

Krzysztof Świrek
(Uniwersytet Warszawski)

POJĘCIE IDEOLOGII JAKO POJĘCIE KRYTYCZNE

W klasycznej pracy o ideologii i utopii, opublikowanej po raz pierwszy w 1929 roku, Karl Mannheim stawiał sobie za cel dokonanie przełomu w społecznej interpretacji wiedzy. Jak zauważał, argumentacja polityczna – argumentacja poszczególnych „partii”, sama będąca częścią walki o władzę – położyła wielkie zasługi w rozwijaniu teorii o społecznych uwarunkowaniach myślenia. Demaskowanie społecznych źródeł poglądów przeciwnika było znakomitą bronią w walce – aż do momentu, w którym zdemaskowano wszystkie punkty widzenia. W tej sytuacji podkopano jednak nie tylko zaufanie do partykularnych (i interesownych) wizji świata, ale do myślenia w ogóle. Na horyzoncie pojawiła się niebezpieczna odpowiedź – irracjonalizm jako wybór nie-myślenia, odwrót od argumentowania jako takiego i oparcie działania politycznego na niedyskursywnym impulsie¹.

Analiza Mannheim'a, choć prowadzona w ogólnych terminach, mogła być wówczas przekonująco wsparta konkretnymi przykładami – polityczny innowator tamtego okresu, Benito Mussolini, uważał się przede wszystkim za relatywistę, który w czasach kompromitacji wszystkich odziedziczonych poglądów przedkłada działanie nad martwe systemy myślenia². Nie irracjonalizm jednak powinien być odpowiedzią na ten kryzys, przekonywał Mannheim, ale zgeneralizowanie sceptycyzmu i wyniesienie go na nowy poziom. Problem ideologii, oparty na podejrzeniach i prowadzący do demaskowania, miał ustąpić problematyce socjologii wiedzy, która prowadzi do „samokontroli” i „nowej koncepcji obiektywizmu”³, wprowadza dystans pomiędzy myślącym podmiotem a jego politycznym ideałem. Korzystając z metafory innego niemieckiego klasyka socjologii, świadomość miała wejść na nowy poziom „spiralnych schodów świadomości”⁴, umożliwiając zyskanie dystansu do własnego punktu widzenia. Idea Mannheim'a było więc pozbycie się samego pojęcia ideologii i zastąpienie go pojęciami neutralnymi⁵.

¹ Zob. Karl Mannheim, *Ideologia i utopia*, przeł. Jan Miziński, Warszawa: Aletheia 2008, zwłaszcza s. 63–83 i 302–303.

² Zob. Emilio Gentile, *Początki ideologii faszystowskiej (1918–1925)*, przeł. Tomasz Wituch, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2011, s. 247–258.

³ Karl Mannheim, *Ideologia i utopia*, s. 77.

⁴ Wyrażenie Norberta Eliasa, zob. idem, *Spoleczeństwo jednostek*, przeł. Janusz Stawiński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2008, s. 122–123.

⁵ Karl Mannheim, *Ideologia i utopia*, s. 303.

Wiele można zarzucić jego sposobowi ujmowania problemu: po pierwsze, nie wszystkie punkty widzenia są w tej samej mierze ideologiczne, nawet jeśli posłużymy się definicją ideologii samego Mannheima, bardzo zawężoną, bo sprowadzającą ideologię do świadomości „pozostającej w tyle za nową rzeczywistością”⁶. Po drugie, przecenił on polityczną skuteczność demaskacji – często pozostawała wewnętrzną satysfakcją poszczególnych języków politycznych, a nie przekładała się na reakcję całej sfery publicznej. Niemieccy lewicowi intelektualisci w okresie międzywojnia celowali w wysublimowanych analizach świadomości zbiorowej, ale nie dawało im to żadnej politycznej przewagi w walce o instytucje polityczne. Z punktu widzenia Mannheima krytyka najwyraźniej automatycznie odnosi skutek, czego doświadczenie historyczne nie potwierdza. Wreszcie, w przywołanych fragmentach Mannheim zdaje się nie doceniać siły interesu: można wiedzieć, że stanowisko, które się zajmuje, jest „partykularne”, interesowne, nawet krzywdzące innych – i nadal przy nim obstawać dla własnych korzyści. Jeszcze inna wada tego rozumowania to niedocenywanie ludzkiej skłonności do trwania przy poglądach, które mogą być mało odporne na krytykę, ale przynoszą liczne zyski „wynagradzające” ich czysto intelektualne słabości. Uprzedzenia narodowe czy rasowe są źródłem satysfakcji (wspierają poczucie wyższości, dostarczają spójnego obrazu świata), nawet jeśli można łatwo podważyć ich sensowność.

Niezależnie jednak od tych wszystkich zastrzeżeń, a wymieniam je tylko dla porządku i bez intencji polemicznych wobec pracy sprzed bez mała stu lat, Mannheim skutecznie udowodnił, że pojęcie ideologii jest zbyt „obciążone”, by pozostawało narzędziem interpretacji socjologicznej. Pojęcie ideologii nie zniknęło jednak, ale pozostaje jednym z najważniejszych elementów humanistyki dwudziestowiecznej. I to pomimo tego, że od czasów Mannheima było poddawane krytyce regularnie, na przykład w pracach Jeana Baudrillarda czy Michela Foucault, jako przestarzałe i zbyt obciążone dziewiętnastowiecznymi schematami myślenia. Jego obecność przywołuje na myśl słynny przypadek widma człowieka, który zapomniiał, że już nie żyje...

Swoją widmową żywotność zawdzięcza ono także specyfice dwóch pól dyskursywnych, które najsilniej przyczyniły się do jego przetrwania i teoretycznego wzbogacenia – marksizmu i psychoanalizy. W tych teoriach pojęcie ideologii może przetrwać, ponieważ w ich tradycji uprawia się myślenie, która nie stawia sobie neutralności za ideał. W tym artykule chciałbym przedstawić kilka cech charakterystycznych pojęcia ideologii, tak jak było ono używane w pracach Louisa Althussera, a współcześnie – Slavoję Žižka. W teoriach tych autorów pojęcie to pozostaje krytyczne i stronnictwo, ponieważ łączą jego użycie z opowiedzeniem się za pewną prawdą teoretyczną – chcę w tym tekście zapytać, czy nie jest to typ inspiracji potrzebny współczesnym naukom społecznym. Na następnych stronach przedstawię definicję Althussera, zarysuję otwierane przez nią możliwości interpretacyjne, wskażę też na jej ograniczenia i sposób, w jaki mogą one być rozwiązane dzięki pracy Žižka. W podsumowaniu powrócę do pytania o istotność teorii ideologii dla nauk społecznych.

⁶ Zob. ibidem, s. 129.

REALNOŚĆ I REPREZENTACJA

Wkład Althussera do teorii ideologii jest bodaj najbardziej znaną częścią jego twórczości. Warto jednak zreferować go raz jeszcze, akcentując niespójności, wskazujące na ważne dylematy teorii.

