

Łukasz Duleba*

DESKRYPTYWNE I NORMATYWNE KONCEPCJE IDEOLOGII

DESCRIPTIVE AND NORMATIVE CONCEPTS OF IDEOLOGY

Abstract

The paper discusses the problem of categorizing the concept of ideology, which in contemporary political theory is returning as a concept with a heavily descriptive meaning. This perspective is the retreat from the more common, but pejorative sense of the ideology as false consciousness. The paper attempts to distinguish the descriptiveness or normativity of meanings of historical concepts of ideology. This critical review is to sensitize researchers in the field of social sciences that the applicability of the concept of ideology relates to the conceptual burden. Analyzing these approaches, the author tries to verify the cognitive meaning of the concept.

Key words: ideology, critical theory, history of ideas, Karl Mannheim, Karl Marx

Ideologia jest jednym z takich pojęć, którego wieloznaczność i wielokontekstowość, nawarstwiona poprzez historyczne i kulturowe konotacje, stwarza pole szerokiego sporu, ograniczając jego epistemologiczny sens (Sartori 1969: 398)¹. Pomimo tej wieloznaczności w dyskursie publicznym pojęcie ideologia używane jest praktycznie jedynie w pejoratywnym znaczeniu, przedstawiając ideologię jako zamącony i zniekształcony rodzaj myślenia. Co więcej, część rozpraw naukowych narzuca pejoratywne znaczenie ideologii, widząc w niej tożsamość poję-

* Wydział Nauk Politycznych i Dziennikarstwa, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, ul. Uniwersytetu Poznańskiego 5, 61-614 Poznań, adres e-mail: lukasz.duleba@amu.edu.pl, ORCID ID: 0000-0003-3390-5853

¹ Publikacja powstała w wyniku realizacji projektu badawczego pt. „Wpływ ideologii na kierunki badań humanistycznych w kontekście przemian nauki w Polsce na przykładzie nauki o polityce w latach 1999–2015”, nr 15012783, finansowanego w ramach konkursu „Rozwój” 2.a Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Autor dziękuje dwóm anonimowym recenzentom/tom za cenne uwagi i komentarze.

ciową z aksjologiczną konstrukcją reżimów totalitarnych². Poniższy tekst ma na celu przedstawić historyczny kontekst znaczeniowej zmiany pojęcia ideologii i zależność jego zdefiniowania od funkcji, jakiej przypisana zostaje teoria polityczna. W efekcie weryfikacji ulegnie poznawcza wartość tego terminu, który we współczesnej politologii wraca jako kategoria deskryptywna wobec zjawisk o charakterze politycznym (Bevir 1996: 108). Dzięki temu wyjaśniony zostanie kontekst znaczeń stojących za użyciem tego terminu we współczesnych naukach społecznych, co może pozytywnie wpłynąć na świadomość badawczą w stosowaniu tego pojęcia (Szacki 1991: 219–220).

Problem ideologii

Podział na deskryptywne i normatywne ujęcia pojęcia ideologii ma na celu wprowadzić pewien porządek, pozwalając na przedstawienie różnych perspektyw rozumienia tego terminu (Bevir 1996: 107). Ideologia w ujęciu deskryptywnym wynika z przyjęcia założenia o inwariantnej obecności ideologii w systemie społeczno-kulturowym człowieka (Geuss 1981: 5). Niezależnie bowiem od sytuacji społeczno-politycznej jednostki muszą mieć system wartości i przekonań, bez względu na jego treść. Ideologia służy wówczas jako przydatne narzędzie do analizy politycznej (Freeden 2006), choć może także oznaczać przekonanie o wszechobecności ideologii w życiu społecznym. Normatywna perspektywa narzuca pojęciu ideologii jej pejoratywne bądź pozytywne konotacje, które stanowią o jej prognostycznym charakterze. Ta cecha oznacza, że treść ideologii narzuca pewną wizję świata, niezależnie czy jest ona wynikiem realizacji odgórnej doktryny politycznej, czy też próbą przełamania politycznej dominacji³. Ideologia w tej perspektywie zawsze musi zawierać pewne ukryte zniekształcenia, które wpływają na świa-

² Takie nawiązania pojawiają się w przypisaniu danym jednostkom charakteru ideologicznego (m.in. Hitler, Stalin, Mao), czyli zachowań opartych na kwestionowaniu kompromisu i wymuszających posłuszeństwo (Knight 2006: 624). Wielu autorów, m.in. Hannah Arendt, Ralf Dahrendorf czy Karl R. Popper, definiowali ideologię poprzez jej totalizujący charakter (Vincent 1999: 404).

³ W niniejszym podziale nawiązuję do koncepcji Raymonda Geussa, który rozdziela ideologie na ideologie definiowane pejoratywnie i ideologie definiowane pozytywnie. Pejoratywność pojęcia ideologii oznacza, że jednostki znajdują się pod wpływem fałszywych przekonań o rzeczywistości społecznej i całości stosunków społecznych. Ideologia w tej wersji stanowi fałszywą świadomość. Pozytywność pojęcia ideologii zasadza się na przekonaniu, że jej wyrazicielami są jednostki ludzkie, a sama ideologia stanowi jedynie zbiorczy przejaw potrzeb i pragnień społecznych (Geuss 1981: 12–26).

domość ludzkiego myślenia (Bevir 1996: 107–108). Taki podział w klarowny sposób przedstawi kontekstualne elementy przemian pojęcia ideologii. Dzięki konceptualnemu podejściu do zagadnienia, przejawiającemu się w badaniu znaczeń, możliwe będzie uszeregowanie „klasycznych” koncepcji ideologii w stosunku do wyjaśniającej wartości procesów politycznych, jakie opisywały. Podstawowe pytanie badawcze stawiane w pracy dotyczy konsekwencji konstruowania teorii ideologii oraz możliwości zaistnienia czystego opisu deskryptywnego w historycznych teoriach ideologii. Waga poruszonych problemów wynika ze współczesnego powrotu do próby zastosowania pojęcia ideologia jedynie w czysto deskryptywnym charakterze (Freeden 1996, 2006; Hamilton 1987). Poniższy tekst ma także na celu zwrócenie uwagi na konsekwencje, jakie wiążą się z używaniem kategorii ideologii we współczesnych naukach politycznych.

