

Małgorzata Kowalska
(Białystok)

IDEOLOGIE PO IDEOLOGIACH. O CYNICZNEJ NAIWNOŚCI

IDEOLOGIES AFTER IDEOLOGIES. ON CYNICAL NAIVETY

Abstract

The main idea of the article is that in our „postmodern” world ideologies are not at all dead but adopt new forms which I call both cynical (in Sloterdijk’s sense of the term) and naïve. I start with reflecting on the very meaning of the term “ideology” and propose to adopt its broad and “dialectical” sense, embracing ideology as false knowledge and as false consciousness, but emphasizing its connection with power. After recalling some theories of the “end of ideology”, from Aron to Lyotard, through Polish thinkers such as Leszek Kołakowski, all based on a rather narrow sense of ideology. I argue that ideologies understood as a complex interconnection of desire and power have regained a crucial role, after the fall of the communist utopia, in the context of consumerist and technological capitalism and its conservative opponents.

Key words: ideology, end of ideology, cynicism, Marxism, psychoanalysis, postmodernism, Polish school of historians of ideas

Słowa kluczowe: ideologia, koniec ideologii, cynizm, marksizm, psychoanaliza, postmodernizm, polska szkoła historyków idei

1. Kłopotliwe pojęcie

Hasło końca ideologii upowszechniane od lat 60. XX wieku, między innymi za sprawą głośnych tekstów Daniela Bella i Raymonda Arona¹, hasło, któ-

¹ Zob. Daniel Bell, *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Harvard University Press, 1988; Raymond Aron, *Koniec wieku ideologii*, Instytut Literacki, Paryż 1956 (wybór tekstów Arona).

remu upadek realnego komunizmu i przyjmowanie przez coraz większą część świata systemu liberalnej demokracji zdawał się przydawać rosnącej wiarygodności i aktualności, od pewnego czasu przestało być popularne, a nawet stało się całkowicie *passé*. Kłam zadają mu nie tylko wyjątkowo agresywne formy psychiczno-politycznej i społeczno-politycznej mobilizacji takie jak radykalny islamizm, ale również rozmaite zjawiska zachodzące na obszarze tzw. kultury zachodniej, a bardziej jeszcze te, które można obserwować na terenie dawnych państw komunistycznych, w szczególności w Polsce.

Wiele zależy oczywiście od tego, jak zdefiniujemy ideologię. Jest to bez wątpienia pojęcie niejasne i z tego względu kłopotliwe. Pomijając jego sens etymologiczny i źródłowy (nauka o ideach według Statutta de Tracy), w ciągu swojej długiej już historii i burzliwej kariery zyskało wiele znaczeń, niekoniecznie wzajemnie się wykluczających, ale na pewno różnych.

Nie ma tu miejsca na wchodzenie w szczegóły tej wieloznaczności. Tytułem wprowadzenia i w celu przyjęcia zarazem możliwie szerokiego i możliwie precyzyjnego sensu pojęcia powiedzmy tyle:

Istotna różnica między takimi czy innymi sposobami rozumienia terminu „ideologia” wiąże się ze zwracaniem uwagi bądź na status poznawczy i funkcje pewnego systemu wyobrażeń w porównaniu z wiedzą w założeniu nieideologiczną, bądź na relację między takim systemem wyobrażeń i sytuacją oraz świadomością podmiotu. Równa się to rozróżnieniu na ideologię jako fałszywą wiedzę i ideologię jako fałszywą świadomość. Pierwszą koncepcję można nazwać epistemologiczną, drugą – społeczno-psychologiczną.

Rozumienie ideologii w kategoriach wiedzy fałszywej, pseudowiedzy, w najlepszym razie wiedzy cząstkowej, ale pretendującej do bycia prawdziwą i – przynajmniej w pewnym zakresie – zupełną, zakłada możliwość określenia, czym jest *de iure* wiedza właściwa. Tę ostatnią w czasach nowożytnych zwykło utożsamiać się z nauką jako domeną myślenia racjonalnego, zobiektywizowanego i intersubiektywnego w odróżnieniu od sfery tylko subiektywnych przekonań, wyobrażeń i wierzeń. Takie odróżnienie jest już obecne w filozofii Kanta, z perspektywy której ideologią – chociaż on sam tego terminu jeszcze nie używa – należałoby nazwać próby metafizycznego wykraczania poza granice teoretycznego rozumu określające możliwość poznania w ogóle, czyli roszczenie sobie pretensji, wskutek ulegania transcendentalnemu pozorowi, do poznania rzeczy samej w sobie. Ten wątek kantyzmu zostanie zradykalizowany w klasycznym pozytywizmie, zgodnie z którym filozoficzna spekulacja, podobnie jak religijne wierzenia, nie

mają żadnej wartości poznawczej, chociaż nauka ze swej strony może odpowiadać tylko na pytania dotyczące zjawisk (obserwowalnych faktów i regularności rządzących ich występowaniem), rezygnując na zawsze z próby udzielenia odpowiedzi na pytania o pierwsze racje, całość świata, sens życia itd. Borykanie się z takimi pytaniami byłoby więc domeną ideologii. Wariantem podejścia kantowsko-pozytywistycznego będzie w XX wieku np. filozofia nauki Poppera, kładąca nacisk na hipotetyczność i odwoływalność twierdzeń naukowych – w odróżnieniu od totalizujących, nieeksperymentalnych, niefalsyfikowalnych, a zatem też „niewywrotnych” też ideologicznych, których modelowym przykładem byłyby tezy Hegła i Marksa²

Z drugiej strony, rozróżnienie na wiedzę właściwą i niewłaściwą obecne jest również u Hegła i (w sposób bardziej skomplikowany, do czego wrócimy) Marksa. Tyle że dochodzi tu do odwrócenia kantowsko-pozytywistycznego wartościowania członów opozycji. Z perspektywy heglowskiej wiedzą właściwą, nauką naprawdę godną tego miana jest tylko „wiedza absolutna” rozpoznająca mechanizmy samego stawania się wiedzy i umieszczająca jej poszczególne momenty w ramach Całości. Chociaż również Hegel nie posługuje się jeszcze terminem „ideologia”, jest jasne, że w kontekście jego dialektyczno-spekulatywnego systemu na miano ideologii zasługuje każde myślenie cząstkowe, jednostronne i w tym sensie abstrakcyjne, zwłaszcza gdy pretenduje do rangi konkretnego i uniwersalnego. W szczególności każda pozytywna nauka szczegółowa, która zapomina o swoich historycznych uwarunkowaniach i ograniczeniach, aspirując do rozumności i prawdy *tout court*.