Po pierwsze, Althusser chce zerwać z rozumieniem ideologii jako formy „świadomości” – fałszywej, jak zwykle się rozumieć to pojęcie w typowych rekonstrukcjach marksizmu, lub nawet „rewolucyjnej”, jak w przypadku leninowskiego pojęcia „ideologii proletariackiej”. Według Althussera ideologia jest „zasadniczo nieświadoma”, jest sposobem, w jaki przeżywamy swoje życie⁷. Ideologii więc nie „mamy”, ale jesteśmy w niej, nie zakrywa ona świata, ale jest naszym światem. Jest ona pewnym wyobrażeniem, *gestalt* nas samych w świecie. Jest sposobem, w jaki jawimy się sobie samym w sytuacjach, z których składa się nasze życie.

Althusser rozwija własną teorię ideologii w dwóch kluczowych tekstach: *Marksizm a humanizm* oraz w *Ideologiach i ideologicznych aparatach państwa*. W obu definiuje ideologię podobnie, jako to, co reprezentuje „wyobrażeniową relację” do „realnych warunków egzystencji”⁸. Wyrażenie „realne warunki egzystencji” odnosi się do wymiaru strukturalnego, którego „doświadczyć” nie sposób. Nie da się myśleć w kategoriach strukturalnych, będąc zaangażowanym w świat społeczny, gdyż to, co strukturalne, można dostrzec jedynie z punktu widzenia teorii, a więc takiego, który stara się ująć całość pewnego procesu społecznego. To, że nie da się „zsubiektywizować” działania struktur społecznych, nie oznacza jednak, że same te struktury nie oddziałują na podmiot. Podmiot jednak nie może być tego oddziaływania świadomy – dociera ono do niego, jednak w postaci już przemieszczonej, opracowanej, wpisanej w pewną reprezentację mającą charakter właśnie fantazji podmiotu o samym sobie.

Althusserowskie ujęcie różnicy między poziomem realnym (struktury) a wyobrażeniowym (poziom reprezentacji, *gestalt* budowanego w formie obrazu lub narracji) wiele zawdzięcza psychoanalitycznej teorii Jacquesa Lacana, który w swojej koncepcji wprowadza rozróżnienie rejestrów wyobrażeniowego, symbolicznego i realnego. Tyle że u Lacana to wymiar symboliczny ma charakter strukturalny, to on „determinuje” podmiot przez sieć elementów znaczących. Realne jest to, co nie daje się zsubiektywizować ani ująć symbolicznie, to, co wyrwa nas z działania struktur (symbolicznych) i reprezentacji (wyobrażeniowych). Tymczasem Althusser w swoim rozumieniu wymiaru realnego pozostaje wierny marksizmowi i jako „realne” ujmuje działanie struktur społecznych – przede wszystkim, ale nie tylko, w postaci reprodukcji stosunków klasowych.

⁷ Louis Althusser, *W imię Marksa*, przeł. Michał Herer, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2009, s. 268.

⁸ Zob. ibidem, s. 269; por. idem, *Lenin and Philosophy*, przeł. Ben Brewster, London: New Left Books 1971, s. 162.

Bardzo podobne zaś jest Althussera ujęcie ideologii i Lacana ujęcie wymiaru wyobraźniowego⁹. Często przywoływany tekst Lacana o „fazie lustra”¹⁰ mógłby zostać potraktowany niemal jako bezpośrednia, choć niewymieniona inspiracja pierwszych sformułowań Althussera z tekstu *Marksizm i humanizm*. W ujęciu Lacana „faza lustra” to moment, w którym dziecko zaczyna rozpoznawać swoje odbicie w lustrze. W ten sposób jest w stanie po raz pierwszy zintegrować doświadczenie swojego ciała, zaczyna postrzegać je jako całość możliwą do kierowania. Obraz ten jest zawsze minimalnie „skłamanym”, choćby dlatego, że zawsze jest odbiciem, zawsze jest już jakoś „odwrócony”. Nie jest dokładną mapą ciała, ale jego przybliżonym ujęciem. Ta cecha reprezentacji ciała jest zresztą intuicyjnie zrozumiała – znany jest przecież fenomen bycia zaskoczonym przez własne odbicie w lustrze, a jest to dokładnie ten moment, kiedy nasze wewnętrzne wyobrażenie samych siebie i swojego wyglądu zostaje skonfrontowane z zewnętrzną reprezentacją. Wewnętrzny obraz siebie samego może być źródłem satysfakcji lub cierpienia, nie jest czysto „użytkowy”, jest więc także czymś przeżywanym.

W podobnym duchu Althusser pisze o ideologii klasowej, która musi być przeżywana, żeby być użyteczną (a nie na odwrót). Burżuazja najpierw musi „przeżyć” hasła, pod którymi walczy o dominację własnego interesu klasowego¹¹. Hasła te („wolność, równość, własność”) nie są więc manipulacją, ale elementem obrazu samej siebie, wyznaczają burżuazji pewną rolę w wyobrażonym dramacie, który dla niej samej jest dramatem losów całego świata. Równocześnie są nie tylko przeżywane, ale też coś umożliwiają – pełnią funkcję integrującą, pozwalając określić burżuazji jej własne miejsce w procesie historycznym.

STRUKTURY I SUBIEKTYWNE „ZACZAROWANIA”

Psychoanalityczne korzenie tego ujęcia są jasne, a co z socjologicznymi – do jakiego sposobu myślenia można odnieść ujęcie althusserowskie? Przede wszystkim jego ujęcie „realności” wskazuje na to, że procesy społeczne nie są czymś, co rozpatruje się na poziomie działających jednostek. Struktury funkcjonują na poziomie rządzącym się własnymi zasadami i regułami. To ujęcie sytuuje się blisko sposobu, w jaki ową rzeczywistość, do której odnosi się socjologia, ujmował Émile Durkheim. Fakt społeczny nie jest czymś, co można „postrzegać”, należy umieć go wyinterpretować (na przykład ujmując normę prawną jako sformalizowaną postać relacji społecznej¹²) lub „wydobyć” – w takim sensie, w jakim niegdyś wywoływało się obraz fotograficzny – za pomocą specjalnych technik (na przykład

⁹ Dobrze oddaje to formuła określająca koncepcję ideologii Althussera jako „materializmu wyobraźniowego”, zob. Pascale Gillot, *Pour un matérialisme de l'imaginaire: Althusser lecteur de Freud et de Spinoza*, <http://www.penser-la-transformation.org/colloque/2013-05-27%20Gillot.htm> [dostęp 14.04.2017].

¹⁰ Jacques Lacan, *Stadium zwierciadła jako czynnik kształtujący funkcję ja w świetle doświadczenia psychoanalitycznego*, przeł. Jerzy W. Aleksandrowicz, „Psychoterapia” 1987, nr 4 (63), s. 5–9.

¹¹ Louis Althusser, *W imię Marksa*, s. 270.

