyznacza jej społeczną funkcję. Jeśli można argumentować za niezastępowalnością filozofii w europejskim modelu kształcenia, to równocześnie nie do przecenienia jest waga zadań stojących przed „krytyką ideologii”.

<sup>240</sup> „Sugerujemy, że preferencja dla *status quo*, a zatem dla istotnego składnika politycznego konserwatyizmu, jest czymś podstawowym, uprzywilejowanym i psychologicznie dominującym”, w: *ibidem*, s. 100.





Prawdziwa społeczna funkcja filozofii polega na krytyce stanu obecne-  
go. Nie oznacza to gderania na poszczególne idee czy stosunki [...] ani  
też narzekania na tę lub inną, wyizolowaną okoliczność. Głównym ce-  
lem tej krytyki jest niedopuszczenie do zagubienia się ludzi w ideach  
i sposobach postępowania, jakie oferuje im społeczeństwo w jego obec-  
nej formie. Ludzie muszą się nauczać dostrzegać związek między swymi  
indywidualnymi działaniami a tym, co osiągają w ich wyniku, między  
własną egzystencją a ogólnym życiem społeczeństwa [...] Filozofia ujawnia  
sprzeczności, w jakie się wklajają, gdy w życiu są zmuszeni trzymać się  
izolowanych idei i pojęć. [...] Celem zachodniej filozofii w jej pierwszym  
pełnym kształcie, a mianowicie platońskim, było negowanie jednostron-  
ności i znoszenie jej w bardziej ogólnym, elastycznym i lepiej dostosowa-  
nym do rzeczywistości systemie myślowym<sup>241</sup>.

Horkheimer pisze tu o filozofii, ale równie dobrze można za „filozo-  
fię” podstawić tu „krytykę”, gdyż oba pojęcia są tu koekstensjonalne.  
Wbrew sygnalizowanym we wstępie obawom i rytualnym gestom in-  
kryminacyjnym płynącym ze strony akademickiej i historycznie zo-  
rientowanej filozofii, „ideologia”, a także kompleksy wiążących się  
z nią zagadnień nie są wyrazem prymitywnie politycznie motywowa-  
nej próby dyskwalifikacji filozofii, lecz raczej wyrosła na gruncie men-  
talności oświeceniowej nowożytną reinkarnacją starożytnego ideału  
jedności *ἐπιστήμη* i *φρόνησις*, dociekania ostatecznych przyczyn połą-  
czonego z rozwijaniem dyspozycji do działania, opartego na rozważa-  
niu nad tym, co dla człowieka jest dobre lub złe. Normatywnym, choć  
rzadko *explicitie* wypowiedianym celem rekonstruowanych w niniejszej  
książce metamorfoz refleksji krytycznej jest ostatecznie oświecające  
rozumienie, wychowanie do mądrości przez praktykowanie dyspozy-  
cji do krytyki – rozumnej kontestacji świata. Na gruncie europejskim  
filozofia krytyczna to zinstytucjonalizowana forma korekty naszych  
praktyk, słowników i zachowań, nawet jeśli krytyka „rozumu ideolo-  
gicznego” pozostaje zadaniem potencjalnie nieskończonym.

<sup>241</sup> M. Horkheimer, *Społeczna funkcja filozofii*, s. 235.