Ideologia jako nauka o ideach

Pierwszy historyczny kontekst, w jakim pojawia się refleksja nad ideologią, stanowi konsekwentne odrzucenie przednowożytnych rozważań dotyczących podrzędności życia politycznego. Na znaczeniu przybrał praktyczny wymiar życia ludzkiego. Hobbesowskie spostrzeżenie, wedle którego „zadaniem filozofii jest, byśmy przewidywane skutki mogli wykorzystywać na nasz pożytek”, kierowało się przekonaniem, że prawno-naturalne koncepcje rzeczywistości społecznej to za mało, by możliwe było zachowanie pokoju (Hobbes 1956a: 16–17, 1956b: 271–80). Towarzyszyło temu narastające przekonanie, obecne u Francisca Bacona, o umocowaniu się możliwości badania przyrody w systematyczny sposób. Nie bez przyczyny rosło wówczas znaczenie idei głoszących wiarę w światłego i wolnego obywatela, stanowiących *credo* humanizmu obywatelskiego. Tym samym pierwsi autorzy posługujący się terminem ideologia traktowali go jako pojęcie deskryptywne. Jak pisze polski badacz: „nikt spośród tych, którzy posłużyli się terminem »ideologia«, nie wiązał z nim ujemnych znaczeń” (Żyro 2002: 57). Antoine Louis Claude Destutt de Tracy, który pierwszy użył tego terminu, myślał o ideologii jako o nowej nauce badającej idee. Zajmowanie się ideami w sposób podlegający normom ówczesnej nauki nie miało wówczas określenia (Head 1985: 31–32). Znajdując się pod wpływem pism najpoczytniejszych empirystów epoki przedrewolucyjnej: Etienne de Condillaca oraz straconego na gilotynie Antoine’a Lavoisiera, wychodził z założenia o możliwości naukowego ujęcia wszelkich zjawisk, na co pozwala równoważność epistemologicznych i ontologicznych stanowisk

(Roberts 1992: 252). W ideologii de Tracy widział przede wszystkim fundament dla innych nauk, gdyż wszystkie nauki opierają się na operowaniu ideami (Head 1985: 33). Trudno pozbyć się wrażenia, że wypracowana przez niego koncepcja ideologii mieści się w formowanym wówczas paradygmacie pozytywistycznym. Odrzucając jednakże takie ahisteryczne przeświadczenie, warto zwrócić uwagę, że de Tracy, opisując fenomen ideologii, zbliża się do stanowiska fenomenalizmu. Jeśli bowiem jeszcze u Bacona pierwszą nauką była teologia, to dla de Tracy'ego podstawowym elementem ontologii, powołując się na genealogię nauk, jest ideologia. To bowiem nauka o ideach jako *prima philosophia* jest początkiem badań ludzkiego poznania (Head 1985: 34). De Tracy dowodził, że ideologia jako nauka jest w stanie odpowiedzieć na pytania dotyczące ludzkiego zachowania, tak jak na pytania w swojej dziedzinie odpowiada fizyka czy chemia (Head 1985: 205).

Historyczność tego odczytywania rzeczywistości, zawartą w programie de Tracy'ego, można postrzegać w perspektywie szerokiej deformacji intelektualnych struktur ówczesnego myślenia. Według Karla Mannheim'a ówczesne przemiany stanowią konsekwencję odejścia „tradycyjnej, gwarantowanej przez Kościół historii stworzenia” (Mannheim 2008: 45). Według Maxa Webera przemiany te były skutkiem ukształtowania się „zmysłu historycznego”, co kwestionowało formalny charakter norm etycznych (Weber 2011: 133). Filozofia oświecenia skwapliwie wypełniała odrzucaną przez tradycję narrację polityczną. Ten – jakby się zdawało – czysto deskryptywny opis ideologii przerwał sam Napoleon, korzystający przecież z politycznego i ideowego wsparcia grupy intelektualistów określanych jako *Idéologues* (franc. „Ideolodzy”), którą tworzył m.in. de Tracy. Napoleon Bonaparte bowiem, odwracając się od liberalnych salonów ówczesnego Paryża, uderzył w polityczną argumentację swoich dawnych ideowych sojuszników⁴. Termin ideologia kierował wobec grupy oświeceniowych intelektualistów, których krytyczny głos w sprawie religii kwestionował działania francuskiego władcy. W odwecie za działania wzrastającej opozycji Napoleon nazywał dawnych towarzyszy ideologami, nadając temu pojęciu pejoratywne znaczenie (Stráth 2013: 5). Innym źródłem krytyki była chęć umacniania związku z Kościołem katolickim, co pozwoliło Napoleonowi na kampanię uderzającą w środowiska otwarcie ateistyczne. Napoleon oskarżył

⁴ Zdaniem Briana Head'a, autora pracy poświęconej myśli politycznej de Tracy'ego, to nie sam Napoleon przyłożył się do odrzucenia koncepcji deskryptywnej ideologii. Brak późniejszych nawiązań do tej koncepcji wynika przede wszystkim z przemian paradygmatycznych w myśli politycznej okresu porewolucyjnego (Head 1985: 2).

swoich dawnych towarzyszy o próbę „metafizycznego” wyjaśnienia rzeczy, co oczywiście stanowiło obelgę dla próbujących opisać doświadczenie społeczne czcicieli empiryzmu.