¹² To rzecz jasna przypadek z klasycznej pracy Émile’a Durkheima *O podziale pracy społecznej*, przeł. Krzysztof Wakar, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2011.

analizy statystycznej)¹³. Rzeczywistość społeczna według Durkheima nieskończenie przekracza poziom jednostkowy i nie sposób zrozumieć jej za pomocą pojęć właściwych dla sposobu, w jaki jednostki przeżywają swoje doświadczenia. Istnieje więc luka między tym, co społeczne, a jednostkowym doświadczeniem – dzięki tej luce zresztą Durkheim może wyznaczyć kontury tego „przedmiotu teoretycznego” (mówiąc językiem Althussera), którym ma zająć się socjologia jako nauka, a więc wyznaczyć socjologii dziedzinę, by następnie z owego obszaru przeprowadzić „inwazję” na inne dyscypliny¹⁴.

W podobny sposób działa althusserowskie pojęcie „struktury” jako bytu, który jest dostrzegalny dopiero dzięki teorii, a dokładniej – dzięki „rewolucji teoretycznej” Marksa¹⁵. W ten sposób Althusser próbuje ugruntować rozumienie marksizmu jako przełomu, dzięki któremu można wyjść z ideologicznych założeń na temat świata społecznego i opracować ów świat teoretycznie. Oczywiście Althusser przyjmuje inne założenia dotyczące tego, w jaki sposób istnieje to, co społeczne – swoje wczesne ujęcia koryguje silnym podkreśleniem roli antagonizmu klasowego jako tego, co organizuje struktury. Konsekwentnie, wybór marksizmu jako teorii jest powiązany z zaangażowaniem po jednej ze stron walki klasowej, co Althusser starał się opisać w swoich tekstach powstałych od końca lat sześćdziesiątych¹⁶.

Podobnie ostrym odróżnieniem poziomu „przeżywania” od poziomu procesów społecznych operuje Pierre Bourdieu. Znakomicie widać to choćby w napisanej wspólnie z Jeanem-Claudem Passeronem *Reprodukcji*¹⁷. Z tego punktu widzenia szczególnie istotna jest pierwsza część książki, podzielona na numerowane tezy sformułowane w dogmatyczny sposób, z użyciem charakterystycznych skrótów, zmuszających czytelnika do rekonstrukcji wielu poziomów czegoś, co można nazwać „składnią teoretyczną” tego tekstu. W skrótach tych są zakodowane kluczowe pojęcia książki – działanie pedagogiczne (DP), autorytet pedagogiczny (AP), praca pedagogiczna (PP) i inne¹⁸. Każde z tych pojęć oznacza jakiś element rzeczywistości systemu edukacji, a dzięki skrótowemu zapisowi możliwe jest przedstawienie ich skomplikowanych wzajemnych relacji: uzupełniania, wzmacniania, nakładania.

Poprzez spiętrzenie pojęć (umieszczeniu w jednym zdaniu kilku skrótów w różnych relacjach) Bourdieu i Passeron próbują „sformalizować” własne ujęcie procesów zachodzących w szkole. Formalizacja ta z kolei służy temu, by odbiorca wziął w nawias własne doświadczenie systemu edukacji, ale także (a może przede wszystkim) spontaniczne wyobrażenie tego systemu, rodzaj wieloznacznej i rozbudowanej, rozproszonej ideologii edukacyjnej, tworzącej rozmaite mitologie odgrywające zresztą kluczową rolę w reprodukcji relacji klasowych. Te

¹³ Więcej na ten temat w Émile Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, przeł. Jerzy Szacki, Warszawa: PWN 1968.

¹⁴ O „imperializmie socjologicznym” Durkheima zob. Steven Lukes, *Durkheim. Życie i dzieło*, przeł. Ewa Klekot, Ewa Szul-Skjoldkrona, Warszawa: Oficyna Naukowa 2012, s. 448–455.

¹⁵ Sformułowanie Althussera z okresu pracy nad epistemologią Marksa, zob. Louis Althusser, Etienne Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, przeł. Wiktor Dłuski, Warszawa: PIW 1975.

¹⁶ Po pierwszej fazie swojej pracy teoretycznej, w której opracowywał swoje pojęcie „przełomu epistemologicznego”. Zob. np. artykuły z Louis Althusser, *Lenin and Philosophy*, a także idem, *W odpowiedzi Johnowi Lewisowi*, Warszawa: Almapress 1989.

¹⁷ Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, przeł. Elżbieta Neyman, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2011.

¹⁸ Ibidem, s. 72.

rozproszone, spontaniczne wyobrażenia wzmacniają przede wszystkim mit meritokratycznej zasługi i w ten sposób naturalizują przewagi społeczne, przedstawiając je jako potwierdzone osiągnięciami (dyplomem) zasługi osobiste. W ten sposób arbitralna przewaga klasowa zostaje przedstawiona jako efekt racjonalnej organizacji społecznej – dominacja społeczna to „dominacja racjonalności”. Dogmatyczny, piętrowy styl części pierwszej ma na celu właśnie odwrócenie tego, co zostaje znaturalizowane przez samo działanie systemu edukacyjnego. W ten sposób styl wykładu jest także działaniem – ma wymusić na czytelniku rezygnację z wszelkiej spontaniczności w swoim rozumieniu świata społecznego. Zauważmy na marginesie, że jest to zradykalizowana wersja Durkheimowskiego postulatu, by z socjologii wszędzie, gdzie się da, rugować pojęcia potoczne¹⁹ – Bourdieu i Passeron chcieliby także rugować nasze spontaniczne przekonania wypływające z doświadczenia instytucji.

Ta konieczność podkreślenia luki pomiędzy doświadczeniem jednostkowym a działaniem struktur jest konieczna, ponieważ to, co społeczne, jest ujęte w rozmaite formuły zbiorowych i indywidualnych reprezentacji, które wydają się w pewnym sensie prawdziwsze niż sama rzeczywistość. Althusserowska definicja ideologii jako „reprezentacji wyobrazeniowego stosunku do realnych warunków egzystencji” opracowuje teoretycznie tę intuicję, niemal od zawsze obecną w pewnych tradycjach socjologii. Następnie uzupełnia tę definicję o teorię „ideologicznych aparatów państwa” (IAP) jako instytucji (takich jak rodzina, szkoła, kościół) wdrażających jednostkę do pewnego sposobu myślenia i działania, który czyni z niej „podmiot ideologii”²⁰.