Wbrew pozorom, opozycja między tymi koncepcjami wiedzy właściwej jest względna. Przynajmniej na gruncie koherencyjnej teorii prawdy można przyjąć, że każde twierdzenie czy teoria potwierdzą swoją wartość poznawczą dopiero w ramach *de iure* możliwego całkowitego systemu wiedzy, a dopóki tak się nie stanie (w praktyce nigdy), każde z nich ma tylko status mniej lub bardziej prawdopodobnej hipotezy. W tym kontekście, podobnie jak na gruncie myśli Hegła, ideologiczność wiązałaby się z pomijaniem tego nieuchronnie prowizorycznego i hipotetycznego statusu wiedzy, będąc synonimem naiwnego dogmatyzmu.

Do tradycji pozytywistycznej należy również odróżnianie wiedzy jako zbioru lepiej czy gorzej uzasadnionych sądów twierdzących od sądów wartościujących i oceniających, w szczególności moralnych. Z tego punktu widzenia ide-

² Zob. Karl Popper, *Logik der Forschung*, 1934 (*Logika odkrycia naukowego*, przeł. Jerzy Kmita, PWN, Warszawa 1977) oraz Karl Popper, *The Poverty of Historicism*, 1957 (*Nędza historycyzmu*, przeł. Stefan Amserdamski, PWN, Warszawa 1999).

ologię charakteryzowałoby nieodróżnianie tych rodzajów sądów, bezpośrednie i nieuprawnione przechodzenie od faktów do wartości i powinności, a w porządku psychologicznym: „zanieczyszczanie” rozumu przez emocje. Równa się to uznaniu całej sfery aksjologicznej za w istotnym sensie nierozumną i odmówieniu emocjom wszelkiej wartości poznawczej, co jest stanowiskiem trudnym do utrzymania. Rozsądne wydaje się jednak zachowanie rozróżnienia między emocjami, a także sędami wartościującymi poddającymi się refleksji i „ślepyimi”, świadomymi lub świadomie kontrolowanymi i nieświadomymi. Z tego punktu widzenia domeną ideologii byłyby przede wszystkim emocje nieświadome, w każdym razie w znikomym stopniu kontrolowane (popędy, pragnienia, traumy), co prowadzi nas już w stronę koncepcji psychologicznej.

Przypadek Marksa i marksizmu jest dla teorii ideologii szczególnie ciekawy dlatego, że stanowi nie tyle syntezę, ile kombinację pozytywistycznego i heglowskiego podejścia do problemu, a zarazem łącznik między pojmowaniem ideologii – po raz pierwszy nazwanej tu po imieniu – jako przeciwieństwa nauki, czyli fałszywej wiedzy, i jako fałszywej świadomości. Przystawiając Hegla „z głowy na nogi”, Marks oskarża o ideologiczność idealizm zapoznający uwikłanie świadomości w materialne, ekonomiczne interesy, jednocześnie zaś utrzymuje heglowskie rozróżnienie między wiedzą całościową, uniwersalną i z tego tytułu zasługującą na miano naukowej, a wiedzą partykularną, choć nieświadomą swojego partykularyzmu i właśnie z tego względu ideologiczną.

Najogólniej rzecz biorąc, świadomość jest fałszywa, kiedy zapoznaje swój partykularyzm, swoje historyczno-społeczne, a w końcu indywidualne uwarunkowania, myśląc swoje wyobrażenia z uniwersalną prawdą i – co ważne – nie rozpoznając obiektywnego sensu działań, którym towarzyszy, ale którymi tylko z pozoru kieruje. W tym sensie fałszywa świadomość „nie wie, co robi”. Pozostaje nieświadoma rzeczywistych pobudek, interesów i/lub popędów leżących u podstaw jej wyobrażeń i przekonań. Nie jest w żadnym razie synonimem intencjonalnego kłamstwa ani nawet samooszustwa, lecz przejawem zasadniczego pęknięcia między tym, czego podmiot jest świadomy i tym, co nim „naprawdę” powoduje. Zgodnie z tym podejściem, świadomość podmiotu z zasady „nie nadąża” za jego faktycznymi, historycznie, społecznie, w końcu psychologicznie i biologicznie ukształtowanymi motywacjami. Na poziomie świadomości mamy zasadniczo do czynienia tylko z racjonalizacją nieświadomych interesów i/lub popędów. Psychoanaliza, od Freuda po Lacana i Zizka, doda, że faktycznym źródłem ideologii, poniżej progu świadomości i związanych z nią racjonalizacji, jest pragnienie i dążenie do jego „obsadzenia” w pewnym obiekcie, przeniesienia

nań całej, a przynajmniej znacznej części psychicznej energii, w końcu zidentyfikowania się z jakimś „mistrzem”, symboliczno-fantazmatycznym ojcem określającym normy i znaczenia, Taka identyfikacja nadaje podmiotowi wyobrażeniową tożsamość, scala go wokół „ideału ja”, pozornie zaklejając jego wewnętrzne pęknięcia, choć w istocie tylko je pogłębiając, bo zgodnie z psychoanalityczną interpretacją wyobrażeniowa konstrukcja tożsamości podmiotu nigdy nie odpowiada jego rzeczywistości.