Ideologia u Marksa i Engelsa

Pojawiająca się w XIX w. nowa perspektywa całkowicie odrzuciła przemyślenia dotyczące istniejących relacji społecznych. Nie porzuciła jednak całkowicie definicji, w której ideologia oznaczałaby zbiór poglądów i idei. Według nowej wizji ludzka świadomość uwarunkowana jest statusem społecznym, gdyż człowiek uwięziony w historii pozostaje od niej uzależniony. Jak pisał na marginesie *Ideologii niemieckiej* Karol Marks, dotychczasowa „tak zwana »obiektywna« historiografia polegała właśnie na rozpatrywaniu stosunków historycznych w oderwaniu od działalności” (Marks, Engels 1961: 49). W konsekwencji, odwołując się do heglowskiej koncepcji fałszywej świadomości, widoczne jest, iż ludzie ulegają fałszywym wyobrażeniom o sobie i rzeczywistości, którą są otoczeni (Szczegóło 1999: 262). Marks rozpatrywał termin ideologia w kontekście idealizmu niemieckiego, z którym wiązał poglądy grupy młodoheglistów: Ludwiga Feuerbacha, Bruno Bauera czy Maxa Stirnera. Atak na młodoheglistów stanowił asumpt do zweryfikowania założeń całej tradycji filozoficznej dającej uzasadnienie dla ówczesnych stosunków społecznych. W krytycznym wyobrażeniu dotyczącym idealistów można dostrzec pęknięcie oświeceniowego przekonania leżącego u podstaw kartezjańskiego *cogito*. To Hegel, mając na względzie potknięcia racjonalności, wprowadził do filozofii nowożytnej rozpoznanie świadomości w jej historycznym aspekcie (Taylor 1979: 17–20). Ani bowiem „idealistyczne brednie”, ani spoglądanie na rzeczywistość martwymi oczami empiryków nie jest w stanie oddać sensu, jaki kryje się za społecznym wpływem nierównych efektów wynikających z podziału pracy (Marks, Engels 1961: 28, 51).

Stosowany w *Ideologii niemieckiej* termin ideologia odnosi się do idealistycznej wizji świadomości, transcendentalnej i niezależnej od ludzkiego poznania. Gdy Marks z Engelsem piszą, iż „wytwarzanie idei, wyobrażeń, świadomości splata się zrazu bezpośrednio z materialną działalnością ludzi i ich materialnymi stosunkami wzajemnymi [materieller Verkehr der Menschen], stanowi język rzeczywistego świata”, odrzucają przede wszystkim filozoficzną dominację idealistycznej narracji własnych czasów (Marks and Engels 1961: 27). Gdy Marks pisze o prawie, moralności czy religii jako ideologiach, to ma na względzie ich determinującą rolę dla świadomości. Zdaniem Marksa grzechem idealii-

zmu jest odczłowieczenie, jakiego dokonał w rzeczywistości społecznej. W konsekwencji w perspektywie idealistycznej badanie idei, teorii, przekonań i innych wytworów człowieka pozostaje możliwe jedynie poza kontekstem społecznym (Parekh 1982: 3). Jak to ujął Isaiah Berlin, „Marks uważał, że normy nie mogą być rozważane w oderwaniu od faktów, ponieważ ściśle zależą od sposobu, w jakim fakty są postrzegane” (Berlin 1999: 11). Mając na uwadze niemieckich idealistów, Marks nazywa ich ideologami ze względu na abstrakcyjność ujęcia problemu idei. To zdaniem Parekha zrównuje młodoheglistów z empirystami pokroju de Tracy’ego, których poszukiwania sprowadzają się do ograniczenia treści ludzkiej świadomości (Parekh 1982: 7).

Z przekonania o deterministycznej roli postrzegania stosunków produkcji powstaje perspektywa, w której ideologia staje się narzędziem władzy w rękach „klasy panującej”: *Sie wissen das nicht, aber sie tun es* (niem. „nie wiedzą o tym, ale czynią to”) (Marks 1956: 79). W pracach Marksa i Engelsa widoczne jest przekonanie o odwróconym czy też zniekształconym obrazie rzeczywistości społecznej, którą autorzy przyrównują do idei ciemni optycznej dającej obraz odwrócony do góry nogami (Marks, Engels 1961: 27). Idealistyczne ujęcie rzeczywistości wypełniło świat ideami i pojęciami, które ze względu na oderwanie od historyczności i praktyczności jej zastosowania pełne były definicji uniwersalizujących te idee. Jak stwierdza komentator Marksa, znaczenie idealistycznych pojęć miało także apologetyczny charakter względem istniejącej rzeczywistości społecznej kształtującej wyobraźnię o świecie (Parekh 1982: 10). To w konsekwencji spowodowało, że definicje idealistyczne broniły istniejącego wówczas porządku społecznego. Klasa panująca, posiadająca środki produkcji, nie musi wcale dążyć do podporządkowania świadomości, zmierza ona bowiem do „przedstawienia swojego interesu jako interesu wspólnego wszystkim członkom społeczeństwa” (Marks, Engels 1961: 52).

Spoleczne źródła ideologii

Markswskie konotacje rzuciły się cieniem na pojęcie ideologii. Uznając bowiem, iż „życie określa świadomość” (Marks, Engels 1961: 28)⁵, ideologia staje się narzędziem oddzielającym „realne życie”. To, co