**MOST WIEDZY** Pobrano z mostwiedzy.pl

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

---

## Bibliografia\*

- Nicholas Abercrombie, Stephan Hill i Bryan Turner, *The Dominant Ideology Thesis*, George Allen & Unwin, London 1980.
- Louis Althusser i Étienne Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, tłum. Wiktor Dłuski, PIW, Warszawa 1975.
- Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Monthly Review Press, New York 1971.
- Louis Althusser, *Marksizm a humanizm*, tłum. Stanisław Cichowicz, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. Marek Siemek, Czytelnik, Warszawa 1978.
- Louis Althusser, *On Ideology*, Verso, London 2008.
- Louis Althusser, *W imię Marksa*, tłum. Michał Herrer, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.
- Joan Always, *Critical Theory and Political Possibilities*, Greenwood Press, Westport & London 1995.
- Antologia filozofii francuskiej XIX wieku*. wybór i wstęp Barbara Skarga, PWN, Warszawa 1978.
- Raymond Aron, *Opium intelektualistów*, tłum. Czesław Miłosz, Wydawnictwo Muza, Warszawa 2000.
- Francis Bacon, *Novum Organum*, tłum. Jan Wikarjak, PWN, Warszawa 1995.
- Étienne Balibar, *Filozofia Marksa*, tłum. Adam Staroń, Adam Ostolski i Zbigniew Marcin Kowalewski, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2007.
- Stanisław Barańczak, *Książki najgorsze*, PIW, Warszawa 1990.
- Michèle Barrett, *Politics of Truth. From Marx to Foucault*, Stanford University Press, Stanford 1991.
- Hans Barth, *Wahrheit und Ideologie*, Eugen Rentsch Verlag, Stuttgart 1961.

---

\* W bibliografii uwzględniono tylko te książki i artykuły, które były cytowane w tekście.



- Roland Barthes, *Mitologie*, tłum. Adam Dziadek, KR, Warszawa 2000.
- Roland Barthes, *Podstawy semiologii*, tłum. Anna Turczyn, WUJ, Kraków 2009.
- Otto Bauer, *Kapitalistyczny obraz świata*, tłum. Mirosław Skwieciński, w: *Problemy socjologii wiedzy*, red. Adam Chmielecki i Stanisław Czerniak, PWN, Warszawa 1985..
- Zygmunt Bauman, *Prawodawcy i tłumacze*, tłum. Andrzej Ceynowa i Jerzy Giebułtowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998.
- Daniel Bell, *The End of Ideology. On the Exhaustion of the Political Ideas of the Fifties*, Harvard University Press, Cambridge-London 1988 (1960).
- Daniel Bell, *The Misreading of Ideology: The Social Determination of Ideas In Marx's Work*, „Berkeley Journal of Sociology”, t. 35, 1990.
- Seyla Benhabib, *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York 1986.
- Franco Berardi, *Soul at Work*, Semiotext(e), New York 2009.
- Steven Best, *The Politics of Historical Vision. Marx, Foucault, Habermas*, The Guilford Press, New York-London 1995.
- Maurice Blanchot, *Michel Foucault tak jak go widzę*, tłum. Tadeusz Komen-dant, „Colloquia Communia”, 1988, nr 1-3 (36-38).
- Geoff Boucher, *The Charmed Circle of Ideology: A Critique of Laclau & Mouffe, Butler & Žižek*, re-press, Melbourne, 2008.
- Pierre Bourdieu, *Medytacje pascaliańskie*, tłum. Krzysztof Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.
- Pierre Bourdieu i Loïc Wacquant, *New Liberal Speak*, „Radical Philosophy”, 2001, nr 105.
- Pierre Bourdieu i Jean Claude Passeron, *Reprodukcja. Elementy teorii system nauczania*, tłum. Elżbieta Neyman, PWN, Warszawa 2006.
- Pierre Bourdieu i Terry Eagleton, *Doxa and Common Life: An Interview*, w: *Mapping Ideology*, red. Slavoj Žižek, Verso, London 1994.
- Pierre Bourdieu, *Contre-feux 2. Pour un mouvement social européen*, Raisons d'agir, Paris 2000.
- Pierre Bourdieu, *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*, Raisons d'agir, Paris 1998.
- Pierre Bourdieu, *Szkic teorii praktyki. Poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, tłum. Wiesław Kroker, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007.