W perspektywie marksizmu, ale także psychoanalizy szczególnym przypadkiem fałszywej świadomości jest świadomość fałszywa, by tak rzec, podwójnie, tzn. niepomna nie tylko tego, co ją warunkuje i co skrycie nią powoduje, ale również tego, że to, co nią powoduje, jest w istocie sprzeczne z jej „właściwym” interesem i pragnieniem, bo polega na identyfikowaniu się z interesem i pragnieniem innych, którzy jedynie z pozoru są owego interesu i pragnienia rzecznikami, w istocie zaś je represjonują i działają wbrew nim, a zgodnie z własnymi. Według Marksa jest to przypadek klas podporządkowanych klasie panującej, w szczególności proletariatu ulegającego ideologii burżuazji, przyjmującego jej system wyobrażeń i wartości – dopóki nie stanie się „klasą dla siebie”. Według krytyków komunizmu, poczynając od Orwella i frankfurczyków, był to przypadek samych komunistów i szeregowych zwolenników komunizmu, zadających gwałt własnej podmiotowości, niewołących nie tylko innych, ale też samych siebie i gotowych poświęcać własne pragnienia, własne myślenie, a w końcu własne życie w imię fantazmatycznej Sprawy. Taka sama diagnoza dotyczy oczywiście zwolenników faszyzmu.

Relacja między ideologią rozumianą jako fałszywa wiedza (czyli koncepcją epistemologiczną) a ideologią rozumianą jako fałszywa świadomość (czyli koncepcją psychologiczną) nie jest oczywiście stosunkiem rozłącznym. Fałszywą wiedzę można uznać za dzieło fałszywej świadomości i odwrotnie: fałszywa wiedza, z chwilą gdy zostaje uwewnętrzniona jako, mówiąc językiem Lacana, „panujące znaczące” (*Master Signifier*), rodzi fałszywą świadomość, zasłaniając przed podmiotem prawdę o nim samym, jego sytuacji i jego rzeczywistych pragnieniach. Mimo tego związku różnica między koncepcją epistemologiczną i psychologiczną jest istotna i w skrajnych przypadkach koncepcje te mogą całkowicie się rozchodzić. Na gruncie koncepcji psychologicznej można rezygnować z pozytywnego określania właściwej wiedzy, przynajmniej w zakresie przedmiotowym, tj. jako wiedzy o świecie. Wystarczającym kryterium ideologiczności byłaby tu – jak chyba u Lacana albo, choć na gruncie innych filozoficznych założeń, u Sartre’a – „nieautentyczność” podmiotu rozumiana jako jego

niezdolność do rozpoznania własnej „nicości” i nieokreśloności własnego pragnienia, jako stała skłonność do nadawania sobie „substancjalnej”, w istocie fantazmatycznej tożsamości poprzez inwestowania pragnienia w jakiś przedmiot i identyfikowanie się z jakimś innym (innym jako konkretnym obiektem, ale też lacanowskim „wielkim innym”, czyli społecznym systemem znaczeń, w którym jednak zawsze pewien konkretny inny, jednostkowy lub grupowy, „fiksuje” dominujące znaczenia). I odwrotnie: na gruncie koncepcji epistemologicznej można ostatecznie pominąć podmiot, zarówno jego świadomość, jak jego nieświadomość, pragnienia i fantazmaty, tworząc ideę wiedzy bez podmiotu, a same rozważania na jego temat i zgoła samo jego pojęcie uznając za ideologiczne. Albo, co nie wychodzi całkiem na to samo, widząc z podmiocie produkt ideologii (jak robił tu Althusser³). Przeciwnością ideologii byłaby tu czysta nauka rozumiana jako „praktyka teoretyczna” bez podmiotu, tym bardziej poznawczo wartościowa, im bardziej bezosobowa, anonimowa, niczyja. Pytanie brzmi, skąd w takim razie w ogóle biorą się ideologie. Nawet przy założeniu, że możliwa jest epistemologia bez podmiotu i bezosobowe uprawianie nauki, fenomenowi ideologii nie sposób pojąć bez odwołania się do jakiejś koncepcji podmiotu, który ideologię poprzedza.

Związek między epistemologiczną i psychologiczną koncepcją ideologii polega jednak również i przede wszystkim na czymś innym. Jeśli nie we wszystkich, to przynajmniej w większości spośród historycznych sposobów rozumienia terminu zasadnicze znaczenie ma związek fałszywej wiedzy i/lub fałszywej świadomości z władzą, siłą, a ostatecznie przemocą. Z tego punktu widzenia ideologią nie jest każde prywatne złudzenie ani nawet każdy zespół wyobrażeń zbiorowych, lecz tylko taki rodzaj niby-wiedzy, który wyrasta z „woli mocy” i tę wolę racjonalizuje, który służy osiągnięciu i utrzymaniu nadrzędnej pozycji w społeczeństwie, zapanowaniu nad innymi wyobrażeniami i praktykami, podporządkowaniu ich sobie. W tym sensie ideologia ma zawsze charakter praktyczny i polityczny w brutalnym sensie słowa: wiąże się ze stosunkami indywidualnych, ale przede wszystkim zbiorowych sił i dążeniem jednych do zapanowania nad innymi, także kosztem zapanowania nad „samym sobą”, nad tym, co we „mnie samym” może stawiać opór sile, której na pewnym poziomie pragnę lub której się poddaję, utożsamiając się z nią. Takie praktyczne (pragmatyczne?) i polityczne pojmowanie ideologii właściwe jest marksizmowi, ale także psychoanaliz-

³ Zob. Louis Althusser, *Pour Marx*, 1965 (*W imię Marksa*, przeł. M. Herer, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2009).