⁵ Przywołana deterministyczna formuła „życie określa świadomość” pojawiła się po raz pierwszy w *Ideologii niemieckiej*, którą Marks z Engelsem ukończyli w 1846 r. W późniejszych powtórzeniach zmieniono jej treść i już u samego Marksa w przedmowie do *Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej* wygląda inaczej: „nie świadomość ludzi określa ich byt, lecz przeciwnie, ich byt społeczny określa ich świadomość” (Marks

u Marksa traktowane jest jako iluzja ideologicznego myślenia, dla Karla Mannheim, niemieckiego socjologa, stanowi funkcję i cechę każdej rzeczywistości społecznej. Dla autora *Ideologii i utopii* ideologia nie była jedynie narzędziem kontroli i manipulacji, ale stanowi także fundament ludzkiej wiedzy. To bowiem ideologia tworzy narrację, która odłączyła się od tradycyjnego opisu świata (Mannheim 2008: 45). Tym samym pojawienie się pojęcia ideologii nie oznacza opisu nowych faktów społecznych, lecz „aktualizację zasadniczo nowego tematu” oznaczającą przeżywanie „treści ideowych” (Mannheim 2008: 89). Jednakże ideologia według Mannheim nie daje człowiekowi, tak jak robi to religia, „spójnego systemu sensów” (Mannheim 2008: 54). Fakt pluralizmu, ze wzrastającą świadomością tego zjawiska, powodował, że za punkt wyjścia obierano indywidualistyczną psychologię, której perspektywa polegała na myśleniu o odosobnionej jednostce. Wedle Mannheim wszelkie działania i sama praca kolektywna nie może być interpretowana przez pryzmat indywidualizmu metodologicznego. Podział pracy bazuje bowiem na społecznym charakterze danego działania. Wiedza jest produktem kolektywnym, a samo jej istnienie uzależnione jest od przekonania o wspólnotowości jej założeń (Mannheim 2008: 60–61). Mannheim idzie dalej w swoich rozważaniach z pogranicza socjologii i psychologii, postrzegając samo myślenie jako aspekt społeczny.

Mannheim rozróżnia dwa znaczenia pojęcia ideologia: partykularne oraz totalne. Znaczenie partykularne dotyczy braku wiary w poszczególne „idee« i »wyobrażenia« przeciwnika”, gdyż stan faktyczny pozostaje ukryty czy też jest maskowany, bowiem celem nie jest „rzeczywiste poznanie” (Mannheim 2008: 90). Definicja totalna pojęcia ideologii dotyczy całościowego ujęcia danej „struktury świadomości” (Mannheim 2008: 91). Tym, co łączy oba koncepty, jest próba opisanie treści poprzez zrozumienie zbiorczego czy indywidualnego podmiotu i nadanie mu interpretacji. Według Mannheim obie definicje więcej dzieli niż łączy. Partykularna wersja ideologii opiera się na przeświadczeniu, że główną sferą, w jakiej zachodzi relacja, jest sfera psychologii (Mannheim 2008: 92). Wizja totalna stara się odgraniczyć sferę nieprawdy od sfery faktu m.in. poprzez przyjęcie założenia o społecznej funkcji ideologii, która absorbuje płaszczyznę noologiczną. Podmiot nie musi być świadomy, że maskuje rzeczywistość. Zachodzi tu bowiem „funkcjonalizacja płaszczyzny noologicznej”, czyli umocowanie podmiotu w danym systemie myślowym (Mannheim 2008: 92). To, co dla Marksa jest sferą ideologicznej iluzji, dla Mannheim jest cechą każdego środo-

1966: 9). Powtórzona przez Engelsa w jednym z komentarzy, została powielona i funkcjonuje we współczesnym obiegu.

wiska społecznego (Freeden 2003: 12). Ten podział uległ jednak znaczącemu zniekształceniu, gdy w toku ujawnienia przez Marksa i Engelsa istnienia świadomości nadającej pejoratywne znaczenie temu pojęciu, jego użycie zyskało nowe właściwości (Mannheim 2008: 109). Ideologia może być wówczas rozpatrywana z perspektywy swej totalności, bowiem argumentacja (ideologiczna) będzie się wiązała z całościowym systemem myślenia, a nie poszczególnymi elementami wypowiedzi. Mannheim przywraca ideologii jej deskryptywny sens, kwestionując ściśle wiązanie ideologii z „fałszywą świadomością”. Ludzkie myślenie staje się więc permanentnie ideologiczne w sensie, w którym ideologia oznacza ramy myślenia wierne określone paradygmatowi (niem. *Weltanschauung*). Próba deskryptywnego ujęcia ideologii według Mannheim’a jest ciągle możliwa i dotyczy takiego badania problemu, w którym „rezygnuje się z pytania o «słuszność» badanych «idei» i ogranicza raczej do wykazywania powiązań pomiędzy konkretnymi strukturami świadomości a położeniem bytowym” (Mannheim 2008: 113).

Z koncepcji Mannheim’a rodzi się pewien paradoks (Geertz 2005: 226), jeśli bowiem przyjmijemy totalność ideologii, wówczas próba obiektywizacji nauk społecznych jest całkowicie niemożliwa (Mullins 1979: 143). Obiektywizacja ideologii ma na celu przede wszystkim pokazanie momentu historycznego, nie próbując w żaden sposób wyjaśniać prawdziwości politycznych procesów. Starając się odrzucić łątkę relatywizacji, Mannheim pisze o relacyjności idei, która polega na badaniu powiązań pomiędzy nimi. W efekcie uzyska się informację nie tylko o tym, jak ludzie działali, lecz jak postrzegali nowe normy (Mannheim 2008: 114). Wielu komentatorów kwestionowało rezultaty dociekań współautora socjologii wiedzy, widząc w niej próbę połączenia dwóch funkcji ideologii: analitycznej oraz krytycznej (Freeden 2003: 18–19).