Teoria IAP to rzeczywiście „uzupełnienie”, to znaczy dodanie jednej teorii do drugiej, a nie zbudowanie spójnego wyjaśnienia. Przejście pomiędzy jednym a drugim poziomem jest dalece nieoczywiste, co zresztą w opinii niektórych wskazuje na różne niesprowadzalne do siebie poziomy działania ideologii. Niektórzy tę różnicę opisują jako rozziw między poziomem subiektywizacji a materialnego wsparcia dla ideologii²¹. Przykładowo: jeśli jedną z najważniejszych ideologii dla kapitalizmu jest ideologia „kariery” jako indywidualnego sukcesu na rynku, to ideologia ta będzie funkcjonowała na różnych poziomach. Jednym z nich jest poziom subiektywności, która może przeżywać wizję indywidualnej kariery jako pewnego upragnionego losu. Z drugiej strony, ideologia ta musi również funkcjonować zewnętrznie, wsparta przez materialne praktyki, wprowadzana w życie na przykład w szkole czy w instytucjach państwa opiekuńczego, promujących pewien ideał stawiania sobie celów jako sposób jednostek na kierowanie samymi sobą. Nie istnieje proste czy automatyczne przejście między jednym poziomem a drugim.

¹⁹ Zob. Émile Durkheim, *Zasady metody...*, s. 45–51.

²⁰ Cytowana definicja i teoria IAP to kluczowe elementy słynnego artykułu *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*, zob. Louis Althusser, *Lenin and philosophy*, s. 127–186 (a także tłumaczenie polskie – niestety mylące z powodu pewnych decyzji tłumacza, zob. idem, *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*, przeł. Andrzej Staroń, „Nowa Krytyka”, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article374> [dostęp 14.04.2017]).

²¹ Slavoj Žižek, *Absolute Recoil. Towards a New Foundations of Dialectical Materialism*, London: Verso 2014, s. 51–55.

Inni podkreślają rozdział pomiędzy różnymi poziomami reprodukcji dominacji w kapitalizmie²². Pierwotny poziom to reprodukcja kapitalistycznych relacji społecznych. Jest ona dosłownie wdrażana w życie przez jednostki, odtwarzana na podstawie środków dostępnych poszczególnym uczestnikom procesów społecznych. Kontynuując przykład kariery: role życiowe są „ćwiczone” na bazie dostępnych zasobów w szeregu sfer. Dzięki temu jedni przekonują się, że stoją przed nimi otworem szerokie horyzonty i szanse, kiedy inni uświadamiają sobie, że lepsze dla nich będzie „poprzestanie na małym”. Drugim poziomem jest ten, na którym „ideologiczne aparaty państwa” takie jak szkoła „odbijają” te spontaniczne relacje dominacji w lustrze racjonalnych uzasadnień (na przykład w micie merytokracji, podważanym przez Bourdieu i Passerona).

Impas teoretyczny, powodowany przez nieciągłość między dwiema teoriami („subiektywizacji” oraz „ideologicznych aparatów państwa”) odbija dwa trwałe dylematy socjologiczne: po pierwsze, rozdział między możliwą do zobiektywizowania strukturą a krętymi ścieżkami doświadczenia subiektywnego, po drugie – niejasne relacje między praktykami społecznymi i ich doświadczeniem przez zaangażowane w nie podmioty a porządkiem instytucjonalnym.

TEORIA IDEOLOGII JAKO TEORIA USPOŁECZNIENIA

Do tych impasów teorii Althussera i sposobów ich rozwiązania na gruncie innych teorii wróć w następnych sekcjach tego artykułu. Teraz chciałbym jeszcze raz podkreślić to, co wydaje mi się kluczowym i trwałym wkładem tego badacza do teorii ideologii. W swojej zwięzłej definicji „subiektywnej” strony procesu ideologii Althusser wyznaczył na nowo przedmiot teorii ideologii. Powiązał to pojęcie z psychoanalitycznym ujęciem nieświadomego, a konieczność ideologii zuniwersalizował na wszystkie przeszłe (i przyszłe) formacje społeczne. Do takiego ujęcia procesów ideologicznych nawiązywało później wielu autorów, a sama teoria ideologii dzięki niemu przestaje być „narzędziem walki politycznej” (jako teoria manipulacji i błędów poznawczych przeciwnika), a zbliża się do teorii wyjaśniającej uspołecznienie jako takie, równocześnie nie tracąc krytycznego ostrza (jak dzieje się to w przypadku „neutralnego” podejścia Mannheimowskiego).

Definicja althusserowska pozwala nam ująć ideologię jako reprezentację, która jest równocześnie „zniekształcona” i konieczna do przetrwania. Nasze zaangażowanie w świat społeczny wymaga zasłony, która oddziela nas od w pełni obiektywizującego spojrzenia na siebie i świat. Jeśli ją tracimy, znajdujemy się w sytuacji kogoś, kto utracił nie tylko „złudzenia”, ale także nadzieję. Znakomicie obrazuje tę sytuację krótki fragment z jednego z międzywojennych pamiętników bezrobotnych:

²² Zob. Frieder Otto Wolf, *The problem of reproduction: probing the lacunae of Althusser's theoretical investigations of ideology and ideological state apparatuses*, przeł. A. von Kameke, M. Henninger, w: *Encountering Althusser. Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, red. Katja Diefenbach et al., London: Bloomsbury 2013, s. 250–251.

Pewnego dnia ugotowano nam resztę kartofli z łupinami. Wtem ktoś zapukał. Matka otworzyła drzwi, wszedł biedny prosząc o jałmużnę, matka wskazała na nasze kartofle z łupinami, tłumacząc, że sama nie ma. I ulitowało się serce żebracze, wysypał z torby uzbierany chleb, kawałki cukru i wędliny, dał nam i wyszedł bez słowa. Matka wtedy długo, długo płakała. Gdy ojciec wrócił, opowiedziała mu. Ojciec po głębokim namyśle zdecydował: „przeciąć to marne życie”, jak się wyraził. Tej nocy rodzice wcale nie spali. Matka ciągle perswadowała, że chyba Dobry Bóg nie skazał nas na głodową śmierć, a może już jutro się odmieni wszystko. I znów wlokły się dni chłodne i głodne²³.

W tej krótkiej opowieści jak w soczewce skupia się wiele kluczowych problemów.

W rodzinie od dawna doświadczającej biedy wydarza się zdarzenie traumatyczne, wytrącające z normalnego biegu codzienności – jest nim wizyta żebraka i upokarzający dla klasy robotniczej akt litości ze strony osoby znajdującej się na społecznym dnie. Zdarzenie to jest „kroplą, która przelała kielich”, gdyż jak w lustrze ukazuje rodzinie jej własne położenie. W ten sposób zapewne uderza bezpośrednio w tę reprezentację, która dotychczas pozwalała jej przetrwać – obraz biedy znoszonej z godnością, być może walki o utrzymanie się na powierzchni, ucieczki przed widmem nędzy. Jest tak, jakby dotychczasowa trudna sytuacja musiała ukazać się jej uczestnikom w formie wyostrzonej, wydestylowanej, jako emblemat ukazujący „dno upokorzenia”.

