

Krzysztof Świrek

Trzy *końce ideologii* – najważniejsze dwudziestowieczne ujęcia problemu

Abstrakt:

Dzisiejsza krytyka ideologii zmagą się z trzema wpływowymi koncepcjami, które określiły rozumienie fenomenu ideologii w dwudziestym wieku. Pierwszą z nich była teoria totalitaryzmu. Utożsamiła ona ideologię z quasi-logiczną doktryną, uzasadniającą terror i absolutną władzę. Drugą była teza o „końcu ideologii”. Ideologia była w niej rozumiana jako doktryna, która myli kwestie polityczne z metafizycznymi. Wreszcie, poststrukturaliści krytykowali samo pojęcie ideologii, jako oparte na naiwnych koncepcjach epistemologicznych. Autor przedstawia te trzy ujęcia i próbuje pokazać ich ograniczenia z punktu widzenia współczesnej krytyki ideologii.

Abstract:

Today's critique of ideology faces three influential concepts, that defined the understanding of ideological phenomenons in twentieth century. The first one of them was developed within the theory of totalitarianism. It perceived ideology as quasi-logical doctrine, justifying terror and absolute power. The second one was the end of ideology thesis. Ideology was conceived in it as a set of doctrines that mix up political and metaphysical issues. The last one was poststructuralist critique of the notion of ideology, as relying on naïve epistemological concepts. Author presents those three concepts, and tries to show their limitations from the point of view of contemporary ideology critique.

Słowa kluczowe: ideologia, totalitaryzm, koniec ideologii, poststrukturalizm

Key words: ideology, totalitarianism, end of ideology, poststructuralism

Przedwczesne pożegnanie

W ujęciach ideologii powstałych w drugiej połowie dwudziestego wieku powracał wątek jej śmierci czy też końca. Dzisiejsza krytyka ideologii odbywa się niejako w cieniu tego ogłaszanego po wielokroć rozstania z ideologią, które miało w dwudziestym wieku swoje kolejne etapy. Dlatego, by móc myśleć o ideologii dzisiaj, należy zmierzyć się z tymi koncepcjami, które nadmiernie zawężyły badane przez siebie zjawisko lub odrzucały samo pojęcie jako niewystarczające.

Na następnych stronach przedstawiam trzy dwudziestowieczne ujęcia problemu ideologii. Wszystkie przyczyniły się do określenia współczesności jako epoki postideologicznej. Skończyła się albo ideologia (w rozumieniu quasi-religijnej wiary politycznej), albo samo pytanie o nią, jako naiwne, uwikłane w scjentystyczne przeciwstawianie prawdy i fałszywej świadomości.

Będę starał się pokazać, że pożegnanie z problemem ideologii okazało się przedwczesne. Dzisiaj nie tylko nadal można o nią pytać, ale, jak twierdzą niektórzy, pytanie to stało się szczególnie pilne.

Odrzucenie problemu ideologii przynajmniej z dwóch powodów wydaje się problematyczne. Może ono przyjmować postawę zgeneralizowanego sceptycyzmu, czy wręcz świadomości cynicznej, odpornej na wszelkie wiary i złudzenia. Ta postawa z jednej strony nie pozwala docenić „powagi pozoru” (por. Leder 2011: 16). Z drugiej – pozycja tego, kto nigdy nie daje się oszukać, może być pozycją najgłębszego złudzenia. Odrzucenie samej możliwości bycia zwiedzionym pozbawia nas szansy na dokonanie bardzo ważnego krytycznego gestu – gestu zrywania zasłony. Docenianie roli iluzji i pozoru jest ściśle powiązane z owym krytycznym gestem; jedno jest niemożliwe bez drugiego. A zasłon – jak dowodzą współcześni krytycy ideologii – nie brakuje. Gest ich zrywania może być tak samo nagradzający jak sto i więcej lat temu.

Ów gest jest jednak uniemożliwiany przez różne formy odrzucenia problemu i pojęcia ideologii. Po pierwsze, przez traktowanie ideologii jako fenomenu historycznego i ograniczonego w czasie, którego najbardziej spektakularne formy należą do przeszłości (i powiązane są z totalitaryzmem). Po drugie, przez utożsamienie jej z parareligijnymi doktrynami politycznymi i przeciwstawienie jej pragmatycznej polityce, rzekomo wolnej od ideologicznych złudzeń. Po trzecie wreszcie, przez odrzucenie samego pojęcia i przekierowanie analitycznej uwagi na dużo szersze zjawiska dyskursywne – porządki epistemologiczne czy reżimy prawdy.

Zrozumienie tych trzech ujęć problemu ideologii wyjaśnia problematyczny charakter samej krytyki ideologii, ale też, poprzez wskazanie ograniczeń tych podejść, pozwala pokazać jej możliwości czy szanse. Ten krótki szkic będzie próbą zbliżenia się do tych dwu celów.

Ideologia jako myśl totalitarna

Nurt refleksji nad totalitaryzmem wypracował wpływową koncepcję ideologii jako formy politycznego myślenia, zamykającej opis rzeczywistości w serii pseudologicznych rozumowań. Najsłynniejszą bodaj pracą, w której można odnaleźć definicję tego rodzaju, są „Korzenie totalitaryzmu” Hannah Arendt (Arendt 2008).