Pomarkowska perspektywa

W tym czasie na znaczeniu przybrały studia, w których ideologia rozpatrywana z marksistowskiej perspektywy wiązała się z pojęciem hegemonii (W. Lenin, G. Lukács). Jednak największy wkład dla pomarkowskiej koncepcji ideologii mieli włoski marksista Antoni Gramsci oraz francuski strukturalista Louis Althusser (Leopold 2013: 28). Według włoskiego teoretyka i działacza marksistowskiego hegemonia narzucona przez dominującą kulturowo i ekonomicznie grupę społeczną jest w społeczeństwie kapitalistycznym konsumowana przez nieświadomą klasę pracującą, akceptującą w ten sposób istniejący porządek społeczny. Hegemonia jest narzędziem objawiającym się przede wszyst-

kim w dwóch formach: panowania (wł. *dominio*) oraz kierowania (wł. *direzione*), które odpowiadają dwóm poziomom instytucjonalnym: społeczeństwu politycznemu opartemu na władzy państwowej oraz społeczeństwu obywatelskiemu, w którym kreująca rola przypadała ideologii (Krzemień-Ojak 1983: 158). Hegemoniczny charakter ideologii objawia się w tym, że jest ona obecna wszędzie: „w sztuce, prawie, działalności gospodarczej, we wszystkich dziedzinach życia indywidualnego i zbiorowego” (Gramsci 1991: 218). Tym samym dąży ona, by tak jak każdy światopogląd stanowić jedność i cementować wszystkie aspekty życia ludzkiego. Pozycja klasy rządzącej narzuca rozwiązania, którymi kierują się klasy podległe. Pojęcie hegemonii stanowi esencję interpretacji marksowskiej u Gramsciego. Na przykładzie walki o zjednoczenie Włoch pokazuje, jak bardzo myślenie w kategoriach ideologicznych stwarza warunki do braku krytycznej analizy i służy jedynie temu, by pozostawić porządek społeczny w nienaruszonym stanie (Gramsci 1991: 483).

Gramsci, jako w gruncie rzeczy nieakademicki teoretyk marksizmu, przedstawiał ideologię w różnorodnych konfiguracjach. Przede wszystkim jednak ideologia jest strukturą totalną, co oznacza, że ludzie nie mogą funkcjonować poza ideologią. Wynika to z przyjętej koncepcji nadbudowy, która pełni rolę „rozumu”, istniejących „praw społecznych”, jest bowiem konsekwencją społecznego funkcjonowania ludzi (Śpiewak 1977: 54). Dla filozofii praktyki, którą postuluje Gramsci, ideologie nie stanowią rezultatu kultury materialistycznej, którą należy zwalczać, lecz przynależą do rzeczywistości społecznej. W tej kwestii Gramsci znacząco przekształca marksistowskie dogmaty, uderzając w „prymitywny infantylizm” związany z postrzeganiem skrajnie deterministycznej roli przypisanej „mechanistycznemu materializmowi historycznemu” (Gramsci 1961: 77–79). Gramsci próbuje podkreślić rolę politycznego elementu życia społecznego (Hobsbawm 2013: 350). W tym miejscu ideologia stanowi nieusuwalny „fakt społeczny” realizujący hegemoniczną pozycję rządzonych, będący także „narzędziem panowania”. Dla celu walki politycznej należy zdemaskować ideologie i skonstruować nowe, które dla filozofii praktyki, czyli perspektywy odrzucającej ahistoryczne rozważania dotyczące rzeczywistości, oznaczają „świadomość własnego bytu społecznego” (Gramsci 1991: 145). Pojęcie ideologii zawiera w sobie całość opisu relacji ludzkich polegającego na racjonalizacji argumentacji politycznej. W świetle propozycji filozofii praktyki należy zwrócić uwagę na praktyczny charakter ideologii. Filozofia uprawiana w wąskim gronie myślicieli musi zostać sprowadzona do roli „filozofii folkloru” wypełniającej rolę świadomości mas (Bauman

2010: 72). Ideologia jest więc totalna, ale zarazem umożliwia odnalezienie przez klasy podległe świadomości własnej sytuacji społecznej (Gramsci 1961).

Nieco odmienną interpretację teorii społecznej poprzez własną koncepcję ideologii przedstawił francuski „strukturalista marksistowski”, Louis Althusser, który inaczej niż Marks widział w ideologii rzeczywistość obejmującą wszystkie sfery działania i myślenia człowieka (Althusser 2009: 267). Althusser, przyjmując za punkt wyjścia deterministyczną rolę ekonomii, uważa, że ideologia ma fundamentalny wpływ na strukturę produkcji i nie jest możliwa bez zabezpieczenia materialnych warunków pracy. Fundamentalną rolę odgrywa tutaj reprodukcja siły roboczej, czyli dostarczanie pracownikom materialnych środków ich reprodukcji, która podporządkowana jest regułom istniejącego porządku, a więc porządku przodującej ideologii (oprócz materialnych środków reprodukcja potrzebuje także kwalifikacji dostarczanych przez kapitalistyczny system szkolnictwa i system idei) (Althusser 2006). Punktem wyjścia dla badania relacji społecznych jest uznanie reprodukcji warunków produkcji. W wypadku klasy podległej dochodzi do reprodukowania podporządkowania panującej ideologii, a w wypadku kapitalistów umiejętności zarządzania i posługiwania się ideologią. Według Althussera do klasycznej, marksowskiej wizji państwa jako aparatu represyjnego odróżniającej aparat państwowy od władzy państwowej, należy dodać kolejną realność, czyli ideologiczne aparaty państwowe. Ideologicznymi aparatami państwowymi Althusser nazywa „niektóre realności, jawiące się bezpośrednio obserwatorowi w formie wyodrębnionych i wyspecjalizowanych instytucji” (Althusser 2006). Są nimi m.in. szkoła, rodzina, kościoły, środki społecznego przekładu, jest ich wiele i większa ich część należy do sfery prywatnej⁶. W odróżnieniu od aparatu państwowego, który funkcjonuje na podstawie przemocy, ideologiczne aparaty państwowe działają, posługując się ideologią⁷. Tak więc klasa panująca utrzymująca władzę dysponuje środkami represji, a także realizuje ideologię panującą (Althusser 2006).

Według Althussera żadna klasa nie może trwale utrzymać władzy państwowej, jeżeli w tym samym czasie nie sprawuje hegemonii nad

⁶ Althusser uznaje podział prywatne – publiczne za „wewnętrzne odróżnienie prawa burżuazyjnego”, doszukując się w tej logice części ideologicznej hegemonii klasy rządzącej (Althusser 2006).