Po tym wydarzeniu matka odreagowuje „długo płacząc”, a następnie opowiadając wydarzenie małżonkowi. Wydarzenie opowiedziane w formie słownej pewnie pozostaje wstrząsające, być może nawet jest nim w większym stopniu, ale relacja jest zbyt szczątkowa, byśmy mogli się tego domyślać. Za to w formie cytatu podane są słowa ojca, które wyrażają jego stan po utracie złudzeń. Narrator relacji („bodaj córka”, piszą redaktorzy tomu) podkreśla wagę tych słów, nie tylko cytując je, ale też zaświadczać o ich precyzji („tak się wyraził”). *Pamiętniki bezrobotnych* pełne są obrazów desperacji, sytuacji, w których ktoś przekracza własne granice i odkrywa nowe rejony cierpienia i odrzucenia. W tym opisie uderza zarówno zdawkowość reakcji (krótkie „przeciąć to marne życie”), odarcie z emocji czy emfazy, która zdają się pomagać innym autorom (kiedy mogą dosłownie wykrzyczeć swoje cierpienie). Drugim kluczowym elementem jest zaznaczone przez narratora długie milczenie przedzielające relację matki i reakcję ojca. Narrator rozpoznaje w nim „głęboki namysł”, ale trudno powiedzieć, jaki inny typ „rozumowania” miałby prowadzić do decyzji o skończeniu z życiem niż właśnie piętrzące się nagromadzenie sprzecznych słów i wyobrażeń, dosłownie zbyt bolesnych, by je wypowiedzieć. Sytuacja tego długotrwałego milczenia przywołuje zresztą echo znanego sformułowania Freuda o „pracującym w ciszy” popędzie śmierci.

Decyzja ojca, by nie przedłużać cierpienia rodziny, spotyka się z reakcją matki. Ona już rozpoczęła pracę symbolicznego opracowania trudnego zdarzenia, tej konfrontacji z nędzą własnego położenia. Najpierw, przypomnijmy, „długo płakała”, co oznacza, że znalazła w sobie dość siły, by na zdarzenie jakoś zareagować (w przeciwieństwie do milczącego stuporu mężczyzny). Potem była zdolna opowiedzieć zdarzenie, co wskazuje, że zrekonstruowała je w formie intersubiektywnej, odnalazła znaczące (mówiąc językiem Lacana), które były w stanie odebrać doświadczeniu część jego niszczyielskiej mocy. Dzięki temu jest w stanie

²³ *Pamiętniki bezrobotnych*, t. 1, Warszawa: PWE 1967, s. 195.

dalej pracować w rejestrze znaczącego – jak czytamy w dalszej części relacji, całą noc kobieta spędzi właśnie na „pracy” z ojcem rodziny, wytrwale rekonstruując siatkę znaczących zniszczoną przez wcześniejsze wydarzenia. Kluczowym znaczącym w tej pracy, w tej konstrukcji symbolicznej, jest oczywiście znaczące „Dobrego Boga” jako ostatniej instancji gwarantującej spójność i sensowność świata (zarówno społecznego, jak i wewnętrznego doświadczenia).

W tym punkcie ów krótki tekst pokazuje wagę religii rozumianej nie tyle jako typ doświadczenia „negacji świata” czy jako ideału moralnego, co jako siatki znaczących umożliwiających ochronę przed nieznośnym lękiem, poczuciem bycia rzuconym na pastwę wrogiego świata. Religia w tym właśnie sensie jest „opium ludu”, w zgodzie z genialną intuicją Marksa²⁴, wciąż godną przypomnienia szczególnie przy okazji publicystycznych krytyk religijności klas niższych jako rzekomo „powierzchowej”, opartej na przywiązaniu do rytuału czy symboliki. Po pierwsze, przywiązanie do znaczącego nie może być „powierzchowe”, bo znaczący nie ma „głębiny” (odsyła jedynie do innych znaczących) – lub, jeszcze inaczej, znaczący jako taki jest wyłącznie powierzchowny, zatem przywiązanie do niego nie może realizować się inaczej niż w potwierdzaniu wagi i istotności owej „powierzchni”. Po drugie, przywiązanie do rytuału i zewnętrznych znaczących jest niezbędne, by podmiot nie był dosłownie przytłoczony tym, co niewyraźne w doświadczeniu.

Ta rekonstrukcja sytuacji opisanej w jednym z międzywojennych pamiętników wskazuje, że jakaś forma zasłony, jakaś forma reprezentacji pozwalającej utrzymać nadzieję, jest konieczna. Sytuacje trudne odsłaniają to, co dzieje się, gdy ta zasłona zostaje przerwana, pokazują też, że potrzeba wysiłku, wytrwałej pracy, by ją na powrót „zszyć”. W ten sposób z teorii ideologii wyłania się teoria uspołecznienia – co, zauważmy, jest ciekawym przesunięciem w obrębie marksistowskiej tradycji zadawania pytań o ideologię. Jeśli bowiem pojęcie ideologii w tradycji marksistowskiej ma wyjaśniać, dlaczego nie dochodzi do rewolucji, dlaczego trwa przywiązanie do *status quo*, to teoria ideologii jako subiektywizacji pokazuje, że przywiązanie do *status quo* (w sensie wytrwałości w „prowadzeniu codziennego życia”) jest samo w sobie wysoce skomplikowaną, piętrową konstrukcją, która w pewnych warunkach wymaga aktywnego podtrzymywania. Definicja ideologii jako formy subiektywizacji naszego sposobu doświadczania sytuacji realnej naprowadza nas na te tropy. Praca Althussera wyznacza w tym miejscu podstawowy kierunek. Oczywiście do jej pełniejszego opracowania (zgodnego z logiką znaczącego i pracy w rejestrze symbolicznym) przydatna jest teoria psychoanalityczna, z której Althusser zresztą korzystał.

W obszarze socjologii najbliższe takiej problematyce wydaje się pojęcie *illusio* wprowadzone przez Pierre’a Bourdieu. Oznacza ono zaangażowanie w grę prowadzoną w danym polu społecznym, wiarę w istotność stawek, o której toczy się gra w danym polu (ekonomicznym, artystycznym, naukowym i innych), i wiarę w samą istotność tej gry. Upadek owej wiary identyfikuje Bourdieu z momentami kryzysu (podobnie jak jedynie sytuacje kryzysowe pokazują „podszewkę”

²⁴ Zob. Karol Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, przeł. Leszek Kołakowski, w: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dziela*, t. 1, Warszawa: Książka i Wiedza 1976 [1844], s. 458.

subiektywizacji, rozpad zaangażowania, rozpad wiary w przyszłość)²⁵ – w tych momentach efekt utraty *illusio* jest podobny jak efekt kryzysu owej „zasłony”, która na co dzień pozwala mierzyć się z własnym życiem. Równocześnie jednak podobieństwo to ma swoje granice: Bourdieu wprowadza pojęcie *illusio* w kontekście analizy wyłaniania się obszarów specyficznych, arbitralnych zainteresowań, gier o stawki, w których nie ma nic koniecznego. Trudno powiedzieć to samo o teorii ideologii jako subiektywizacji, ta bowiem celuje raczej w tradycyjne marksowskie pojęcie interesu, a więc w pojęcie opisujące kombinację warunków społecznego przetrwania. Inna różnica ma jeszcze większe znaczenie. W koncepcji *illusio* Bourdieu akcentuje stosunek odpowiedniości między habitusem a polem gry i pozycją zajmowaną w grze. W niektórych sformułowaniach Bourdieu sugeruje wręcz pełną ciągłość między subiektywną wiarą i strukturą zapisaną w polu²⁶ – tymczasem pojęcie ideologii pozwala na równoczesne zaznaczanie ciągłości i nieciągłości, zakłada minimalną refleksyjność, umożliwia tym samym dialektyczną analizę, co dobrze pokazuje teoria Žižka.