zie poczynając od Freuda, oczywiście Nietzschego, a następnie wszystkim ich dwudziestowiecznym spadkobiercom, od frankfurczykó w i Foucaulta po Zizka. Właściwe jest również tradycji z pozoru czysto epistemologicznej, za reprezentantów której uznać można Poppera i Arona. Albowiem również dla nich znakiem rozpoznawczym ideologii jest nie tylko i nie tyle jej pseudonaukowy charakter, ile – i przede wszystkim – fakt, że stanowi ona narzędzie budowy pewnego typu społeczeństwa i sprawowania nad nim władzy. Zarówno więc z perspektywy psychologicznej, jak i z perspektywy epistemologicznej ideologia nie tylko i nie tyle myśli (niedakwacie, dogmatycznie czy nieautentycznie), ile działa. Jako taka przejawia się nie tylko i nie tyle w zbiorze wyobrażeń, ile w systemie społecznych praktyk ucieleśnionych w instytucjach (w „aparatach państwa”, jak ujmował to Althusser⁴), w określonych stosunkach międzyludzkich i ukształtowanych przez nie zachowaniach, w pewnym obrządku czy „kulcie” (Benjamin⁵), w „habitusie” (Bourdieu⁶), w samych ciałach, dyscyplinowanych w pewien sposób i związanych z pewną formą społecznie produkowanej podmiotowości (Foucault⁷). W skrajnym przypadku kult nie potrzebuje nie tylko świadomie wyznawanych dogmatów, ale nawet subiektywnie przeżywanej wiary; ideologia, umieszczona jakby w samych rzeczach, staje się w dużym stopniu niezależna od treści świadomości i od rodzaju pragnień, także od istnienia lub nieistnienia subiektywnej woli władzy, stając się samoistną władzą ponad ludzkimi głowami. Tak można zinterpretować i uogólnić (jak zrobił to np. Zizek⁸) opisany przez Marksa fenomen fetyszyzmu towarowego. Fetyszyzm polega ostatecznie na tym, że efekt społecznej praktyki całkowicie oddziela się od świadomości tej praktyki i jawi się podmiotom jako logika rzeczy samych, którym pozostaje się poddać i które w końcu same określają treść świadomości (to, co daje się pomyśleć). W takiej sytuacji (tj. przy takim ujęciu problemu) fałszywość wiedzy i świadomości należałoby ostatecznie uznać za synonim ich praktycznej nieistotności. Jednak nawet w takiej sytuacji świadomość jest ważna przynajmniej o tyle, o ile

⁴ Zob. L. Althusser, *L'idéologie et appareils idéologiques d'Etat*, w: L. Althusser, *Positions*, Parys 1976.

⁵ Zob. Walter Benjamin, *Kapitalismus als Religion*, in: W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. VI, fragment 74.

⁶ Zob. np. Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris 1980.

⁷ Zob. zwłaszcza Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris 1975 (*Nadzoworować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. Tadeusz Komendant, Aletheia, Warszawa 1993) i tegoż, *La naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1979*, Paris 2004 (*Narodziny biopolityki*, orzeł. Michal Herer, PWN, Warszawa 2011).

⁸ Slavoj Zizek, *The Sublime Object of Ideology*, Verso Books, 1989 (*Wzniosły obiekt ideologii*, przeł. Joanna Bator, Paweł Dybel, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001).

może wzmacniać działanie „obiektywnych struktur”, dostarczając im ideowego uzasadnienia.

Podsumowując powyższą rekonstrukcję i dyskusję przyjmijmy, że w zgodzie z większością historycznych koncepcji i jakby na ich skrzyżowaniu przez ideologię będziemy rozumieć – szeroko, ale jednak dość ściśle – zarazem fałszywą (cząstkową a dogmatyczną) wiedzę i fałszywą świadomość związaną z napięciem między świadomością i nieświadomością podmiotu, między tym, co on wie i mówi, a tym, czego chce i co robi, a także i przede wszystkim między świadomością i praktycznymi, politycznymi stosunkami sił. Przyjmijmy, inni słowy, że pojęcie ideologii obejmuje pewne spektrum zjawisk, którego biegunami są z jednej strony ograniczona wiedza, z drugiej zaś strony w dużej mierze niezależne od stanu wiedzy zobiektywizowane praktyki i związany z nimi kształt świata społecznego. Między tymi biegunami rozciąga się sfera fałszywej świadomości rozumianej jako świadomość w ograniczonym stopniu wiedząca i w co najmniej równie ograniczonym stopniu dla siebie przejrzysta, powodowana w dużej mierze nieświadomymi pobudkami i w sposób tylko na poły świadomy uczestnicząca w społecznym konflikcie sił.

2. Koniec ideologii?

O jakim końcu i jak rozumianej ideologii mówiono jakiś czas temu, w ostatnich dziesięcioleciach XX wieku?

Wszystko wskazuje na to, że zasadniczym punktem odniesienia była tu definicja ideologii proponowana przez Raymonda Arona, zgodnie z którą ideologia jest „świecką religią”, czyli „globalnym wyjaśnieniem świata, jego przeszłości, teraźniejszości i przyszłości”⁹. To globalne wyjaśnienie, w którym sądy opisowe mieszają się z wartościującymi, staje się (stawało w czasie przeszłym?) podstawą „ideokracji”, władzy czerpiącej swoją legitymizację z rzekomego odkrycia, przynajmniej w podstawowych zarysach, ostatecznej prawdy. Aron nie wikłał się w opisywanie perypetii świadomości i nieświadomości produkujących ideologie. Można wręcz sądzić, choć bodaj nigdzie nie napisał tego wprost, że samo pojęcie fałszywej świadomości uznawał za przynależne ideologii marksistowskiej i w tej mierze ideologiczne. Jego definicja ideologii jest epistemologiczna i pod wieloma względami bliska poglądom Poppera, choć wyraźniej zabarwiona po-

⁹ Zob. R. Aron, dz. cyt.

znawczym sceptycyzmem. W każdym razie w tej perspektywie koniec ideologii (choć sam Aron ostrożnie opatrywał to hasło znakiem zapytania) polega na upadku wiary w wartość „globalnych wyjaśnień”, poddanych racjonalnej, naukowej krytyce, a przede wszystkim falsyfikowanych przez społeczne doświadczenie, w tym przez rzeczywiste społeczne pragnienia (np. bezpieczeństwa, materialnego dostatku, ale także liberalnej, „formalnej” wolności).