⁷ Choć oba mogą opierać się zarówno na elementach represji oraz ideologii, Althusser traktuje to rozróżnienie jako umowne, ponieważ dla aparatu państwowego elementem nadrzędnym jest represja, a dla ideologicznych aparatów państwowych jest nim ideologia. Nie istnieje bowiem taki ideologiczny aparat państwowy, który nie opierałby się na sankcjach.

ideologicznymi aparatami państwowymi i w nich. Jako opracowany wzór takiej roli ideologii Althusser przedstawiał przekonania Lenina, który był świadomy kształtowania ideologicznej hegemonii proletariatu (Althusser 2006)⁸. To oznacza, że nawet społeczeństwo komunistyczne nie może być wolne od ideologii, która stanowi „strukturę z konieczności towarzyszącą historycznemu życiu wszelkich społeczeństw” (Althusser 2009: 268).

Teoria krytyczna

Istotny, a często pomijany wpływ w badaniach nad ideologiami miała perspektywa badawcza przyjęta przez naukowców z kręgu szkoły frankfurckiej (Benton, Craib 2003: 130). Wydaje się także, iż to właśnie nurt teorii krytycznej w istotny sposób ukierunkował współczesną debatę dotyczącą badań nad ideologiami. Wywodząca się z marksizmu, ale niebędąca *stricte* jego kontynuacją, teoria krytyczna⁹ miała stanowić odrębność w stosunku do istniejących orientacji filozoficznych. Wychoząc od przekonania o braku neutralności nauki, porzucała obojętność wobec badanego przedmiotu. Co więcej, teoria krytyczna niesie za sobą postulat emancypacyjnego charakteru polityki działającej na rzecz równości (Szahaj 2008: 21, 39). Teoria krytyczna dążyła do całkowitego zakwestionowania idealistycznych przesłanek „teorii tradycyjnej” wyjaśniającej zagadnienia naukowe. Dotychczasowe teorie, wywodzące się z przewrotu myślowego nowożytności, próbowały zdefiniować materialne aspekty świata w sposób skończony. W konsekwencji społeczeństwo nie stanowiło ostatecznego celu badaczy dążących do poszerzenia własnej wiedzy. Teoria krytyczna czyni inaczej – to społeczeństwo stanowi jej przedmiot zainteresowania (Horkheimer 1983: 47).

W swoich tekstach członkowie szkoły frankfurckiej kwestionowali sens idealistycznego podejścia do kwestii światopoglądowych, odrzucając możliwość opisowego traktowania problemów społecznych. Max Horkheimer, krytykując Diltheyowską próbę ustalenia perspektywy podziału światopoglądów, kwestionował jej słuszność, wskazując przede wszystkim na rozpatrywanie systemów wiedzy jako podległych absolutystycznym przesłankom. Zdaniem Horkheimera nie można polegać na

⁸ „Zasadnicze znaczenie praktyki” leninowskiej miało determinującą rolę dla kształtowania się koncepcji ideologii zarówno dla Gramsciego, jak i Althussera. Obaj teoretycy marksizmu doceniali zwrot ku permanentnej roli ideologii w kształtowaniu społecznej świadomości (Althusser 2009: 195–204).

⁹ Leszek Kołakowski określał teorię krytyczną szkoły frankfurckiej jako „półmarksizm” (Kołakowski 2009: 357).

danych kategoriach, którym przypisane są wyraźne wartości warunkujące dokonany podział. „Systemy ujęto jako niesamodzielne nie dzięki zrozumieniu społecznych uwarunkowań ich powstania czy ich społecznych funkcji, lecz przy pomocy pojęć człowieka, życia, osobowości, twórczego rozwoju, które same są ze swej strony hipostazowane” (Horkheimer 1985a: 196). W podobnym duchu badacze z kręgu szkoły frankfurckiej kwestionowali weberowską argumentację na rzecz przekonania o racjonalności ludzkich działań i wynikającą z tego faktu możliwość oparcia wywodu naukowego na „wolnych od wartościowania” przesłankach. Jak zauważa Jürgen Habermas, filozof ukształtowany przez styl myślenia szkoły frankfurckiej, racjonalność u Webera nie oznacza jedynie przemiany w strukturze społecznej, lecz wiąże się także z aspektem panowania (Habermas 1977: 346). Habermas, przyglądając się krytyce Webera, jaką przyjął Herbert Marcuse, zwraca uwagę, że elementy współczesnej nauki i techniki, przedstawiane jako jedynie nieodzowne i niewinne „projekty” ludzkiego postępu, tak naprawdę dokonują przemiany całokształtu stosunków społecznych (Habermas 1977: 352)¹⁰. Ideologii społeczeństw późnokapitalistycznych nie można już definiować poprzez stosunek społeczno-ekonomiczny, którego szczyt pojawił się w okresie „wolnokonkurencyjnego kapitalizmu”. Ideologia nowych czasów uzależniona jest od siły wytwórczej kierowanej w nowych warunkach przez postęp naukowo-techniczny. Zdaniem Habermasa tym, co wyróżnia nową ideologię, jest po pierwsze, brak złudzenia dotyczącego reprezentacji interesów, co kształtowało ideologię mieszczańską. Z drugiej strony, większy zasięg i siła nowej ideologii powodują, że obecność ideologii rośnie, gdyż jest obecna we wszystkich aspektach życia. Jej totalność nie sprowadza się jedynie do operowania wizją „dobrego życia”. Perspektywa celowo-racjonalnych działań polega przede wszystkim na sprawowaniu kontroli (Habermas 1977: 343).