Arendt ujmuje ideologię jako zjawisko nowoczesne, osiągające swoją najbardziej rozwiniętą formę w ruchach i krajach totalitarnych. Podatność na ideologię jest dla niej wynikiem warunków historycznych, procesu społecznego, do którego prowadzi szereg czynników. Pierwszym jego aktem jest podwójna alienacja. Jednym obliczem owej alienacji jest wyłączenie mas ludności w celu akumulacji bogactw, kiedy poszczególne jednostki tracą zakorzenienie, własne miejsce na ziemi. Drugim jej obliczem jest uczynienie introspekcji podstawą pewności w nowożytnym myśleniu, a więc zakorzenienie pewności w zjawiskach jednostkowej świadomości, a nie we wspólnym świecie (Arendt 2010: 287-291). Proces ten radykalizuje się w momencie, w którym powstaje społeczeństwo bezklasowe (Arendt lokuje go w dwudziestym wieku, jako bezpośredni wstęp do powstania reżimów totalitarnych). O ile klasy miały jeszcze wspólne interesy, mogące stać się podstawą zdroworozsądkowego myślenia w polityce, o tyle masa jest trwale pozbawiona statusu społecznego, jej życie jest z definicji niepewne, a jej członkowie nie mają wspólnych interesów (Arendt 2008 II: 37-38, 41-43). To niezakorzeniona, zindywidualizowana masa jest najbardziej podatna na spójność ideologiczną¹ (Arendt 2008 II: 87, 89).

Ideologia jest tutaj rozumiana jako specyficzna forma myślenia. Jej podstawą jest przyjęcie pewnej przesłanki, która ma służyć za uniwersalne wyjaśnienie. Owa przesłanka, traktowana jako prawo natury bądź rozwoju historycznego, jest przyjmowana w sposób arbitralny i dogmatyczny, ale z pretensją do naukowości, wyjaśniania w sposób pewny. Następnie, drogą logicznych operacji, z przesłanki wyciągane są kolejne wnioski. Kluczowy dla takiego rozumienia ideologii jest jej opis jako zamkniętego świata, niepodatnego na weryfikację: kategorie ideologiczne nie stykają się w żadnym punkcie z rzeczywistością; swoją siłę czerpią ze spójności i nieuchronności kolejnych rozumowań (Arendt 2008 II: 244). Tworzą logiczny świat, rodzaj schronienia przed nieznośną przypadkowością, „supersens” przesądu traktowanego jako ważniejszy niż rzeczywistość (Arendt 2008 II: 91, 225-226). Jedną z podstawowych cech ideologii jest więc niepodatność na weryfikację i pogarda dla faktów. Takie między innymi znaczenie ma ciągle podkreślana przez Arendt cecha ideologii totalitarnych – ciągłe odnoszenie się do praw „ruchu”, tendencji, rozwoju – historycznego bądź naturalnego. Stąd ich pogarda dla tego, co jest, w imię kierunku rozwoju, tego, co będzie, a wreszcie – pożądanej zmiany (Arendt 2008 II: 233-235, 241).

Ideologia nie odnosi się do świata istniejącego, ale do świata zapowiadanego przez samą siebie. Jej nieodłącznym uzupełnieniem jest terror – stanowi on podstawę wiary w możliwość formowania świata na wzór ideologicznych założeń. Terror naocznie „udowadnia”, że możliwa jest każda zamierzona zmiana. W ten sposób ideologia i terror wspierają się nawzajem: totalitarne panowanie potrzebuje ideologicznego uzasadnienia. Z kolei po dojściu totalitarnego ruchu do władzy, terror staje się narzędziem udowadniania słuszności ideologii (Arendt 2008 I: 29; II: 86-87).

¹ Opis tych początków jest problematyczny o tyle, że dobrze stosuje się do nazizmu; stalinizm „narodził się” w innych warunkach (z industrializacją przeprowadzoną już po rewolucji). Napisany później niż reszta książki ostatni rozdział *Korzeni totalitaryzmu* właśnie dlatego, zdaniem Zorana Kurelicia (1996), podkreśla znaczenie ideologii. Jest ono tym, co wspólne dla obu reżimów, dzięki czemu usunięty zostaje problem niespójności warunków historycznych.

Ideologia opisuje świat, w którym nic nowego nie może się wydarzyć, świat określony bez reszty przez konieczność, wynikającą wprost z przyjmowanych założeń. Dla Arendt jest to zaprzeczenie jednej z podstawowych cech ludzkiego świata – to jest możliwości rozpoczynania, ustanawiania (zob. Arendt 2008 II: 253-254; a także Arendt 2003: 218-219; Arendt 2010: 27). Jeśli świat przyrody jest określony przez biologiczne konieczności i niezmiennie prawa, to świat ludzki charakteryzuje się właśnie ciągłą możliwością zmiany i początku. Początek ten może stać się podstawą ładu dzięki ludzkiej zdolności składania i dotrzymywania umów, czyli takiego ustanowienia, które będzie stanowić punkt odniesienia dla przyszłych działań, ugruntowywać początek i zapewniać mu moc czegoś trwałego (Arendt 2003: 217-218).