- Jacques Bouveresse, *Racjonalność i cynizm*, tłum. Małgorzata Kowalska, „Literatura na Świecie” 1988, nr 8–9.
- Samuel Bowles i Herbert Gintis, *Schooling in America. Educational Reforms and the Contradictions of Economic Life*, Haymarket Books, Chicago 2011 (1976).
- Michael Burawoy, *O socjologię publiczną. Przemówienie prezydenckie z roku 2004*, tłum. Agata Dziuban, w: *Nowe perspektywy teorii socjologicznej*, red. Aleksander Manterys i Janusz Mucha, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2009.
- Judith Butler, *Podmioty płci/gender/pragnienia*, tłum. Michał Gusin, w: *Język, dyskurs, społeczeństwo*, red. Lotar Rasiński, Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2009.
- Edgar Cabanas i Eva Illouz, *Manufacturing Happy Citizens*, Polity Press, Cambridge 2019.
- Ernst Cassirer, *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, w: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983.
- August Cieszkowski, *Ojczę Nasz*, t. I, w: *O drogach ducha*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2017.
- August Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, PWN, Warszawa 1972.
- Philip E. Converse, *The Nature of Belief Systems In Mass Publics*, „Critical Review”, 2006 (1964), nr 18: 1–3.
- Stanisław Czerniak, *Między socjologią wiedzy a teologią negatywną. Filozofia Maxa Horkheimera*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1990.
- Ralf Dahrendorf, *Klasy i konflikt klasowy w społeczeństwie przemysłowym*, tłum. Renata Babińska, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2012.
- Tim Dant, *Knowledge, Ideology and Discourse: A Sociological Perspective*, Routledge, London 1991.
- Benjamin Day, *From Frankfurt to Ljubljana. Critical Theory from Adorno to Žižek*, „Studies in Social and Political Thought”, 2004, nr 9.
- Gilles Deleuze, *Postscript o społeczeństwie kontroli*, w: *Negocjacje*, tłum. Michał Herrer, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2007.
- Jacques Derrida, *Pozycje*, tłum. B. Banasiak, „Colloquia Communia”, 1998, nr 1–3 (36–38).



- Jacques Derrida, *Widma Marksa*, tłum. Tomasz Załuski, Wydawnictwo Naukowe UW, Warszawa 2016.
- Vincent Descombes, *To samo i inne*, tłum. Bogdan Banasiak i Krzysztof Matuszewski, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1997.
- Peter Dews, *Logics of Disintegration. Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, Verso, London 1987.
- Matthias Doepke i Fabrizio Zilibotti, *Love, Money & Parenting. How Economics Explains the Way We Raise Our Kids*, Princeton University Press, Princeton 2019.
- Anthony Downs, *Economic Theory of Democracy*, Harper, New York 1957.
- Georges Dumézil, *Mit i epos*, tłum. Jerzy Godzimirski, „Literatura na Świecie”, 1987, nr 11 (196).
- Paweł Dybel i Szymon Wróbel, *Granice polityczności. Od polityki emancypacji do polityki życia*, Aletheia, Warszawa 2008.
- Paweł Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Universitas, Kraków 2004.
- Terry Eagleton, *Ideology: an Introduction*, Verso, London 1991.
- Terry Eagleton, *Marks i wolność*, tłum. Justyna Nowotniak, Amber, Warszawa 1998.
- Gregory Elliot, *Althusser: the detour of theory*, Haymarket Books, London, 2009.
- Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1945.
- Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Éditions du Seuil, Paris 1957.
- Ludwig Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. Adam Landman, PWN, Warszawa 1959.
- Johann Gottlieb Fichte *Powołanie człowieka*, tłum. Adam Zieleńczyk, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.
- Johann Gottlieb Fichte, *Teoria wiedzy*, tłum. Marek Siemek, PWN Warszawa 1996.
- Bruce Fink, *The Lacanian Subject*, Princeton University Press, Princeton 1995.
- Stanley Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka*, tłum. Krzysztof Abriszewski [et al.], Universitas, Kraków 2002.
- Mark Fisher i Jodi Dean, *We Can't Afford to Be Realists: A Conversation*, w: *Reading Capitalist Realism*, red. Alison Shonkwiler i Leigh Claire La Berge, University of Iowa Press, Iowa 2014.