Autorzy z kręgu szkoły frankfurckiej kwestionowali taką argumentację, która nie miałaby społecznej refleksji wynikającej z totalności koncepcji ideologii (jaką można spotkać m.in. u Mannheim’a) (Horkheimer 1985b: 397)¹¹. Biorąc marksowskie skojarzenia fałszywej świadomości, przenieśli jej znaczenie, przedstawiając ideologię w kontekście jej zawartości: „gdyby lew miał świadomość, jego wściekłość na antylopę, którą chce pożreć, byłaby ideologią” (Adorno 1986: 490).

¹⁰ W podobny sposób na temat techniki wypowiadał się Marcuse, według którego, wydajność „neutralnej” technologii stanowi stabilizacyjny element stosunków międzyludzkich, co w konsekwencji powoduje, że „technologiczna racjonalność staje się racjonalnością polityczną” (Marcuse 1991: 13).

¹¹ Horkheimer pisze nawet o „bezstronności aksjologicznej” zastosowanej u Mannheim’a (Horkheimer 1985b: 399).

Przedmiotem ich badań nie stało się samo pojęcie i jego znaczenie, lecz ideologiczność współczesności i to, co za nią się kryje. Twórcy szkoły frankfurckiej wychodzą z założenia, że ideologia jest całkowicie wpisana w naturę człowieka (Adorno 1986: 490). Percepcja totalności ideologii jest odległa od perspektywy socjologii wiedzy, gdzie totalność starano się wpleść w „idealistyczne wyobrażenia” będące jedynie ulotnymi stwierdzeniami (Horkheimer 1985b: 415). Dla Adorno ideologia stanowi istotę świadomości myślenia, jej „praformą” jest tożsamość (Adorno 1986: 205). W konsekwencji ideologia jest ślepą zapowiedzią racjonalizacji percepcji, jaka towarzyszy kwestiom społecznym. Zdaniem Terry’ego Eagletona, perspektywa Adorno sprawia, że na przeciwnym brzegu ideologii nie znajduje się wcale prawda czy teoria, lecz różnorodność. „Ideologia ujednocila świat” – pisze Eagleton, mając na myśli projekcję współautora *Dialektyki negatywnej* (Eagleton 1991: 126).

Ideologia dla twórców teorii krytycznej zostaje sprowadzona do krytyki ideologii (niem. *Ideologienkritik*) oznaczającej próbę odkrycia tego, co pozostaje zakryte. Wszak od czasów Marksa i jego próby zinterpretowania wydarzeń rewolucji roku 1848 stanowisko determinizmu materialistycznego uzyskało argumentację empiryczną zaświadczyającą o relacyjności ekonomii i polityki (Habermas 1983: 321–22). W sferze kultury popularnej, która stanowi nową przestrzeń poznania, negatywność ideologii zostaje spotęgowana. Komentując sferę kultury, Adorno i Horkheimer dostrzegali elementy politycznej przewagi nad klasą uciśnionych. Przywoływana w tym kontekście postać Kaczora Donalda funkcjonuje w przemyśle kultury po to, by „wizowie przywykli do razów, które spadają na nich samych” (Horkheimer, Adorno 2010: 140). Ta figura nieświadomości obecna już w pierwszej części *Kapitału* zostaje obudowana o perspektywę kurczącej się możliwości sprzeciwu.

Zakończenie

Przyglądając się znaczeniu, jakie pojęcie ideologii nabiera na przełomie kolejnych dekad, należy zwrócić uwagę przede wszystkim na paradygmatyczne otoczenie, w jakim pojawia się jego definicja. W okresie odkrycia wagi ludzkiego doświadczenia ideologia miała być nauką porządkującą całość zebranej wiedzy, w ten sposób czyniono z niej źródło krystalicznej wiedzy. Później, gdy zaczęto identyfikować całość relacji ludzkich z systemem materialnym, ideologia była elementem, który miał deformować rzeczywistość społeczną. W końcu zaczęto ideologię traktować jako fundament społecznego charakteru człowieka, będący nieodzownym ludzkiemu poznaniu. W zależności jednak od przyjętego

paradygmatycznego podejścia z rozpoznania elementów ludzkiego działania wizja ideologii staje się odmienna.

Korzystając więc z pojęcia ideologii w opisie doktryn i wartości politycznych, należy uwzględnić jej aksjologiczną zawartość. Konstrukcja pojęcia stanowi bowiem zawsze odpowiedź na zastane warunki polityczne. Koncepcje próbujące zachować deskryptywne znaczenie tego pojęcia polegały bądź na aksjologicznej nieświadomości, bądź na przekonaniu o totalności ich znaczenia: od ideologii nie ma ucieczki. Z drugiej strony, autorzy negatywnych koncepcji mieli świadomość, że podstawowym celem ideologii jest autoprezentacja głosząca neutralność i obiektywność własnych treści (Daly 1999: 219–20). W tym kontekście, mimo iż nie istnieje aideologiczna przestrzeń w świecie społecznym, rozwiązań należy szukać właśnie na poziomie ideologicznych argumentów. Pomarkowskie próby aktualizacji teorii społecznej akceptowały opisowy charakter ideologii, zaznaczając, że stanowią one budulec relacji społecznych i dążą do ich podporządkowania (McKenzie 2003: 6).

Powstające pytanie o możliwość zaistnienia czysto poznawczego badania ideologii stanowi podstawowe zagadnienie dominujące wśród współczesnych badaczy idei zgłębiających problematykę ideologii. Próby naukowego uszeregowania ideologii mające źródła w oświeceniowych peregrynacjach ku racjonalnej nauce społecznej rodziły się w braku świadomości o ukrytych zamiarach klasy panującej. Dzisiejsze zamiary potraktowania ideologii jako ram politycznej komunikacji także wiążą się z oskarżeniami o daleko idący normatywizm (Bevir 1996). Tym razem jednak autorzy i obrońcy czysto poznawczych koncepcji badawczych mają świadomość permutacyjnych funkcji języka, dlatego swoje wysiłki opierają na badaniu znaczenia pojęć (Humphrey 2005: 237).