Ideologia nie istnieje jako samodzielny problem w dziełach Arendt – jest ona powiązana z problemem totalitaryzmu, rozumianego jako katastrofa, apokaliptyczne doświadczenie, którego przemyślenie jest pierwszym obowiązkiem politycznej refleksji. Należy więc samo zjawisko ideologii rozumieć jako umieszczone przez Arendt w pewnej sekwencji opisu nowoczesnej polityki, zarówno w aspekcie obiecywanych przez nią możliwości, jak i umożliwianych przez nią katastrof. Dobrym przykładem obu (zarówno pozytywnej, jak negatywnej strony nowoczesnej polityki) jest praca „O rewolucji”: Arendt zestawia w niej dwa przykłady nowoczesnych rewolucji politycznych. Rewolucja amerykańska jest przykładem pozytywnym: możliwości nowego otwarcia, umożliwionego przez siłę wspólnego działania i zdolność zawierania i dotrzymywania umów, czyli budowania porządku politycznego na mocy porozumienia. Rewolucja francuska jest przykładem niebezpieczeństwa, związanego z podporządkowaniem sfery politycznej społecznym koniecznościom. Kiedy to nędza zaczyna dyktować reguły politycznego działania, przestrzega Arendt, podeptane zostaną zarówno wolność, jak prawo, a polityka zostanie zmiażdżona przez naturalne potrzeby. Zostawiając na boku pytanie o historyczną czy teoretyczną trafność tych sformułowań, warto zauważyć ich zakorzenienie w najważniejszym dla Arendt pytaniu: co jest w stanie uchronić społeczność polityczną przed powtórzeniem politycznych katastrof.

Jedną z odpowiedzi na to pytanie jest cytowana wyżej deklaracja wiary w ostateczne niezderzenie ludzkiego życia, w wymiar wolności, którego nie można poddać żadnym naturalnym czy historycznym prawom. Inną odpowiedzią, nakierowaną na problem oparcia politycznych decyzji, jest podkreślanie wagi zdrowego rozsądku i doświadczenia, zagrożonych przez myślenie abstrakcyjne (zob. np. Arendt 2010: 318; Arendt 2002: 194). Wreszcie, do tej samej sekwencji należy rozwijana przez Arendt, ale nigdy nieukończona koncepcja władzy sądenia, potwierdzającej zarówno wolność i autonomię człowieka, jak i zdolność do uwzględniania wielości punktów widzenia i obecności innych (Beiner 1982). W każdej z tych propozycji można odnaleźć odpowiedź na pytanie o możliwość zabezpieczenia się przed uproszczeniami ideologii. Zarówno uznanie ludzkiej wolności (której istnienia, jak pisał Immanuel Kant, nie można udowodnić, można ją tylko założyć i zwalczać tych, którzy sądzą inaczej, zob. Kant 2005: 82), jak i odwołanie do zdrowego rozsądku czy doświadczenia, wreszcie możliwości sądenia – wszystko są to formy odpowiedzi na historyczną katastrofę totalitaryzmu.

Wpływ tak rozumianej koncepcji ideologii zależy więc bezpośrednio od losów refleksji nad totalitaryzmem. Dokładniej mówiąc – od sposobu, w jaki refleksja nad totalitaryzmem jest używana współcześnie. Rozważania Arendt były ściśle powiązane z historią europejskiej polityki. Totalitaryzm był zjawiskiem nowym, ale pojawił się w określonym miejscu nieprzypadkowo – jego źródła należało poszukiwać w aporiach europejskiej polityki. W zjawisku totalitaryzmu ujawniał się, jak pisała Arendt, „podskórny nurt historii Zachodu” (Arendt 2008 I: 12).

W innej sytuacji historycznej i innym politycznym kontekście odwołanie do totalitaryzmu nabiera zupełnie innego znaczenia.

Slavoj Žižek (2011: 3-7) pisze, że pojęcie totalitaryzmu służy dzisiaj jako straszak używany wobec wszelkich prób radykalnego politycznego zaangażowania. Kwestionowanie założeń obowiązującego w liberalnych demokracjach konsensu jest dyskwalifikowane jako „totalitarne” i w sposób konieczny powiązane z traumatycznymi wydarzeniami historii (w ten sposób krytyka kapitalizmu czy indywidualizmu może być przedstawiana jako wstęp do czystek i procesów pokazowych). Współczesne użycie pojęcia „totalitaryzm” uniemożliwia więc analizę aporii demokratycznej polityki – paradoksalnie, bo samo pojęcie totalitaryzmu zostało na podstawie tej analizy wypracowane.

Zapowiedź możliwości takiego użycia pojęcia totalitaryzmu znajduje się właśnie w sposobie, w jaki Arendt definiuje ideologię. Poprzez powiązanie jej z myśleniem inspirowanym teoretycznymi założeniami i poprzez zamazanie różnicy pomiędzy marksistowską teorią historii a doktrynami rasistowskimi (Arendt 2008 II: 233-234), Arendt dokonuje w „Korzeniach totalitaryzmu” utożsamienia myślenia teoretycznego ze zbrodniami totalitarnych reżimów.

Współczesna krytyka ideologii mogłaby rozpocząć się od określenia tego, jaki kształt współcześnie przybiera ideologiczna dominacja. Nie miałyby ona postaci logicznego „kaftana bezpieczeństwa” (Arendt 2008 II: 242), sztucznego języka bez kontaktu z rzeczywistością. Jednym z jej kluczowych składników byłby natomiast „zakaz myślenia”, o którym pisze Žižek (2011: 3), działający raczej przez wykluczenie, zakreślenie granicy, poza którą nie można wychodzić w myśleniu. Sam fakt ustanowienia tej granicy przyczynia się do depolityzacji. Zjawisko to polega na obojętności wobec sporu politycznego, wynikającej z przeświadczenia, że myślenie polityczne jest zamknięte w z góry ustalonym horyzoncie. Wytyczenie granic dla myślenia politycznego sprawia, że polityka demokratyczna staje się formą fałszywego wyboru pomiędzy ofertami politycznymi, które nie różnią się sprawach najbardziej istotnych (zestaw politycznych opcji może przybrać na przykład taką formę: dwie partie centroprawicowe plus prawicowy populizm jako wykluczony „trzeci”, wobec którego określają się dwie pozostałe).