Wzorcowym przykładem ideologii, a nawet ideologią *par excellence* był dla Arona marksizm. Nie tyle myśl samego Marksa, którą na swój sposób cenił, ile marksizm zwulgaryzowany, marksistowska wulgata ze wszystkimi jej dogmatami i postulatami. Kryzys dogmatycznego marksizmu byłby zatem równoznaczny z kryzysem, a może i ostatecznym końcem ideologii jako takiej. Równoznaczny również z uznaniem racjonalnej zasadności sporu między różnymi punktami widzenia (interesami, doświadczeniami, zasobami wiedzy) oraz poszukiwaniem kompromisu między nimi w ramach pluralistycznego społeczeństwa liberalno-demokratycznego.

Podobne rozumienie problemu prezentowali, poczynając od lat 60., polscy „rewizjoniści” z Leszkiem Kołakowskim na czele. Dla nich również dogmatyczny marksizm stał się modelowym przykładem represyjnej ideologii, antidotum na którą był rodzaj sceptycyzmu, uznanie wartości pluralizmu, swobodnej krytyki, ale też kompromisu między „skłóconymi bogami”. Sławny tekst Kołakowskiego pt. „Jak być liberalno-konserwatywnym socjalistą”¹⁰ jest tego wymownym przykładem. Krytyka ideologii oznacza tu krytykę globalnych wyjaśnień, a kryzys lub zgoła koniec ideologii – gotowość do jednoczesnego uwzględniania różnych wartości, które w ramach dogmatycznych ideologicznych systemów funkcjonują jako osobne i zgoła przeciwstawne. Do takiego samego sposobu myślenia należy przeprowadzona przez Bronisława Baczko krytyka rewolucyjnych i totalitarnych wyobrażeń społecznych¹¹ oraz obrona liberalnej demokracji jako *tertium* między skrajnościami (w szczególności komunizmem i faszyzmem)) formułowana przez Krzysztofa Pomiana¹².

Nieco paradoksalnie, do tego samego nurtu rozważań nad kondycją ideologii można zaliczyć, przynajmniej do pewnego stopnia, „postmodernistyczną”

¹⁰ Leszek Kołakowski, „Jak być liberalno-konserwatywnym socjalistą”, w: tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Aneks, Londyn 1984 (tekst pierwotnie ukazał się w piśmie „Encounter”, October 1978, przekład polski w „Aneksie” nr 20/1979).

¹¹ Zob. Bronisław Baczko, *Les imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*, Pruis 1984 (*Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, PWN, Warszawa 1994).

¹² Zob. Krzysztof Pomian, *Filozofowie w świecie polityki. Eseje 1957–1974* Toruń 2004.

myśl Lyotarda. Paradoksalnie, bo Lyotard należy do filozoficznych radykałów i raczej ani on sam, ani Aron czy polscy rewizjoniści i krytycy marksizmu nie życzyliby sobie ustalania wspólnego mianownika między nimi. A jednak taki wspólny mianownik, choć na ograniczonym poziomie, istnieje i wręcz rzuca się w oczy. Chodzi oczywiście o sławną tezę Lyotarda dotyczącą „końca metanarracji” we współczesnym zachodnim społeczeństwie, zwanym ponowoczesnym¹³. Nic w istocie nie stoi na przeszkodzie, aby metanarrację w rozumieniu Lyotarda utożsamić z ideologią w rozumieniu Arona, tym bardziej że sam Lyotard, po „otrząśnięciu się” z marksizmu, przynajmniej w jego wersji dogmatycznej, podobnie jak Aron uznawał marksizm za wzorcową metanarrację, i *de facto* to jego kryzys był dla niego równoznaczny z kryzysem i zgoła końcem metanarracji w ogóle.

Mimo tego ogólnego podobieństwa zarówno diagnoza, jak postulaty Lyotarda różnią się znacznie od diagnozy i postulatów Arona czy Leszka Kołakowskiego. Lyotard jest krytykiem „globalnych wyjaśnień” i rzecznikiem pluralizmu, ale z tych samych powodów jest też przeciwnikiem ideowego synkretyzmu, kompromisów, tym bardziej konsensusu, w którym, spierając się z Habermasem, widzi nową postać ideologicznej opresji i niesprawiedliwości. Zauważa również, że koniec metanarracji z marksistowską na czele nastąpił nie tylko i nie tyle pod wpływem racjonalnej, naukowej krytyki, ile za sprawą wyzwolenia mocy zawartej w kapitalistycznej ekonomii i najnowszej technice, za sprawą zatem „brutalnego empiryzmu” i zwycięstwa całkowicie nieidowej i, przynajmniej z tradycyjnie filozoficznego punktu widzenia, nieracjonalnej zasady, jaką jest zasada skuteczności, „przyrostu mocy”. W kontekście analiz Lyotarda metanarracje rozpadły się ostatecznie nie dlatego, że były nienaukowe (choć były) albo zbyt represyjne wobec różnorodności ludzkich doświadczeń (choć były), lecz dlatego, że ograniczały globalny „przyrost mocy”, nawet jeżeli służyły mu tymczasowo i lokalnie. Po osiągnięciu pewnego poziomu rozwoju kapitalistyczna gospodarka i technologia nie potrzebują już ideowych/ideologicznych legitymizacji, legitymizując się własną skutecznością. Dlatego jeżeli w ogóle można jeszcze współcześnie mówić o ideologii, jest nią „hegemonia dyskursu ekonomicznego”, który podporządkowuje sobie wszystkie inne, naukę, kulturę, prywatne życie, myślenie i zachowanie jednostek, w imię kryterium skuteczności, lepszego panowania nad przyrodą, produkcyjnej wydajności, rynkowej konkurencyjności itp. W tej per-