- Mark Fisher, *K-Punk*, Repeater Books, London 2018.
- Mark Fisher, *Realizm kapitalistyczny. Czy nie ma alternatywy?* tłum. Andrzej Karalus, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2020.
- Mark Fisher, *The Weird and the Eerie*, Repeater Book, London 2017.
- Michel Foucault, *Filozofia, historia, polityka*, tłum. Lotar Rasiński i Damian Leszczyński, PWN, Wrocław 2000.
- Michel Foucault, *Historia seksualności*, t. I, tłum. Bogdan Banasiak i Krzysztof Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 2000.
- Michel Foucault, *Nadzorować i karać*, tłum. Tadeusz Komendant. Aletheia, Warszawa 1999.
- Michel Foucault, *Truth and Power*, w: *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, red. Clark Gordon, Harvester, Brighton 1980.
- Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, "National Interest", 1999, nr 16.
- Hans Georg Gadamer, 1978, *Historia pojęć jako filozofia*, tłum. Krzysztof Michalski, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. Marek Siemek, Czytelnik, Warszawa 1978.
- Hans Georg Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. Bogdan Baran, PWN, Warszawa 2007.
- Clifford Geertz, *Interpretacja kultur*, tłum. Maria Piechaczek, WUJ, Kraków 2005.
- Richard Geuss, *The Idea of a Critical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- Jason Glynos, *The Grip of Ideology: A Lacanian Approach To the Theory of Ideology*, „Journal of Political Ideologies”, 2001, nr 6(2).
- Antonio Gramsci, *Zeszyty filozoficzne*, tłum. Barbara Sieroszevska, Joanna Szymanowska, PWN, Warszawa 1991.
- Richard Griffin, *Ideology and culture*, w: *The Meaning of Ideology. Cross-Disciplinary Perspective*, red. Michael Freeden, Routledge, London 2007.
- Pierre Guiraud, *Semiologia*, tłum. Stanisław Cichowicz, Wiedza Powszechna, Warszawa 1972.
- Jürgen Habermas, *Filozofia analityczna i hermeneutyczna. Dwie komplementarne odmiany zwrotu lingwistycznego*, tłum. Adam Romaniuk, w: *Język, dyskurs, społeczeństwo*, red. Lotar Rasiński, PWN, Warszawa 2009.
- Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1973.



- Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000.
- Jürgen Habermas, *Idea teorii poznania jako teorii społeczeństwa*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. Marek Siemek, Czytelnik, Warszawa 1978.
- Jürgen Habermas, *Nachholende Revolution oraz Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien*, w: *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays 1980–2001*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2002.
- Jürgen Habermas, *Nauka i technika jako „ideologia”*, tłum. M. Łukasiewicz, w: *Czy kryzys socjologii?* red. Jerzy Szacki, Czytelnik, Warszawa 1997.
- Jürgen Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, tłum. Wanda Lipnik i Małgorzata Łukasiewicz, PWN, Warszawa 2007.
- Jürgen Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. I i II, tłum. Andrzej Maciej Kaniowski, PWN, Warszawa 2015.
- Jürgen Habermas, *Teoria i praktyka*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz i Zdzisław Krasnodębski, PIW, Warszawa 1983.
- Stuart Hall, *The Toad in the Garden. Thatcherism among the Theorists*, w: *Marxism and Interpretation of Culture*, red. Cary Nelson, Lawrence Grossberg, University of Illinois Press, Chicago 1988.
- Stuart Hall, *The Problem of Ideology – Marxism without Guarantees*, w: *Marxism – A Hundred Years On*, red. Betty Matthews, Lawrence & Wishart, London 1983.
- Stuart Hall, *Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates*, w: “Critical Studies in Mass Communication”, 1985, t. 2, nr 2.
- Peter Hamilton, *Knowledge and Social Structure*, Routledge, London–Boston 1984.
- Vaclav Havel, *Síla bezsilných i inne eseje*, wybór tekstów Andrzej S. Jagodziński, Agora, Warszawa 2011.
- David Hawkes, *Ideology*, Routledge, London–New York 1996.
- Paul Hazard, *Mysł europejska XVIII wieku od Monteskiusza do Lessinga*, tłum. Halina Suwała, PWN, Warszawa 1972.
- Brian Head, *Ideology and Science. Destutt de Tracy and French Liberalism*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht 1985.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I i II, tłum. Adam Landman i Janusz Grabowski, PWN, Warszawa 1958.





- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. Adam Landman, PWN, Warszawa 1969.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Światosław Florian Nowicki, PWN, Warszawa 1990.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. Światosław Florian Nowicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wykłady o estetyce*, t. I, tłum. Adam Landman, PWN, Warszawa 1964.
- Hermeneutik und Ideologiekritik*, red. Karl-Otto Apel [et al.], Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1971.
- Paul-Henri Dietrich Holbach, *System przyrody czyli prawa świata fizycznego i moralnego*, t. I i II, tłum. Justyna Jabłońska i Halina Suwała, PWN, Warszawa 1957.
- Max Horkheimer i Theodor Wiesengrund Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.
- Max Horkheimer, *Spoleczna funkcja filozofii*, tłum. Jan Doktor, PWN, Warszawa 1987.
- David Howarth, *Dyskurs*, tłum. Anna Gąsior-Niemiec, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008.
- Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, red., wybór i wstęp Kurt Lenk, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied und Berlin, 1967.
- Marek Jakubowski, *Czyn, przyszłość, naród. Poglądy filozoficzne Augusta Cieszkowskiego*, PWN, Warszawa-Poznań 1989.
- Marek Jakubowski, *Historiozofia jako filozofia praktyczna. Hegel a polska filozofia czynu*, WSP, Bydgoszcz 1991.
- Jameson Fredric, *Cognitive Mapping*, w: *Marxism and Interpretation of Culture*, red. Cary Nelson oraz Lawrence Grossberg, University of Illinois Press, Chicago 1988.
- Fredric Jameson, *Postmodernizm, czyli kulturowa logika późnego kapitalizmu*, tłum. Maciej Płaza, WUJ, Kraków 2011.
- Maria Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 2007.
- Maria Janion, *Projekt krytyki fantazmatycznej*, PEN, Warszawa 1991.
- Martin Jay, *Dialectics of Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923 – 1950*, University of California Press, Berkeley 1996.



- Andrzej Maciej Kaniowski, *Filozofia społeczna Jürgena Habermasa. W poszukiwaniu jedności teorii i praktyki*, Kolegium Otryckie, Warszawa 1990.
- Immanuel Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. Benedykt Bornstein, PWN, Warszawa 1993.
- Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. Roman Ingarden, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.
- Immanuel Kant, *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego*, tłum. Adam Banaszekiewicz, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005.
- Emmet Kennedy, *Ideology From Destutt de Tracy to Marx*, „Journal of the History of Ideas”, 1979, Vol. 40, No. 3.
- Valerie Kerruish, *Jurisprudence as Ideology*, Routledge, Londyn 1991.
- Stefan Kisiewski, *Na czym polega socjalizm? Stosunki państwo-kościół*, Oficyna Naukowa „Maximum”, Warszawa 1990.
- Jerzy Kmita, *O kulturze symbolicznej*, Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury, Warszawa 1992.
- Jerzy Kmita, *Szkice z teorii poznania naukowego*, PWN, Warszawa 1976.
- Jerzy Kmita, *Wykłady z logiki i metodologii nauk*, PWN, Warszawa 1975.
- Alexandre Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, tłum. Światosław Florian Nowicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.
- Leszek Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. I–III, Zysk i S-ka, Poznań 2000.
- Małgorzata Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką*, Aletheia, Warszawa 2000.
- Stanisław Kozyr-Kowalski, *O ideologii*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Poznań 1982.
- Zdzisław Krasnodębski, *Rozum i emancypacja*, „Archiwum filozofii i myśli społecznej”, t. XXV, 1981.
- Jan Krefť, *Władza algorytmów. U źródeł potęgi Google i Facebooka*, WUJ, Kraków 2019.
- Thomas Samuel Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. Helena Ostromecka, PWN, Warszawa 1968.
- Krishnan Kumar, *From Post-Industrial to Post-Modern Society. New Theories of the Contemporary World*, Blackwell Publishing, Malden/Oxford 2005.
- Witold Kwaśnicki, *Historia myśli liberalnej*, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 2000.