Utożsamianie ideologii z myślą totalną nie może służyć do uchwycenia specyfiki współczesnych zjawisk ideologicznych, polegających raczej na osłabianiu zaangażowania politycznego, niż jego absolutyzacji, jak było w przypadku totalitarnych ruchów analizowanych przez Arendt. Ożywienie fundamentalizmów czy populizmu prawicowego nie byłoby zaprzeczeniem braku zaangażowania, ale jego uzupełnieniem – zakaz kwestionowania *doksy* politycznej sprzyja radykalizmom. Co więcej, ciągłe utożsamianie pojęcia „ideologia” z nazizmem i sowieckim komunizmem niejako zwalnia z dalszych prób teoretycznego badania fenomenu ideologii; sprawia, że krytyka ideologii ma jeden, domknięty i określony przedmiot – myśl konkretnych ugrupowań politycznych, które zakończyły swoje istnienie w dwudziestym wieku.

Ideologia jako (metafizyczna) doktryna

Innym ważnym nurtem, rozwijającym się w drugiej połowie dwudziestego wieku była teza o końcu ideologii, wiązana z nazwiskami szeregu socjologów i teoretyków polityki, np. Edwarda Shilla, Daniela Bella czy Raymonda Arona.

Charakterystyczne dla tego stanowiska jest rozumienie ideologii jako serii schematów myślowych, które można przeciwstawić rzetelnej, specjalistycznej analizie. W tej optyce myślenie ideologiczne jest uważane za uproszczone i charakteryzuje się skłonnością do budowania alternatyw. Ideologia jest tu zrównana z upraszczającą doktryną i schematem. Dlatego też charakterystycznym zabiegiem w tym nurcie krytyki ideologii jest wskazywanie na istnienie problemów, które czynią nieużytecznymi zarówno programy lewicowe, jak i prawicowe².

Rzeczywistość drugiej połowy dwudziestego wieku (z postępującą specjalizacją i czysto technologicznymi, a nie politycznymi, dylematami, wzrostem i stabilizacją klasy średniej, z nieuchronną koniecznością łączenia elementów rynku i planowania) charakteryzować się miała większą złożonością, do której schematy ideologii przestają przylegać. Przyszłością polityki ma być więc namysł nad konkretnymi problemami, prowadzony przez specjalistów.

Inną cechą tego ujęcia jest tropienie w ideologii śladów metafizyki. Istotą krytyki ideologii miałyby być więc oddzielenie przekonań politycznych od metafizycznych schematów, dla których właściwym miejscem jest nie refleksja polityczna, ale religijne wierzenia. Szczególnie precyzyjny w tych rozróżnieniach jest Raymond Aron na stronach „Opium intelektualistów” (Aron 2000). W tekście tym Aron dokonuje rozgraniczenia między dopuszczalnymi w świecie polityki różnicami w poglądach na kwestie rynku, organizację produkcji czy walkę z bezrobociem, a specyficznym dla ideologii metafizycznym naddatkiem, rodzajem wiary w misję proletariatu czy sens dziejów realizujący się poprzez rewolucję. Szczególnie zjadliwie Aron krytykuje poglądy księży-robotników – według niego stanowią oni klasyczny przykład przekroczenia granicy między zaangażowaniem politycznym a quasi-religijną wiarą (zob. Aron 2000: 302-307).

Zamysł Arona polega na przypomnieniu o zasadniczo pragmatycznym wymiarze polityki: ostatecznie ma ona polegać na rozwiązywaniu konkretnych problemów, a nie przywracaniu dziejowej sprawiedliwości. W poglądzie tym odbija się zarówno charakterystyczna dla konserwatyzmu niechęć do rewolucyjnej eschatologii, z kanonicznym stwierdzeniem Edmunda Burke’a, że „polityka i kazalnica niewiele mają wspólnego” (Burke 1994: 31), jak i charakterystyczna dla elitarystycznego liberalizmu niechęć do form politycznej mobilizacji opartych na społecznych roszczeniach.

Teza o końcu ideologii, podobnie jak definicje powstałe w nurcie rozważań nad totalitaryzmem, zakłada, że ideologia jest zjawiskiem posiadającym czasowe granice, co więcej – zanikającym w wyniku wzrastającej złożoności politycznych problemów. Utożsamia ideologię z doktryną polityczną, co pozostaje charakterystyczne do dzisiaj dla potocznego użycia tego pojęcia. Tym samym, podobnie jak ujęcie ideologii inspirowane studiami nad totalitaryzmem, wyklucza obecność ideologii tam, gdzie nie ujawnia się ona w formie wyrażonego wprost programu.

Tymczasem podobną jak ideologia rolę mogą dogrywać symbole, treści czy praktyki społeczne, które nie mają jawnie politycznego charakteru. Znaczna część krytyki ideologii dzisiaj polega na dostrzeganiu ideologicznej siły w zjawiskach, które nie odgrywają konwencjonalnie rozumianej roli politycznej – np. w tekstach kultury popularnej, praktykach konsumpcyjnych czy w pewnych formach dyskursu naukowego.