Bibliografia

- Adorno T.W. 1986, *Dialektyka negatywna*, Warszawa.
- Althusser L. 2006, *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*, „Recykling Idei”, <http://recyklingidei.pl/althusser-ideologie-aparaty-ideologiczne-panstwa> (30.12.2018).
- Althusser L. 2009, *W imię Marksa*, Warszawa.
- Bauman Z. 2010, *Socjalizm. Utopia w działaniu*, Warszawa.
- Benton T., Craib I. 2003, *Filozofia nauk społecznych. Od pozytywizmu do postmodernizmu*, Wrocław.
- Berlin I. 1999, *Karol Marks. Jego życie i środowisko*, Warszawa.
- Bevir M. 1996, *Ideology as Distorted Belief*, „Journal of Political Ideologies”, nr 1(2).
- Daly G. 1999, *Ideology and Its Paradoxes: Dimensions of Fantasy and Enjoyment*, „Journal of Political Ideologies”, nr 4(2).
- Eagleton T. 1991, *Ideology. An Introduction*, London – New York.
- Freeden M. 1996, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, Oxford.

- Freeden M. 2003, *Ideology: A Very Short Introduction*. Oxford.
- Freeden M. 2006, *Ideology and Political Theory*, „Journal of Political Ideologies”, nr 11(1).
- Geertz C. 2005, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Kraków.
- Geuss R. 1981, *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge.
- Gramsci A. 1961, *Pisma wybrane*, vol. I, Warszawa.
- Gramsci A. 1991, *Zeszyty filozoficzne*, Warszawa.
- Habermas J. 1977, *Technika i nauka jako „ideologia”* [w:] *Czy kryzys socjologii?*, red. J. Szacki, Warszawa.
- Habermas J. 1983, *Teoria i praktyka*, Warszawa.
- Hamilton M.B. 1987, *The Elements of the Concept of Ideology*, „Political Studies” 35(1).
- Head B.W. 1985, *Ideology and Social Science. Destutt de Tracy and French Liberalism*, Dordrecht.
- Hobbes T. 1956a, *Elementy filozofii*, vol. I, Warszawa.
- Hobbes T. 1956b, *Elementy filozofii*, vol. II, Warszawa.
- Hobsbawm E. 2013, *Jak zmienić świat. Marks i marksizm 1840–2011*, Warszawa.
- Horkheimer M. 1983, *Teoria tradycyjna a teoria krytyczna*, „Colloquia Communia”, nr 7(2).
- Horkheimer M. 1985a, *Materializm i metafizyka* [w:] *Szkola frankfurcka*, red. J. Łoziński, t. I, vol. I, Warszawa.
- Horkheimer M. 1985b, *Nowe pojęcie ideologii?* [w:] *Problemy socjologii wiedzy*, red. A. Chmielecki, S. Czerniak, J. Niżnik, S. Rainko, Warszawa.
- Horkheimer M., Adorno T.W. 2010, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, Warszawa.
- Humphrey M. 2005, *(De)contesting Ideology: The Struggle over the Meaning of the Struggle over Meaning*, „Critical Review of International Social and Political Philosophy”, nr 8(2).
- Knight K. 2006, *Transformations of the Concept of Ideology in the Twentieth Century*, „The American Political Science Review”, nr 100(4).
- Kołakowski L. 2009, *Główne nurty marksizmu*, vol. 3, Warszawa.
- Krzemień-Ojak S. 1983, *Antonio Gramsci. Filozofia, teoria kultury, estetyka*, Warszawa.
- Leopold D. 2013, *Marxism and Ideology: From Marx to Althusser* [w:] *The Oxford Handbook of Political Ideologies*, red. M. Freeden, L.T. Sargent, M. Stears, Oxford.
- Mannheim K. 2008, *Ideologia i utopia*, Warszawa.
- Marcuse H. 1991, *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, Warszawa.
- Marks K. 1956, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, vol. I, Warszawa.
- Marks K. 1966, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej* [w:] K. Marks, F. Engels, *Dziela*, vol. 13, Warszawa.
- Marks K., Engels F. 1961, *Ideologia niemiecka* [w:] K. Marks, F. Engels, *Dziela*, vol. 3, Warszawa.
- McKenzie I. 2003, *The Idea of Ideology* [w:] *Political Ideologies. An Introduction*, red. R. Eccleshall i in., London – New York.
- Mullins W.A. 1979, *Truth and Ideology: Reflections on Mannheim's Paradox*, „History and Theory”, nr 18(2).
- Parekh B. 1982, *Marx's Theory of Ideology*, Baltimore–London.
- Roberts L. 1992, *Condillac, Lavoisier, and The Instrumentalization of Science*, „The Eighteenth Century”, nr 33(3).

- Sartori G. 1969, *Politics, Ideology, and Belief Systems*, „The American Political Science Review”, nr 63(2).
- Stráth B. 2013, *Ideology and Conceptual History* [w:] *The Oxford Handbook of Political Ideologies*, red. M. Freeden, L.T. Sargent, M. Stears, Oxford.
- Szacki J. 1991, *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, Warszawa.
- Szahaj A. 2008, *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej*, Warszawa.
- Szczegóła L. 1999, *Między mistyfikacją a nieświadomością. O pojęciu świadomości fałszywej*, Poznań.
- Śpiwak P. 1977, *Gramsci*, Warszawa.
- Taylor Ch. 1979, *Hegel and Modern Society*, Cambridge.
- Vincent A. 1999, *Ideology and the Community of Politics*, „Journal of Political Ideologies”, nr 4(3).
- Weber M. 2011, „Obiektywność” poznania społeczno-naukowego i społeczno-politycznego [w:] *Racjonalność, władza, odczarowanie*, red. M. Weber, Poznań.
- Żyro T. 2002, *Ideologia Americana. U źródeł przekonań politycznych*, Warszawa.