- Will Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. Andrzej Pawelec, Aletheia, Warszawa 2008.
- Jacques Lacan, *Funkcja i pole mówienia w psychoanalizie*, tłum. Barbara Gorczyca i Wincenty Grajewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996.
- Jacques Lacan, *Les Quatres fondamentaux concepts du psychoanalyse*, Éditions Le Seuil, Paris 1973.
- Jacques Lacan, *The Mirror Stage as Formative of the I Function as Revealed in Psychoanalytic Experience*, w: *Écrits*, tłum. Bruce Fink, W. W. Norton & Company, New York–London 2006.
- Ernesto Laclau, *Ideology and Post-Marxism*, „Journal of Political Ideologies”, 2006, nr 11 (2).
- Ernesto Laclau i Chantal Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynki do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, tłum. Sławomir Królak, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji, Wrocław 2007.
- Ernesto Laclau, *Emancypacje*, tłum. Lotar Rasiński [et al.], Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji, Wrocław 2004.
- Jean Laplanche i Jean-Bertrand Pontalis, *Słownik psychoanalizy*, tłum. Ewa Modzelewska i Ewa Wojciechowska, WSiP, Warszawa 1996.
- Jorge Larraín, *The Concept of Ideology*. University of Georgia Press, Athens 1994.
- Bruno Latour, *Pandora's Hope*, Harvard University Press, Cambridge/London 1999.
- Henri Lefebvre, *Sociologie de Marx*, Presses Universitaires de France, Paris 1996.
- Władimir Iljicz Lenin, *Dzieła zebrane*, t. V i X, Książka i Wiedza, Warszawa 1984.
- Władimir Iljicz Lenin, *Co robić? Palące zagadnienia naszego ruchu*, Spółdzielnia Wydawnicza „Książka”, Warszawa 1948.
- Claude Lévi-Strauss, *Czarownik i jego magia oraz Pojęcie struktury w etnologii*, w: *Antropologia strukturalna*, tłum. Krzysztof Pomian, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.
- Seymour Martin Lipset, *Homo politicus*, tłum. Grażyna Durdzik-Kwaśniewska, PWN, Warszawa 1995.
- Anja Loomba *Kolonializm/postkolonializm*, tłum. Natalia Bloch, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011.



- Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1978.
- György Lukács, *Historia i świadomość klasowa*, tłum. Marek Siemek, PWN, Warszawa 1988.
- Jean-François Lyotard, *Kondycja ponowoczesna: raport o stanie wiedzy*, tłum. Małgorzata Kowalska i Jacek Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.
- Jean-François Lyotard, *Poróżnienie*, tłum. Bogdan Banasiak, WUJ, Kraków 2010.
- Karl Mannheim, *Ideologia i utopia*, tłum. Jan Miziński, Test, Lublin 1992.
- Mapping Ideology*, red. Slavoj Žižek, Verso, London 1994.
- Herbert Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, tłum. Stanisław Konopacki [et al.], PWN, Warszawa 1991.
- Herbert Marcuse, *Versuch über die Befreiung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1973.
- György Márkos, *Concepts of Ideology*, „Canadian Journal of Political and Social Theory/Revue canadienne de théorie politique et sociale”, red. Arthur Kroker, 1991, Vol. 15, No. 1–3.
- Karol Marks i Fryderyk Engels, *Dzieła zebrane*, t. 1, 2, 3, 4, 13, 18 i 37, tłum. K. Bleszyński, T. Zabłudowski [et al.], Książka i Wiedza, Warszawa 1960/1961.
- Karol Marks, *18 brumaire’a Ludwika Bonaparte*, Wydawnictwo Milla, Warszawa 2002.
- Karol Marks, *Kapitał*, t. I, Książka i Wiedza, Warszawa 1951.
- Karol Marks, *Krytyka programu gotajskiego*, Książka i Wiedza, Warszawa 1975.
- Karol Marks, *Manifest komunistyczny*, Spółdzielnia Wydawnicza Książka, Warszawa–Łódź–Lublin 1945.
- Karol Marks, *Praca najemna i kapitał*, Spółdzielnia Wydawnicza Książka, Warszawa–Łódź–Lublin 1945.
- Karol Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, tłum. Zygmunt Jan Wyzomski, Książka i Wiedza, Warszawa 1986.
- Marxism and the Interpretation of Culture*, red. C. Nelson i L. Grossberg, University of Illinois Press, Chicago 1988.
- Margaret Masterman, *The Nature of Paradigm*, w: *Criticism and the Growth of Knowledge*, red. Imre Lakatos oraz Allan Musgrave, Cambridge University Press, Cambridge 1970.