Znakomity przykład tak rozszerzonego rozumienia zjawisk ideologicznych można znaleźć w pracy Rolanda Barthesa „Mitologie” (2008), pisanej zresztą w tym samym okresie, co wystąpienia głównych zwolenników tezy o końcu ideologii (między 1954 a 1956 r.). Centralna jest dla niej analiza mitu jako pewnego fenomenu semiologicznego, odgrywającego jednak bardzo konkretne, historyczne

² Żywotność tego schematu argumentacyjnego w polskim języku politycznym ostatniego czasu próbowałem pokazać w artykule *Retoryka końca ideologii* (Świrek 2012).

i ideologiczne funkcje. Działanie mitu można sprowadzić do unaturalnienia historii – przedstawienia tego, co historyczne i przygodne, jako naturalnego, oczywistego. To właśnie czyni mit najlepszym narzędziem „ideologii mieszczańskiej” (zob. Barthes 2008: 262, 273). Ideologii wszechobecnej, opierającej się na de-nominacji, czyli wyparciu się swojego partykularnego, klasowego charakteru. Ideologia ta przedstawia pewną historycznie i społecznie określoną kondycję – kondycję mieszczanina – jako kondycję uniwersalną. Czyni to jednak nie poprzez określoną doktrynę, ale poprzez rozproszony i wszechobecny właśnie zespół znaczeń, obrazów, narracji oddziałujących mocą swojej powszechności i oczywistości.

Zarówno Aron, jak i Barthes używają formuł Marksowskich. Aron odwołuje się do ujęcia, w którym ideologia jest światem na opak „Ideologia niemiecka”, używa też pojęcia alienacji (*Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*), przypisując ją systematycznie rewolucyjnym intelektualistom. Barthes odwołuje się do pojęcia ideologii jako fałszywej natury (pochodzącego głównie z polemicznych fragmentów „Kapitału”) i formy świadomości klasowej „18 brumaire’a Ludwika Bonaparte”. Oczywiście intencje Arona są polemiczne i prześmiewcze, kiedy intencją Barthesa jest raczej kontynuacja pewnego nurtu badań. Jednak podobieństwo źródeł także jest znaczące. Owo podobieństwo pozwala najkrócej uchwycić kontrast między ujęciami ideologii z „Opium intelektualistów” a „Mitologiami” jako konflikt definicyjny: w każdej z książek ideologia definiowana jest w odmienny sposób. Istotą sporu wokół tezy o końcu ideologii nie wydaje mi się więc odpowiedź na pytanie, czy ideologia „rzeczywiście się skończyła”, ale pytanie o to, jaki aspekt ideologii teza o końcu ideologii opisuje. Być może opisuje taki, który rzeczywiście stracił na znaczeniu. Nie oznaczałoby to jednak końca ideologii, ale jedynie pewnego jej aspektu i tym samym: konieczność jej rozszerzonego rozumienia.

Pięćdziesiąt lat od analiz Barthesa czy książki Arona, w świecie późnego kapitalizmu, interpretacji w kategoriach ideologicznych nie domagają się eklektyczne i słabo oddziałujące polityczne doktryny, ale spontaniczne przedsady, trudne do uchwycenia czy wyrażenia, ale wpływowe właśnie dlatego, że działają jako quasi-naturalne przeświadczenia czy postawy (Žižek 2009: 347). W tym sensie postawa pragmatyczna i hedonistyczna, wolna od wiary w jakikolwiek program przemiany i ulepszania świata, może być postawą z gruntu ideologiczną. Ujmując rzecz w terminach najbardziej klasycznych, Marksowskich form krytyki ideologii, współczesna ideologia to nie wizja szczęścia, którą narkotyzują się niefortunne masy, ale raczej fetysz, który działa pomimo naszego braku złudzeń (Žižek 2008: 84). Można być pozbawionym złudzeń cynikiem tak długo, jak długo pewien fetysz (na przykład powtarzalna praktyka, przyjemność czy niepozorny nałóg) pozwala ów brak złudzeń znieść. Innymi słowy, niepozorne nawyki związane ze stylem życia są współcześnie większą siłą ideologiczną niż najbardziej dopracowana polityczno-metafizyczna doktryna.

Teza o końcu ideologii oferowała więc po pierwsze zawężone do jednego tylko aspektu rozumienie zjawiska, którego koniec zapowiadała. Po drugie i ważniejsze, sama może być traktowana jako prawdopodobnie najbardziej wpływowa propozycja ideologiczna, jaką rozwinięte i dostatnie społeczeństwa dwudziestego pierwszego wieku otrzymały w spadku po ubiegłym stuleciu.

Wystarczy przyjrzeć się oferowanej w niej wizji polityki jako zarządzania, którego tajniki dostępne są specjalistom, by dostrzec element tego samego syndromu odpolitycznienia, o którym wspominałem już wcześniej. Pozytywna wizja polityki, rozumianej jako niekończąca się racjonalna dyskusja o technicznych rozwiązaniach, jest coraz częściej interpretowana jako pułapka, polegająca na podporządkowaniu sfery politycznej zarządzaniu³. Propozycja, która na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych

³ Zwracają na to uwagę autorzy wychodzący od różnych założeń teoretycznych: podobny argument można znaleźć u Ernesta Mandela (zob. Larrain 1979: 209), jak i u krytyków zarządzania jako „globalnego fundamentalizmu”, korzystających z teorii Pierre’a Legendre’a – (zob. Lock, Maiolo 2010).

wydawała się wyjściem z ideologii (a raczej deklaracją tego wyjścia), po latach staje się najsilniejszą ideologią, z którą próbują się mierzyć współcześni krytycy. Nie trzeba dzisiejszej perspektywy, by to zauważyć – wystarczy przypomnieć sformułowane już w latach sześćdziesiątych przestrogi, które Julian Hochfeld kierował do studentów nauk społecznych: lepsze świadome odpowiedzialności i celów zaangażowanie, niż akceptacja biurokratycznego etosu i wzorców uprawiania nauki (Bauman 2007: 415).