UZEWNĘTRZNIENIA I SUPLEMENTY

We wcześniejszym fragmencie artykułu wskazywałem na opozycje charakterystyczne dla teorii Althussera – np. między wymiarem jednostkowym i instytucjonalnym, brak konceptualizacji „przejścia” między poziomem subiektywnym a wymiarem „aparatu państwa”. Jako ciekawe przykłady osłabiania tych opozycji można wskazać mechanizmy ideologiczne opisywane od końca lat osiemdziesiątych przez Slavoję Žižka. Z jego bogatego dorobku wybrałbym kilka wątków, za to powtarzających się i w pewien sposób charakterystycznych dla jego sposobu analizy.

W odniesieniu do opozycji między porządkiem subiektywnym a instytucjonalnym Žižek wielokrotnie podkreśla, że działanie instytucji nie jest nigdy „czysto formalne”, ale wspiera się zawsze na pewnym suplemencie obscenicznej rozkoszy. Instytucja opiera własną siłę działania na swoim sekretnym, wypartym życiu²⁷. Taki jest sens rytuałów inicjacji, zjawisk fali w wojsku czy więzieniach, szkolnych rytuałów znęcania się nad słabszymi uczniami i wielu podobnych fenomenów, aż do poziomu kolektywnego poszukiwania wroga wyrażanego przez sentymenty rasistowskie.

Žižek podkreśla, że fenomeny tego rodzaju nigdy nie są „patologicznymi przypadkami”, ale stanowią podstawę więzi społecznej, na której instytucje wspierają swoje działanie. Na tym polega także ideologiczna lojalność wobec instytucji: na uczestnictwie w „brudnym sekrecie”. Sam ten sekret zaś wspiera się na ramach

²⁵ Pierre Bourdieu, *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, przeł. Andrzej Zawadzki, Kraków: Universitas 2007, s. 349, przyp. 18.

²⁶ Zob. np. fragmenty o *illusio* i „pierwotnej doksie” w: Pierre Bourdieu, *Zmysł praktyczny*, przeł. Maciej Falski, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2008, s. 92, 94.

²⁷ Zob. Slavoj Žižek, *Przekleństwo fantazji*, przeł. Adam Chmielewski, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2001, s. 38–42.

symbolicznych instytucji, to one go produkują. Jeśli chcemy reformować instytucję, powinniśmy odwołać się właśnie do samych ram symbolicznych, a nie do przypadków instytucjonalnej patologii, bo te będą produkowane dalej, jeśli nie zmieni się rama symboliczna funkcjonowania całości. Jest to podstawowy argument Žižka na przykład w odniesieniu do przypadków molestowania w instytucjach: molestowanie jest efektem nie tyle patologicznych skłonności jednostek, co reguł symbolicznych instytucji²⁸. Dopóki nie zmieniają się te reguły, przypadki przekraczania granic będą się powtarzać, bo taka jest logika „wewnętrznej transgresji” – łamanie zasad będącego obscenicznym potwierdzeniem ich obecności i siły.

Nasze doświadczanie rzeczywistości społecznej jest jednak samopodtrzymywane przez rozmaite zinstytucjonalizowane rytuały, które zdejmują z nas część kłopotliwego i męczącego obowiązku „doświadczania”. Klasycznym przykładem, przywoływanym także przez Žižka, jest tradycyjna instytucja płaczków na pogrzebie²⁹. Žižek daleki jest od krytyków tego rodzaju zjawisk, wskazujących na nieautentyczny charakter odgrywanej w ten sposób żałoby. Tego typu „zewnętrzne” rytuały nie ograniczają naszej wolności doświadczania, ale – wręcz przeciwnie – uwalniają nas, dają ulgę, chronią przed zalewem ambiwalencji. Tam, gdzie brakuje zrytualizowanych reakcji na żałobę (a więc jakiejś dozy uzewnętrznienia, „uzupełnienia” podmiotu przez zewnętrzne, społeczne struktury), tam samo doświadczanie żałoby staje się trudniejsze³⁰.

Ani porządek instytucjonalny, ani porządek podmiotowy nie powinny być rozumiane jako oddzielone i zamknięte całości, charakteryzuje je raczej ciągłe „wzajemne podtrzymywanie”, w ramach którego rozkosz odczuwana przez podmioty stanowi o sile instytucji, zewnętrzny rytuał zaś podtrzymuje doświadczenie jednostkowe, a więc to, co zsubiektywizowane. Obie rzeczywistości przenikają się, co może ująć wyłącznie analiza dialektyczna.

Po drugie, same zjawiska ideologiczne mogą mieć różny charakter – zarówno subiektywny w konwencjonalnym znaczeniu wewnętrznych przekonań na temat świata, jak i zrytualizowany i uzewnętrzniony w sieci symboli i instytucji społecznych. Žižek opisał to schematycznie w podstawowym dla zrozumienia jego koncepcji tekście *Widmo ideologii*, gdzie wyznaczył trzy formy zjawisk ideologicznych³¹: ideologię „w sobie” – to, co konwencjonalnie rozumie się jako przekonania o charakterze ideologicznym, wierzenia. Ideologię dla siebie – uzewnętrznioną w postaci zewnętrznych rytuałów, zmaterializowaną w instytucjach (czyli ideologię „praktykowaną” w ramach instytucji – kościoła, szkoły i podobnych). Wreszcie trzeci typ – ideologia „powracająca do siebie”, która jest naszą uprzednią, subiektywną zgodą na działanie zewnętrznych, materialnych rytuałów.

²⁸ Zob. Slavoj Žižek, *Mel Gibson at the Serbsky Institute*, „The Symptom” 2007, nr 8, www.lacan.com/symptom8_articles/zizek8.html [dostęp: 14. 04. 2016].

²⁹ Slavoj Žižek, *Lacan. Przewodnik Krytyki Politycznej*, przeł. Julian Kutyła, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2008, s. 37, 40. Cytowane miejsca pochodzą z rozdziału bardzo przyśpieszenie wyjaśniającego fenomen interpasynośności, o który tutaj chodzi, zob. ibidem, s. 36–54.

³⁰ Na ten temat zob. też Darian Leader, *The New Black*, London: Penguin Books 2009, s. 71–91.

³¹ Slavoj Žižek, *Widmo ideologii*, przeł. Maciej Kropiwnicki, w: *Žižek. Przewodnik Krytyki Politycznej*, red. Maciej Kropiwnicki, Julian Kutyła, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2009, s. 338–348.