¹³ Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris 1979 (*Kondycja ponowoczesna*, przeł. Małgorzata Kowalska i Jacek Migasiński, Aletheia, Warszawa 1997).

spektywie ideowy kompromis i konsensus oparty na generalnym sceptycyzmie co do wartości „metanarracji” i „globalnych wyjaśnień” jest tylko czymś w rodzaju epifenomenu woli mocy wyzwolonej z pęt tradycyjnych ideologii. Spełnia zatem z powodzeniem, nawet jeżeli sam Lyotard tak tego określa, podstawowe kryterium ideologii, jakim jest związek wiedzy z władzą. Spełnia je tym bardziej, że produkuje ofiary, tych, których głosu kompromis i konsensus nie uwzględniają, których głos w ekonomiczno-technologicznym dyskursie mocy jest niesłyszalny albo się nie liczy. Dlatego Lyotard wzywa do tworzenia nowych języków zdolnych wyartykułować doświadczenia ofiar, doświadczenia marginalne, nie-normalne, ekstrawaganckie i zgoła nieludzkie. Bez wiary jednak, że umożliwi to jakies ogólniejsze porozumienie, przeciwnie – z intencją przeciwdziałania porozumieniu, a jedynie w celu rozbijania pozornych konsensusów; bez wiary również w możliwość pokonania systemu (czyli kapitalizmu), a jedynie z nadzieją, że go to zaburzy, odchyli nieco od jego głównej osi, jego brutalnie pragmatycznej zasady.

Interesujący wkład do myślenia o czasach współczesnych jako końcu ideologii wniosła myśl Sloterdijka jako autora *Krytyki cynicznego rozumu*¹⁴. Rozum cyniczny, będący punktem dojścia oświecenia, czyli coraz dalej idącej utraty złudzeń, jest już nieideologiczny w tym sensie, że nie wierzy w globalne wyjaśnienia ani *a frotiri* w utopię świetlanej przyszłości. Nie wierzy także w wartość teraźniejszości, tj. aktualnej rzeczywistości społecznej i aktualnej wiedzy, a nawet wiedzy w ogóle jako motoru postępu. Nie ma złudzeń i nie ma nadziei, co nie znaczy, że jest pogodzony z beznadziejną rzeczywistością. Na swój sposób cierpi, jest formą „świadomości nieszczęśliwej”. Ale z tego nieszczęścia nie szuka wyjścia, a raczej znajduje tylko takie, aby mimo braku wiary dostosować się do tego, co jest, w imię przetrwania. W odróżnieniu od Arona Sloterdijk jest zwolennikiem psychologicznej koncepcji ideologii, wiążąc ją z pojęciem fałszywej świadomości. Problem współczesności, przynajmniej na zachodzie, miałby wszelako polegać na tym, że świadomość na ogół nie jest już fałszywa w tym sensie, że nieświadoma swoich uwarunkowań i motywów. Nie jest świadomością, która „nie wie, co robi”, robiąc co innego niż myśli i niż myśli, że robi. Jest przeciwnie świadomością, która wie, co robi i co nią powoduje, a mimo to, chociaż nie wierzy w wartość tego, co robi, robi to nadal, bo nie wierzy również w możliwość zmiany tego, co jest i co wymaga określonych zachowań. Sloterdijk

¹⁴ Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt am Main 1983 (*Krytyka cynicznego rozumu*, przeł. Piotr Dehnel, Dolnośląska Szkoła Wyższa, Wrocław 2008).

nazywa ten stan umysłu „oświeconą fałszywą świadomością”. Choć oświecona w tym sensie, że pozbawiona złudzeń, jest ona fałszywa w tej mierze, w jakiej pozostaje w sprzeczności z tym, czego podmiot „naprawdę” chce, akceptując rzeczywistość, której „naprawdę” nie akceptuje. Ideologia trwa już przede wszystkim jako sama ta rzeczywistość ukształtowana przez zespół zbiorowych praktyk, przez „kult” bez wiary.

Na pewnym poziomie te różne diagnozy końca ideologii nie wykluczają się. Aron, polscy ex-marksyści, Lyotard i Sloterdijk mówią w sumie tyle, że wobec widocznego kryzysu komunizmu jako alternatywy dla liberalno-demokratycznego kapitalizmu upadła wiara i sama potrzeba wiary w „wielkie wyjaśnienia” i w alternatywę dla systemu, który, choć niedoskonały, zaczął być powszechnie postrzegany jako najlepszy z możliwych. W każdym razie jako najsprawniejszy i niedający się pokonać ani w praktyce, ani nawet w myśli. Różnica między przywołanymi wyżej diagnozami polega tylko i aż na tym, czy takie rozpoznanie stanu rzeczy uważa się za równoznaczne z dojściem do rozumu i szansą na lepsze, bo bardziej racjonalne urządzenie społeczeństwa i na pełniejsze pojednanie się podmiotów z rzeczywistością i samymi sobą, czy, przeciwnie, widzi się w tym raczej kolejny epizod zniewolenia, cierpienia i alienacji.

Chociaż Sloterdijk nie poświęcał wiele uwagi kondycji świadomości w schyłkowym realnym komunizmie, mógłby z powodzeniem dowodzić, że ona także i ona zwłaszcza była w ostatnich dziesięcioleciach jego trwania cyniczna, bo rytualnym dyskursom i rutynowej praktyce przestała tam towarzyszyć, także po stronie rządzących, wiara w komunistyczne dogmaty i znakomita część samych niby-komunistów nie wierzyła już w to, co mówi i w to, co robi. Nawet jeżeli za podtrzymywaniem tej ideologicznej skorupy kryła się jeszcze wola mocy, to rósł rozdźwięk między nimi, bo skorupa okazywała się coraz bardziej bezsilna. Odklejając się od obiektu, jakim była idea bezklasowego społeczeństwa, uniwersalnej misji proletariatu, ogólnoswiatowej rewolucji itd., nie mówiąc o awangardowej roli partii komunistycznej, jednostkowe i zbiorowe pragnienia coraz wyraźniej szukały dla siebie innego ujścia, innych obiektów. Już wtedy rysowały się też nowe konflikty interesów, by nie rzec nowe konflikty klasowe. Ale jeżeli tak, to znaczy, że w świecie postkomunistycznym ideologie miały przed sobą przyszłość, i to zarówno z psychoanalitycznego, jak i z marksistowskiego punktu widzenia.