W istocie dużo łatwiej byłoby się zgodzić, że zwolennicy tezy o końcu ideologii dużo skuteczniej przepowiedzieli śmierć innego zjawiska – utopii. Na to zgodziliby się też i ci autorzy, którzy skądinąd nie zgadzają się ani z definicją ideologii przyjmowaną przez Bella czy Arona, ani z wizją polityki jako zarządzania. Taką sugestią można znaleźć już u najwcześniejszego krytyka ich stanowiska, Charlesa Wrighta Millsa (1968), który trafnie zauważył, że „koniec ideologii” (w liczbie mnogiej) tak naprawdę jest ogłoszeniem wyczerpania się jednej ideologii politycznej – mianowicie socjalizmu. Głosiciele tezy o „końcu ideologii” głosili więc koniec jednej ideologii, pisał Mills, nie poddając krytycznej analizie własnych ideologicznych założeń.

Stanowisko teoretyków końca ideologii w tym sensie odnajdowałyby swoje potwierdzenie czy kontynuację w haśle „końca historii” (por. Jameson 1998: 59-60) – faktycznym spełnieniem „końca ideologii” byłaby sytuacja, w której nie ma alternatywy dla kombinacji kapitalizmu i zachodniego modelu demokracji. Ów brak alternatywy można zaś lepiej opisać właśnie jako upadek myślenia utopijnego (nakierowanego na zmianę sytuacji), a nie ideologicznego. Dystans, który Aron dostrzega pomiędzy quasi-metafizycznymi sformułowaniami krytykowanymi przez siebie lewicowych autorów a pragmatycznymi pytaniami polityki, byłby więc dystansem pomiędzy rzeczywistością a utopijną nadzieją. W pewnym sensie można lepiej zrozumieć książkę Arona jako zapowiedź końca tej nadziei, która według autora „Opium intelektualistów” miała tak fatalny wpływ na politykę jego czasów.

Dyskurs zamiast ideologii

Ostatnią dwudziestowieczną formą końca ideologii, którą chciałbym omówić, jest charakterystyczne dla poststrukturalizmu pożegnanie z samym pojęciem ideologii jako przestarzałym i wadliwym konceptem. Ten sposób myślenia pozostaje podobnie wpływowy, jak dwa poprzednie, ale różni się od nich znacznie: przede wszystkim jest krytyką pojęcia, a nie zjawiska, które to pojęcie ma oznaczać. Jeśli poprzednie stanowiska zawężyły znaczenie ideologii i ograniczały jego zasięg, to ostatnie z nich unieważnia samo pytanie o nią.

Najlepiej chyba scharakteryzować to stanowisko, parafrazując słowa Michela Foucault, który odrzucił pojęcie ideologii, stwierdzając, że to prawda, a nie fałszywa świadomość, jest właściwym problemem (Foucault 1980: 133).

Tradycyjne rozumienie pojęcia ideologii (np. pewne ujęcia marksistowskie) faktycznie opierały się na epistemologii zakładającej rozróżnienie między prawdą a ideologiczną iluzją, między znajomością własnych interesów, a złudzeniami, które każą działać przeciwko nim. Aby stwierdzić ideologiczność jakiegoś stanowiska należało zatem mieć dostęp do prawdy, właściwie rekonstruować własne obiektywne interesy. Jakaś wiedza byłaby więc obiektywna i pewna, inna – fałszywa i służąca interesom władzy. W ujęciu poststrukturalnym tymczasem nie ma stanowiska, z którego można dostrzec „obiektywny interes”. Wszystko to, co powiązane jest ze znaczeniem, w sposób nieuchronny

powiązane jest z władzą; krytyka ideologii formułowana ze stanowiska „obiektywnych interesów” jest nie mniej od ideologii uwikłana w tę samą logikę władzy, którą próbuje podważyć. Innymi zarzutami, które Michel Foucault zwięźle postawił tradycyjnej krytyce ideologii, byłoby jej uwikłanie w opozycję między reprezentacją a jej materialnymi podstawami (idee a ich ekonomiczna baza) czy zakładane przez krytykę ideologii odwołanie do tradycyjnie rozumianej podmiotowości (zob. Foucault 1980: 118; zob. też omówienia: Purvis i Hunt 1993: 487-491; Malešević 2002: 93-94).

W miejsce pojęcia ideologii miało pojawić się pojęcie dyskursu – opisujące z większą precyzją sposób, w jaki to, co symboliczne, bierze udział w operacjach władzy. Pojęcie to ma raczej sens opisowy niż krytyczny, jest więc mniej problematyczne, ale równocześnie pozbawione siły, która czyni pojęcie ideologii tak cennym dla wszelkich teorii krytycznych. Ową siłę będzie podkreślał na przykład Fredric Jameson, pisząc, że pojęcie ideologii ma wyjaśniać, dlaczego prawda sytuacji historycznej dostrzegana jest „dopiero teraz” – to znaczy, w momencie sformułowania krytycznych tez. Pojęcie ideologii pozwala zbadać opór wobec tez krytycznej teorii (Jameson 2010: 318-319).