Aby wyjaśnić ten ostatni typ, będący rodzajem przedrefleksyjnej zgody na efekty ideologicznego treningu, można odwołać się do sposobu, w jaki Žižek interpretuje znaną formułę Pascala – radę udzielaną niedowiarkowi: „ukłękniij, a uwierzysz”³².

Ten, kto klęka, wyjaśnia Žižek, już wierzy w efekty rytuału – wiara nie tyle rodzi się w zewnętrznych gestach, co jest już założona, sama wiara bowiem nigdy nie jest w pełni wewnętrzna, zawsze jest jakoś przemieszczona, potrzebuje zewnętrznego podmiotu, na którym może się wesprzeć³³. Na tym zresztą polega rola kapłana, ale także, moglibyśmy dodać, rola świętych w katolicyzmie: „skoro oni wierzyli, to znaczy, że sama wiara jest możliwa; skoro oni wierzyli, to rytuały wykonane przeze mnie mają sens, ja wierzę poprzez nie, uczestnicząc w wierze innych”. Wiara ma zawsze charakter zapośredniczony przez wiarę innych – albo w tym sensie, że zakładamy istnienie podmiotu, który wierzy, albo w takim, że funkcjonuje jako podzielane przez innych zobowiązanie symboliczne, zawarte w odpowiedniej sekwencji symboli³⁴. Wiara nie jest więc ani w pełni obiektywizowana przez praktyki, ani w pełni osobista i subiektywna.

Odwołując się do rozwiązań Žižka, chciałem pokazać, do jakiego stopnia pewne dylematy związane z Althusserowskim ujęciem można przezwyciężyć dzięki myśleniu dialektycznemu. Same opozycje podmiot–struktura czy doświadczenie–instytucja nigdy zresztą nie miały rangi prawdziwych antynomii w marksizmie – były przekraczane przez pojęcia „praktyki” lub (w odmianach heglowskich marksizmu) „mediacji”.

POJĘCIE STRONNICZE

Rekonstruowane na poprzednich stronach koncepcje ideologii niosą ze sobą багаż teorii, z których czerpią inspirację, a które określiłbym jako teorie rewolucyjne. Każda z tych teorii opiera się bowiem na pewnym odkryciu, które następnie przechowywała jako kluczowy teoretyczny przedmiot; wokół niego budowany jest dyskurs, praktyki i instytucje. Dla marksizmu tym obiektem jest zasadnicza rola struktur dla istnienia tego, co społeczne, w tym – strukturalna rola antagonizmu klasowego. Z tego odkrycia właśnie wynika choćby, że wszelkie myślenie jest uwarunkowane społecznie.

Przełomem marksizmu (i tutaj podążam za odczytaniem Althussera) jest więc odkrycie, że samo myślenie nie może korygować myślenia – jak w *Tezach o Feuerbachu* zauważa Marks, zawsze pozostaje pytanie „kto wychowa wycho-

³² Dodajmy, że na ten sam fragment Pascala powołuje się i Althusser w swoim słynnym artykule *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*, a także cytowany wyżej Pierre Bourdieu, *Zmysł praktyczny*, s. 94. Przeformułowanie tego zdania przez Žižka jest więc kluczowe, jeśli mamy uchwycić wprowadzaną przez niego dialektyczną perspektywę „refleksyjności ideologii”.

³³ Slavoj Žižek, *Widmo ideologii*, s. 342–343. Žižek powołuje się na ten przykład przy okazji omawiania „ideologii dla siebie”, ale jego dialektyczny charakter już zapowiada trzeci typ, odpowiadający wewnętrznej refleksyjności każdej praktyki.

³⁴ Rozróżnienie wyobrażeniowego i symbolicznego wymiaru wiary: zob. Slavoj Žižek, *O wierze*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa: Aletheia 2008, s. 191–192.

wawcę”³⁵, kto nauczy nauczyciela. Nie ma metamyślenia, myślenia poza walkami społecznymi. Każde myślenie jest myśleniem na pewnej pozycji, usytuowane względem dominującego antagonizmu, który w dotychczasowych społeczeństwach historycznych ma charakter klasowy. Niemożliwa jest więc zakładana przez Mannheima „samokontrola” dokonywana z neutralnej pozycji – z punktu widzenia marksizmu taka pozycja bowiem nie istnieje, jeśli teza o społecznej determinacji myślenia ma znaczyć coś więcej niż banalne stwierdzenie, że myślenie dzieje się sytuacji społecznej.

Drugie odkrycie, kluczowe dla psychoanalizy, to odkrycie nieświadomego. Istnieją granice świadomej refleksji, wyznaczone przez to, co nieświadome, czyli, wedle definicji Lacana, „to, co wiemy, nie wiedząc o tym”³⁶. Ponadto sam podmiot jest głęboko podzielony wewnętrznie, co gwarantuje, że nigdy nie stanie się zwykłym trybem społecznej maszyny, ale też – że sam dla siebie nie jest samoprzejrzysty; jest coś, co wymyka się jego świadomym intencjom. Z punktu widzenia tego odkrycia jest tym bardziej jasne, że niemożliwa jest pedagogia myślenia inna niż poprzez praktykę o transformacyjnym charakterze. Dla zwolenników Freuda tą praktyką jest terapia prowadzona zgodnie z regułami techniki psychoanalitycznej.

W przypadku marksizmu praktyka miała mieć charakter polityczny – chociaż zasadniczo nierozwiązany pozostał spór o sposób rozumienia tej polityczności: czy zakłada ona zaangażowanie w formy instytucjonalne walki politycznej (np. zaangażowanie intelektualisty w działania organizacji robotniczych czy partii polityczne), czy też raczej zajęcie pewnej pozycji w ramach sporu toczącego w obszarze teorii. Oczywiście sama forma rozumowania projektuje jakąś normę racjonalności nieredukowalnej do sporów społecznych, ale ten projektowany, czysto racjonalny punkt widzenia realizuje się tylko w formie negatywnej, właśnie jako krytyka wszystkich innych punktów widzenia – nie sposób go ustanowić jako pozytywnego punktu oparcia (np. w formie ideału obiektywnego sporu naukowego).

Jeśli teoria ideologii jest rozwijana z pozycji uniwersalnych, zakładających, że wszyscy są w ideologii i nie ma pozycji poza nią, nie zakłada już koncepcji „złego uspołecznienia”, ale pewną koncepcję „uspołecznienia w ogóle”. Ale robi to inaczej, niż zakładał projekt Mannheima: nie z pozycji neutralności, ale z pozycji stronniczej, zaangażowanej w obronę pewnego odkrycia teoretycznego. W samo pojęcie wpisana jest konieczność odniesienia się do tej stronniczości, do pozycji zakładanej przez pojęcie. I w tym właśnie sensie jest to pojęcie krytyczne.