3. Powrót naiwności?

Ideologie nigdy nie miały się lepiej niż w czasach, gdy ogłoszono ich koniec, napisał gdzieś Slavoj Žižek. Nietrudno z tą diagnozą się zgodzić, zwłaszcza z perspektywy wschodnioeuropejskiej.

Jeżeli w ostatnich dziesięcioleciach XX wieku na zachodzie zaczynało już wątpić w liberalną demokrację przedstawicielską, uznając ją najwyżej za system najlepszy ze złych, a z kapitalizmem wielu godziło się tylko jak ze smutną koniecznością, to w krajach postkomunistycznych, jeszcze przed ostatecznym upadkiem reżimu komunistycznego, system zachodni stał się obiektem pożądania. Z pewnością nie dla wszystkich, ale dla dość wielu, w szczególności dla politycznych i intelektualnych elit. W skali całego zachodniego świata zbiegło się to czasie, z pewnością nieprzypadkowo, bo na fali uogólnionego odchodzenia od marksizmu, z triumfem poglądów radykalnie liberalnych à la Margret Thatcher, ekonomicznej szkoły austriackiej i chicagowskiej, doktryny prywatyzacji, otwarcia i elastyczności rynków, a zarazem dyscypliny budżetowej, z konsensem waszyngtońskim itd., słowem: z nastaniem neoliberalizmu.

Liotard, pisząc pod koniec lat 70. o rozpadzie metanarracji i triumfie brutalnego empiryzmu, nie miał racji o tyle, że nie dostrzegł lub nie docenił utrzymującej się potrzeby „podniesienia do godności pojęcia” nowego przepływu woli mocy, a jednocześnie zainwestowania pragnień w obiekt podsuwany przez nową doktrynę: wizję indywidualnego sukcesu w ramach gry rynkowej, a wtórnie zarazem bogatego i wolnego społeczeństwa. To, co nazywał hegemonią dyskursu ekonomicznego, nie było i nie jest sprawą samego dyskursu czy języka. Wiązało się, zwłaszcza na wschodzie Europy, z potężną inwestycją pożądania i towarzyszącymi mu fantazmatami, z potrzebą utożsamienia się z „panującym znaczącym” i wplecenia weń własnych pragnień. Niektórzy, wezwani do brania spraw w swoje ręce, podążali zapewne za spontanicznymi chęciami, ale wielu i zapewne większość uznała, że powinni pragnąć tego, czego pragnąć trzeba, czego pożądanie stało się koniecznością.

Teoria neoliberalna, podobnie jak marksistowska, sama w sobie nie jest ideologią, lecz hipotezą. Nie jest ideologią nawet jako bezkrytycznie przyjmowana doktryna, jeżeli przez doktrynę rozumieć wytwór o charakterze tylko intelektualnym. Ideologią staje się z chwilą, gdy przechwytuje i strukturuje masową wyobraźnię, masowe pragnienia, gdy staje się przedmiotem zbiorowej wiary i gdy, co najważniejsze, przekształca stosunki sił, produkuje nowy rodzaj władzy.

Jest ideologią tym bardziej, im bardziej formatuje wyobraźnię, im lepiej określa przedmiot wiary, im bardziej zmusza podmiot do podporządkowania się nakazom „innego” i „panującego znaczącego” kosztem wyrzeczeń, poświęceń i zgoła gwałtu na części własnych pragnień. Wiele wskazuje na to, że na tym właśnie polegało utożsamienie się społeczeństw komunistycznych z neoliberalnym kapitalizmem. Pracuj i cierp, aby odnieść sukces i się wzbogacić – to wariant *credo* dla silnych. Pracuj i cierp, aby wzbogacić mogli się inni, bo to służy całemu społeczeństwu, a w końcu może i tobie – to wariant dla słabych. Przynajmniej dla tych, którzy marzą, że mogliby się znaleźć na miejscu silnych.

W czasach zwanych ponowoczesnymi, a które lepiej byłoby może nazwać hipernowoczesnymi, obiektem potężnej inwestycji pragnienia stała się również technika. Fetyszyzm technologicznych gadżetów, coraz nowszego sprzętu i rozmaitych „apek”, określa zwłaszcza wyobraźnię młodych ludzi. Starsi usiłują gorzej lepiej nadążyć pod groźbą „cyfrowego wykluczenia”. Pozostawanie w tyle za technologicznymi innowacjami i nowinkami staje się handicapem. Aktywne zaś uczestnictwo w produkcji tych innowacji, a przynajmniej aktywne im kibicowanie umacnia nie tylko poczucie mocy, ale też wiarę w scenariusze science-fiction, w wizję całkowicie zautomatyzowanego i zrobotyzowanego świata, w którym ludzka inteligencja zostanie bądź to fantastycznie wzmocniona przez sztuczną, bądź zgoła przez nią zastąpiona (co jest już raczej dystopią). Skrajny przypadek stanowią w tym kontekście wyznawcy tzw. transhumanizmu wierzący w to, że umysł można będzie oderwać od śmiertelnych ciał, przelać w krzemień, a z czasem, dzięki postępowi nauki i techniki, doprowadzić nawet do zmartwychwstania ciał neobiologicznych. Najbardziej wierzący, a skądinąd majątni, poddają się hibernacji, aby w ciekłym azocie doczekać lepszych czasów.