Poststrukturalistyczna postać krytyki pojęcia ideologii wydaje się po części uzasadniona, po części jednak idzie za daleko. Współczesna krytyka ideologii nie odwołuje się do języka naukowego obiektywizmu (poza wersją althusserowskiego przeciwstawienia nauki i ideologii, opartą jednak na zgoła niepozytywistycznych podstawach), choć niektórzy teoretycy skłonni byłiby bronić pojęcia interesu w uogólnionej i zdroworozsądkowej postaci (zob. Eagleton 1991: 205-208). Współczesna krytyka ideologii częściowo przejmując więc sprzeciw wobec tradycyjnej pozycji demaskatora, który z wysokości swojego stanowiska poucza innych o ich uwikłaniu w pozór i iluzję. Równocześnie krytycy ujęcia poststrukturalistycznego wskazują, że pojęcie dyskursu w swoim użyciu często przybiera równie polemiczną postać jak pojęcie ideologii – to znaczy również staje się sposobem „nazywania poglądów innych niż nasze własne”. Tym samym wprowadza więc tylnymi drzwiami opozycję między świadomością uwikłaną w działania władzy a tą krytycznie poinformowaną (Malešević 2002: 97). Podobnie nacisk na materialne warunki formowania się dyskursów, który miałyby mieć przewagę nad ujęciami skoncentrowanymi na oddziaływaniu idei, nie kłóci się z nowszymi teoriami ideologii, w których zwraca się uwagę na praktyki czy instytucje, które biorą udział w jej formowaniu i wdrażaniu (Malešević 2002: 97; materialna teoria ideologii – zob. Althusser 2006).

Krytyka ideologii zakłada jednak, inaczej niż, jak się zdaje, w przypadku dużo bardziej totalizującego pojęcia dyskursu, możliwość opisu świata w nieideologicznych kategoriach. Ma to być możliwe na przykład dzięki odwołaniu do pojęć teoretycznych, zapewniających rodzaj podmiotowego dystansu wobec własnego doświadczenia. Bez niego podmiot byłby jedynie efektem operacji dyskursywnych, niezdolnym do oddzielenia się od instancji władzy. Dzięki dystansowi zapewnianemu przez pojęcia teoretyczne, krytyka ideologii jest możliwa, ale niekoniecznie w naiwnej formie demaskacji stanowisk innych niż własne. Krytyk nie zapewnia sobie stanowiska poza ideologią, ale opowiada o własnym doświadczeniu ideologii dzięki narzędziom dostarczanym przez teorię. Takie byłoby stanowisko Fredrica Jamesona czy Slavoję Žižka, których koncepcje ideologii zakładają jej trwanie jako nieredukowalnego składnika podmiotowości, ale zarazem nie przekreślają szansy jej badania i kontroli za pomocą narzędzi zaczerpniętych z tradycji krytycznej (marksizmu czy psychoanalizy). Celem tych zabiegów nie jest ostateczne uwolnienie się od ideologii, ale ciągły ruch wychodzenia poza nią, dzięki wynajdywanym operacjom poznawczym.

Ów ruch, przy porzuceniu nadziei na znalezienie „właściwej pozycji epistemologicznej” jest charakterystyczny dla wielu sfer współczesnej teorii. Weźmy choćby popularny ostatnio nacisk na inter-

czy nawet „transdyscyplinarność”: można interpretować ów nacisk jako próbę wyjścia poza ograniczenia poznawcze ścisłej specjalizacji i separacji dyscyplin, interpretowane przed wielu laty przez Georga Lukácsa jako forma urzeczowienia i narzucania granic pracy intelektualnej (Lukács 1988). Zalecenie transdyscyplinarności nie jest zarazem powrotem do wizji postępu naukowego (który miałby dzisiaj dokonywać się poprzez spotkanie czy łączenie perspektyw teoretycznych) czy stanowiskiem zgłaszającym roszczenia do słuszności metodologicznej. Jest raczej próbą wyjścia poza ograniczenia narzucane przez historyczne podziały dyscyplinarne, a nie „jedynym właściwym” sposobem badania. Podobną postać ma współczesna krytyka ideologii: zakłada ona wielość i różnorodność zjawisk badanych, sama więc rezygnuje z poszukiwań jednej, ostatecznej perspektywy, która zapewniłaby jej poznawczą ważność raz na zawsze.

Każda z wersji „śmierci ideologii” zdaje się być zależna od pewnego fundamentalnego doświadczenia, leżącego u jej podstaw. Dla koncepcji ideologii jako myśli totalnej było nią doświadczenie przemocy i „radikalnego zła” reżimów totalitarnych. Dla teoretyków „końca ideologii” jest nią sytuacja zimnej wojny i polaryzacji politycznej, podziału między światem wolnym i niewolnym, którą może zakończyć powrót polityki rozumianej jako pragmatyczny namysł nad urządzaniem świata społecznego. Wyraziste rozgraniczenie pomiędzy światem „wolności”, normalnej debaty politycznej (obożem demokratycznym), a światem zniewolonym doktrynami i quasi-kościelnym nauczaniem partyjnej ortodoksji (świat z żelazną kurtyną) w charakterystyczny sposób zabarwia wszystkie wystąpienia powiązane z tym nurtem (zob. np. Shills 1968).

Wreszcie, w tle poststrukturalistycznej krytyki samego pojęcia ideologii leży poczucie impasu, w który uwikłały się pojęcia tradycji krytycznej (skoncentrowane na opozycji podmiotu i przedmiotu, relacji między bazą i nadbudową czy poszukiwaniu podmiotu rewolucyjnego i tak dalej). Próba wyjścia poza ten impas wiązałyby się z próbą konstrukcji nowej problematyki, lepiej dostosowanej do współczesnych zjawisk. Mark Poster, komentując stanowisko Foucault, pisze na przykład o pojawieniu się nowego społeczeństwa, którego dynamikę lepiej opisuje przepływ informacji niż organizacja produkcji; stąd konieczność porzucenia marksizmu i opracowania nowej teoretycznej ramy dla teorii krytycznej (zob. Poster 1983: 52-54).