Pojęcie to zostało wygnane przez Mannheima z socjologii jako dyscypliny, której przyświecać ma ideał neutralności czy obiektywizmu, lokujący ją poza walkami społecznymi. Jednak samo zadanie krytyki pozostaje dla socjologii żywe i aktualne. Choćby dlatego, że walki społeczne nigdy nie uszanują ideału neutralności, obcego ich logice. Socjologia może więc co najwyżej zostać całkiem neutralnym zakładnikiem tych walk. Chyba że będzie potrafiła stanąć, całkiem stronniczo, w obronie własnych odkryć teoretycznych. Tak, jak zdarzało się to

³⁵ Parafraza zdania z tezy 3. Zob. Karol Marks, *Tezy o Feuerbachu*, przeł. Salomon Filmus, w: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 3, Warszawa: Książka i Wiedza 1961, s. 6.

³⁶ Sformułowania tego rodzaju można znaleźć w tomie seminarium Lacana o „odwrotnej stronie psychoanalizy”, zob. Jacques Lacan, *The Other Side of Psychoanalysis*, przeł. Russell Grigg, New York: W. W. Norton & Co.

Durkheimowi czy Bourdieu, którzy nie uchylali się przed wyciąganiem konsekwencji politycznych ze swoich ustaleń teoretycznych³⁷. W ten sposób, migrując między polami dyskursywnymi, pojęcie ideologii przypomina polu socjologicznemu o wyzwaniu krytyki.

BIBLIOGRAFIA

- Althusser Louis, *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*, przeł. Andrzej Staroń, „Nowa Krytyka”, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article374> [dostęp 14.04.2017].
- Althusser Louis, *Lenin and Philosophy*, przeł. Ben Brewster, London: New Left Books 1971.
- Althusser Louis, *W imię Marksa*, przeł. Michał Herer, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2009.
- Althusser Louis, *W odpowiedzi Johnowi Lewisowi*, Warszawa: Almapress 1989.
- Althusser Louis, Balibar Etienne, *Czytanie „Kapitału”*, przeł. Wiktor Dłuski, Warszawa: PIW 1975.
- Bourdieu Pierre, *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, przeł. Andrzej Zawadzki, Kraków: Universitas 2007.
- Bourdieu Pierre, *Sociology as a Martial Arts. Political Writings by Pierre Bourdieu*, red. Gisele Sapiro, New York: The New Press 2010.
- Bourdieu Pierre, *Zmysł praktyczny*, przeł. Maciej Falski, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2008.
- Bourdieu Pierre, Passeron Jean-Claude, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, przeł. Elżbieta Neyman, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2011.
- Durkheim Émile, *O podziale pracy społecznej*, przeł. Krzysztof Wakar, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2011.
- Durkheim Émile, *Zasady metody socjologicznej*, przeł. Jerzy Szacki, Warszawa: PWN 1968.
- Elias Norbert, *Spoleczeństwo jednostek*, przeł. Janusz Stawiński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2008.
- Gentile Emilio, *Początki ideologii faszystowskiej (1918–1925)*, przeł. Tomasz Wituch, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2011.
- Gillot Pascale, *Pour un matérialisme de l'imaginaire: Althusser lecteur de Freud et de Spinoza*, <http://www.penser-la-transformation.org/colloque/2013-05-27%20Gillot.htm> [dostęp 14.04.2017].
- Lacan Jacques, *The Other Side of Psychoanalysis*, przeł. Russell Grigg, New York: W. W. Norton & Co.
- Lacan Jacques, *Stadium zwierciadła jako czynnik kształtujący funkcję ja w świetle doświadczenia psychoanalitycznego*, przeł. Jerzy W. Aleksandrowicz, „Psychoterapia” 1987, nr 4 (63).
- Leader Darian, *The New Black: Mourning, Melancholia and Depression*, London: Penguin Books 2009.
- Lukes Steven, *Durkheim. Życie i dzieło*, przeł. Ewa Klekot, Ewa Szul-Skjoeldkrona, Warszawa: Oficyna Naukowa 2012.
- Mannheim Karl, *Ideologia i utopia*, przeł. Jan Miziński, Warszawa: Aletheia 2008.
- Marks Karol, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, przeł. Leszek Kołakowski, w: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 1, Warszawa: Książka i Wiedza 1976 [1844].
- Marks Karol, *Tezy o Feuerbachu*, przeł. Salomon Filmus, w: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 3, Warszawa: Książka i Wiedza 1961.

³⁷ O stanowisku, jakie zajmował Durkheim w politycznych sporach epoki, pisze Steven Lukes, *Durkheim. Życie i dzieło*, s. 589–607; wybór późnych, „politycznych” tekstów Bourdieu zawiera zbiór *Sociology as a Martial Arts. Political Writings by Pierre Bourdieu*, red. Gisele Sapiro, New York: The New Press 2010.

- Pamiętniki bezrobotnych*, t. 1, Warszawa: PWE 1967 [I wyd. 1933].
- Wolf Frieder Otto, *The problem of reproduction: probing the lacunae of Althusser's theoretical investigations of ideology and ideological state apparatuses*, przeł. A. von Kameke, M. Henninger, w: *Encountering Althusser. Politics and Materialism in Cointemporary Radical Thought*, red. Katja Diefenbach et al., London: Bloomsbury 2013.
- Žižek Slavoj, *Absolute Recoil. Towards a New Foundations of Dialectical Materialism*, London: Verso 2014.
- Žižek Slavoj, *Lacan. Przewodnik Krytyki Politycznej*, przeł. Julian Kutyła, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2008.
- Žižek Slavoj, *Mel Gibson at the Serbsky Institute*, „The Symptom” 2007, nr 8, www.lacan.com/symptom8_articles/zizek8.html [dostęp 14.04.2016].
- Žižek Slavoj, *O wierze*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa: Aletheia 2008.
- Žižek Slavoj, *Przekleństwo fantazji*, przeł. Adam Chmielewski, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2001.
- Žižek Slavoj, *Widmo ideologii*, przeł. Maciej Kropiwnicki, w: *Žižek. Przewodnik Krytyki Politycznej*, red. Maciej Kropiwnicki, Julian Kutyła, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2009.

THE CONCEPT OF IDEOLOGY AS THE CRITICAL CONCEPT

Summary

The article discusses the significance of the concept of ideology for social sciences. Although this concept was abandoned a long time ago in favour of the more “neutral” terms, due to Marxism and psychoanalysis it returned to social sciences in the second half of the 20th century. In the article, I present the concept of Louis Althusser, whose perception of ideological phenomena shifts them from the field of studies on cognitive mistakes and manipulation towards the socialization theory. I discuss shortly the psychoanalytical sources of this concept and point to the sociological tradition where similar concepts and problems can be found. I use the empirical example to illustrate the consequences of Althusser’s theory for understanding ideology, and Slavoj Žižek’s theory to show the ways out of certain impasse of this theory. In the summary, the question returns on the importance of the concept of ideology for social sciences.

Trans. Izabela Ślusarek