- Thomas McCarthy, *Critical Theory of Jürgen Habermas*, MIT Press, Cambridge 1985.
- John McGowan, *Postmodernism and its Critics*, Cornell University Press, Ithaca & London.
- Todd McGowan, *The End of Dissatisfaction? Jacques Lacan and the Emerging Society of Enjoyment*, Suny Press, Vermont 2003.
- David McLellan, *Marx before Marxism*, Penguin Books, Harmondsworth 1972.
- Czesław Miłosz, *Zniewolony umysł*, Mediasat, Kraków 2004.
- Chantal Mouffe, *Ideology and Hegemony in Gramsci*, w: *Gramsci and Marxist Theory*, red. Chantal Mouffe, Routledge & Kegan Paul, London 1979.
- Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, Verso, London–New York 2000.
- Yann Moulier Boutang, *Creative Capitalism*, tłum. Ed Emery, Polity Press, Cambridge 2011.
- Ryszard Panasiuk, *Filozofia i państwo*, Książka i Wiedza, Warszawa 1967.
- Ryszard Panasiuk, *Lewica heglowska*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1969.
- Bikhu Parekh, *Marx's Theory of Ideology*, John Hopkins University Press, Baltimore 1982.
- François Picavet, *Les ideologues*, Félix Alcan, Paris 1891.
- Paweł Pieniążek, *Dwie genealogie: Nietzsche/Foucault*, „Sztuka i Filozofia”, 2000, nr 16.
- Pierre Bourdieu. *Key Concepts*, red. Michael Grenfell, Acumen, Trowbridge 2008.
- Thomas Piketty, *Capital et idéologie*, Éditions Le Seuil, Paris 2019.
- Christopher Pines, *Ideology and False Consciousness. Marx and His Intellectual Progenitors*, State University of New York, Albany 1993.
- Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. Stanisław Czerniak i Andrzej Szahaj, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996.
- Postmodernizm. Antologia tekstów*, red. Ryszard Nycz, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1998.
- Stanisław Rainko, *Poznanie i determinacja*, w: *Świadomość i krytyka*, Czytelnik, Warszawa 1989.
- Jan Rehman, *Theories of Ideology. The Powers of Alienation and Subjection*. Brill, Leiden–Boston 2013.
- Paul Ricoeur, *Lectures On Ideology and Utopia*, Columbia University Press, New York 1986.