Spoza opisu tych trzech stanowisk wyłania się więc dobrze znana historia: zagrożenie totalitarne i jego koniec, zimna wojna i jej rozwiązanie w końcu lat osiemdziesiątych, wreszcie przemiany kapitalizmu, opisywane przez szereg pojęć, spornych i kontestowanych. Wyłonienie się społeczeństwa postprzemysłowego, przejście do gospodarki opartej na usługach, przejście do społeczeństwa informacyjnego to tylko niektóre z nich. Równocześnie wszystkie trzy przedstawione wyżej stanowiska miały jeden cel, definiowały jednego przeciwnika: był nim marksizm. W wizji ideologii Hannah Arendt marksizm miał niewiele różnić się od rasowej ideologii nazizmu. W wersji teoretyków „końca ideologii” miał być nieuchronnie związany z parareligijnymi postaciami politycznej mitologii („mit proletariatu” czy „sens dziejów” u Arona). Wreszcie, dla Foucaulta i wielu innych poststrukturalistów, marksizm stał się synonimem ślepej uliczki, teorią nieuchronnie uwikłaną w dziewiętnastowieczną problematykę, skoncentrowaną na własnej „narracji mistrzowskiej”. Te osobne i różne koncepcje w zaskakujący sposób spotykają się w kontekście pytań o ideologię: utożsamiają ją z marksizmem albo marksizm obarczają winą za postawienie fałszywego problemu „ideologii”. Dzięki temu oskarżeniu, które wybrzmiewało w kolejnych dekadach dwudziestego wieku, miała być możliwa nowa polityka, uwolniona od marksistowskiego „widma”.

U cytowanych już autorów, którzy na różne sposoby krytykują wspomniane w tym krótkim szkicu koncepcje (Jamesona, Žižka, Eagletona), odpowiedzią na nową sytuację historyczną – późny kapitalizm z jego politycznymi formami – jest podjęcie owego starego pojęcia, którego historia, wedle wielu, miała zakończyć się definitywnie w dwudziestym wieku.

Bibliografia:

- Althusser L. 2006, *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*, przeł. A. Staroń, <http://recyklingidei.pl/althusser-ideologie-aparaty-ideologiczne-panstwa> (stan na 13.01.2014)
- Arendt H. 2010, *Kondycja ludzka*, Warszawa: Aletheia
- Arendt H. 2008, *Korzenie totalitaryzmu*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne
- Arendt H. 2003, *O rewolucji*, Warszawa: Czytelnik
- Arendt H. 2002, *Sympozjon w Toronto. Dzieło Hannah Arendt*, „Przegląd Polityczny” 55
- Aron R. 2000, *Opium intelektualistów*, Warszawa: Muza
- Barthes R. 2008, *Mitologie*, Warszawa: Aletheia
- Bauman Z. 2007, *Julian Hochfeld*, w: Sułek A. (red.) *Socjologia na Uniwersytecie Warszawskim*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN
- Beiner R. 1982, *Hannah Arendt on Judging*, w: H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press
- Burke E. 1994, *Rozważania o rewolucji we Francji*, Kraków: Znak
- Eagleton T. 1991, *Ideology. An introduction*, London: Verso
- Foucault M. 1980, *Truth and Power*, w: Foucault M., *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings*, New York: Pantheon
- Jameson F. 2010, *The Valences of the Dialectic*, London: Verso
- Jameson F. 1998, *The Antinomies of Postmodernity*, w: tegoż, *The Cultural Turn. Selected Writings on the Postmodern*, London: Verso
- Kant, I. 2005, *Ugruntowanie metafizyki moralności*, Kraków: Zielona Sowa
- Kurelić Z. 1996, *Dark Crystal*, „Političkamisao” 5
- Larrain, J. 1979, *The Concept of Ideology*, London: Hutchinson
- Leder A. 2011, *Pozycja podmiotu i pole podmiotowe, czyli o urokach analizy pozoru*, „Przegląd Humanistyczny” 2
- Lock G. i Maiolo F. 2010, *La guerre totale industrielle. Kilka uwag o zarządzaniu jako globalnym fundamentalizmie*, „Kronos” 3
- Lukács, G. 1988, *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, Warszawa: PWN
- Malešević, S. 2002, *Rehabilitating Ideology After Poststructuralism*, w: Malešević, S., MacKenzie (red.) *Ideology After Poststructuralism*, London: Pluto Press
- Mills C.W. 1968, *A Letter to the New Left*, w: Ch. I. Waxman (red.) *The End of Ideology Debate*, New York: Funk & Wagnalls
- Poster M. 1984, *Foucault, Marxism and History*, Cambridge University Press
- Purvis, T., Hunt A. 1993, *Ideology, Discourse, Ideology, Discourse, Ideology...*, „British Journal of Sociology” 3

Shills E. 1968, *The End of Ideology?*, w: Ch. I. Waxman (red.) *The End of Ideology Debate*, New York: Funk & Wagnalls

Świrek K. 2012, *Retoryka końca ideologii*, w: Marcjanik M. (red.), *Retoryka mediów retoryka w mediach*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA – JR

Žižek S. 2011, *Did Somebody Say Totalitarianism?*, London: Verso

Žižek S. 2008, *O wierze*, Warszawa: Aletheia

Žižek S. 2009, *Widmo ideologii*, przeł. M. Kropiwnicki, w: Kropiwnicki M., Kutyla J. (red.), *Žižek. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej

Krzysztof Świrek – doktorant w Zakładzie Historii Myśli Społecznej Instytutu Socjologii UW. Interesuje się krytycznymi nurtami teorii społecznej oraz politycznymi interpretacjami tekstów kultury.