- Richard Rorty, *Spełnianie obietnicy naszego kraju*, tłum. Andrzej Karalus i Andrzej Szahaj, Wydawnictwo UMK, Toruń 2010.
- Richard Rorty, *Kosmopolityzm bez emancypacji*, w: *Obiektywność, relatywizm, prawda*, tłum. Janusz Margański, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1999.
- Richard Rorty, *Feminism, Ideology, Deconstruction: A Pragmatist View*, w: *Mapping Ideology*, red. Slavoj Žižek, Verso, London 1994.
- Richard Rorty, *Filozofia i zwierciadło natury*, tłum. Michał Szczubiałka, Wydawnictwo KR, Warszawa 2013.
- Edward Said, *Orientalizm*, tłum. Monika Wyrwas-Wiśniewska, Zysk i S-ka, Poznań 2018.
- Roger Scruton, *Co znaczy konserwatyzm?* tłum. Tomasz Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 2002.
- Stewart Shields, *The 'Charge of the Right Brigade': Transnational Social Forces and the Neoliberal Configuration of Poland's Transition*, *New Political Economy*, 2003, Vol. 8, No 2.
- Marek Siemek, *Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1995.
- Marek Siemek, *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998.
- Marek Siemek, *Lukács – marksizm jako filozofia*, w: *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.
- Marek Siemek, *Materializm historyczny jako filozofia marksizmu oraz Dialektyczna epistemologia Lukácsa*, w: *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, PWN, Warszawa 1982.
- Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Band I, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1982.
- Social and Psychological Bases of Ideology and System Justification*, red. John T. Jost, Aaron C. Kay and Hulda Thorisdottir, Oxford University Press, New York 2009.
- Ivor Southwood, *Non-Stop Inertia*, Zero Books, Winchester 2011
- Sozialphilosophie und Kritik*, red. R. Forst, M. Hartmann, R. Jaeggi i M. Saar, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Paweł Śpiewak, *Gramsci*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1977.
- Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, w: *Marxism and the Interpretation of Culture*, red. Cary Nelson and Lawrence Grossberg, Macmillan, Basingstoke 1988.
- Yannis Stavrakakis, *Lacan and the Political Left*, Routledge, London 1999.



- Zbigniew Stawrowski, *Państwo i prawo w filozofii Hegla*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1994.
- Jerzy Szacki, *Ideologia*, w: *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, PWN, Warszawa 1991.
- Andrzej Szahaj, *E pluribus unum?* Universitas, Kraków 2004.
- Andrzej Szahaj, *Krytyka, emancypacja, dialog*, Kolegium Otryckie, Warszawa 1991.
- Andrzej Szahaj, *Pluszowy totalitaryzm korporacji*, w: *Neoliberalizm, turbokapitalizm, kryzys*, Książka i Prasa, Warszawa 2017.
- Andrzej Szahaj, *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.
- Szkola frankfurcka*, t. I i II, (red.) Jerzy Łoziński, tłum. Jerzy Łoziński, Jacek Migasiński [et al.], Kolegium Otryckie, Warszawa 1985.
- Ernst Topitsch, *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied am Rhein und Berlin 1966..
- Leopold Tyrmand, *Cywilizacja komunizmu*, Polska Agencja Kulturalna, London 1991.
- Michael Walzer, *Interpretacja i krytyka społeczna*, tłum. Michał Rakusa-Suszczewski oraz Marcin Szuster, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002.
- Was ist Kritik?* red. Rahel Jaeggi i Tilo Wesche, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2007.
- Albrecht Wellmer, *Critical Theory of Society*, Seabury Press New, York 1974.
- Mirosław Żelazny, *Hegłowska filozofia ducha*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2001.
- Slavoj Žižek, *Courage of Hopelessness*, Penguin, London 2017.
- Slavoj Žižek, "I Hear You with My Eyes; or, The Invisible Master," w: *Gaze and Voice as Love Objects*, red. Renata Salecl, Slavoj Žižek, Duke University Press, Durham 1996.
- Slavoj Žižek, *Class Struggle or Postmodernism? Yes, Please!* w: Judith Butler, Ernesto Laclau i Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues On the Left*, Verso, London 2000.
- Slavoj Žižek, *On Belief*, Verso, London 2002.
- Slavoj Žižek, *Perspektywy radykalnej polityki dziś*, tłum. Adam Mazur, „Krytyka Polityczna”, nr 7/8, 2005.
- Slavoj Žižek, *Rewolucja u bram. Pisma Lenina z roku 1917*, tłum. Julian Kutyła, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2006.



- Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative*, Duke University Press, Durham 1993.
- Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder*, Verso, London 2006.
- Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject*, Verso, London 2001.
- Slavoj Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, tłum. Adam Chmielewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001.
- Andrzej Zybertowicz, *Przemoc i poznanie: studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1995.
- Andrzej Zybertowicz, *Przemoc jako kategoria dla socjologii wiedzy*, w: *Przemoc w poszukiwaniu interpretacji*, red. Władysław Hanasz i Gwidon Zajleko, Wydawnictwo UMK, Toruń 1991.

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