Dla znacznej części „ponowoczesnych” społeczeństw nie tylko technika, ale i sama nauka nie jest bynajmniej, jak chciał Popper, obszarem falsyfikowanych hipotez ani tym bardziej, jak chciał Lyotard, ryzykowną grą językową, która prowadzi głównie do odkrywania aporii i granic pewnej wiedzy, lecz, jak u zarania nowożytności, w czasach pierwszego oświecenia, obietnicą pokonania wszelkich dotychczasowych ograniczeń, biedy, chorób, a może i samej śmierci. Dlatego tymczasem gotowi są także cierpieć w imię naukowo-technologicznego postępu, akceptować „terapię szokowe”, konieczność likwidowania tradycyjnych miejsc prac i podążania za innowacjami, nawet okrutne eksperymenty (przynajmniej na zwierzętach), stosować się do wielu bolesnych zaleceń, poddawać naukowemu reżimowi ciało i umysł. Poza naturalną troską o zdrowie i prze-

trwanie jest w tym rodzaj religijnego oddania. Naukowa wiedza-władza i związana z nią biopolityka funkcjonują nie tylko jako zespół wewnętrznych przymusów dyscyplinarno-normalizujących, lecz jako rodzaj superego, źródło samoujarzmienia, ale też rozmaitych fantazji (od wiary w dobroczynność lub szkodliwość jakiegoś rodzaju diet po fantazje transhumanistyczne).

W dużym stopniu uwewnętrzniony i wyobrażeniowo uświęcony został także ścisły związek nauki i techniki z kapitałem i rynkiem. Aby prowadzić badania i dokonywać technologicznych innowacji, trzeba mieć fundusze, te zaś można mieć pod warunkiem, że badania przyczyniają się do innowacji, a innowacje do pomnażania kapitału. Nauka musi się opłacać. Odkrycia muszą dać się sprzedać i przynieść wymierny zysk. Przynajmniej w postaci „punktów” (liczby publikacji w dobrych czasopismach, liczby cytowań) i związanego z tym prestiżu. Innowacje, także tzw. społeczne, a nie tylko czysto technologiczne, muszą służyć poprawie wydajności. „Nauka stała się momentem w krążeniu kapitału” – jak już pod koniec lat 70. diagnozował Lyotard. Od tego czasu proces ten tylko się nasilił, związek między nauką i biznesem, samym myśleniem i biznesem, całym życiem społecznym i biznesem stał się przedmiotem kultu w powiązanych ze sobą hasłach „kapitalizmu kognitywnego” i „społeczeństwa opartego na wiedzy”. Ktokolwiek chciałby te hasła kwestionować, broniąc np. autoteliczności wiedzy albo więzi społecznych opartych przede wszystkim na „wartościach”, naraża się na zarzut obskurantyzmu, w najlepszym razie niestosownego pięknoduchostwa. Maszyna złożona z nauki, techniki, kapitału i rynku zadaje cierpienia, ale dostarcza również rozkoszy, zwłaszcza tym, którym daje władzę, ale i tym, którzy z tą władzą się utożsamiają, dla których stała się ona własnym superego, nawet gdy są jej ofiarami.

Dzieje się tak wszelako nie bez wyjątków i nie bez reakcji. Zarówno „religia rynku”, jak „religia nauki i techniki” znajdują na zachodzie, a tym bardziej poza nim licznych przeciwników. Najbardziej wyrazistym z nich jest religijny, islamski, ale także chrześcijański i żydowski fundamentalizm, od „normalnej”, eschatologicznie zorientowanej religii różniący się tym, że bezpośrednio przekłada się na działania polityczne, stanowi prosty, dobrze widoczny przejaw „woli mocy” i w bardzo określony sposób fiksuje pragnienia na pewnej wizji, bardzo jasno wskazując też wroga (materializm, liberalizm, konsumpcjonizm itp.). W sferze pojęciowej, tj. na poziomie świadomości i racjonalizacji odwołuje się do wąskiego zbioru dogmatów. Wiara w dogmaty jest jednak – wszystko na to wskazuje – wtórna wobec jakiejś traumy i projekcji wszelkiego zła na fantazmatycznego

wroga. Własna tożsamość, związana z pewnym „ideałem ja”, czyli identyfikacja z przywódcą (mułłą, biskupem, liderem religijno-politycznym), ma tu najwyraźniej charakter głównie reakcyjny w ścisłym sensie słowa, tzn. stanowi reakcję na rzeczywistość postrzeganą jako obca, zagrażająca przetrwaniu i opresyjna. Odpowiedzią na tę opresję jest kontropresja, fizyczna, polityczna, a co najmniej werbalna przemoc wobec wroga obarczonego winą za dotychczasowe frustracje. Nawet jeżeli ta kontropresja oznacza również autoopresję i autorepresję, poświęcenie własnego szczęścia, a nawet życia.

Podobną strukturę mają rasizm i nacjonalizm. Tu również w grę wchodzi tożsamość reakcyjna, wola mocy skierowana przeciwko innej woli mocy lub temu, co jest w taki sposób postrzegane w ramach fantazmatycznej projekcji. (Czy uchodźcy i imigranci z Bliskiego Wschodu i Afryki stanowią rzeczywistą moc, której należy przeciwstawić moc własną? W trzeźwej, nie tylko moralizującej i sentymentalnej ocenie, nic na to nie wskazuje: uchodźcy i imigranci są ofiarami wojen i skrajnie nierównego rozkładu profitów z globalnego kapitalizmu, nieszczęśliwymi, którzy wymagają pomocy, nawet jeśli w ich tłumie trafiają się islamistyczni fundamentaliści i terroryści. Jednak w rasistowsko-nacjonalistycznym imaginarium *en bloc* uzyskują status najeźdźców i śmiertelnych wrogów.) Z marksistowskiego, w każdym razie marksizującego punktu widzenia w grę wchodzi tu coś w rodzaju konfliktu klasowego, a bardziej jeszcze rywalizacji o utrzymanie lub uzyskanie lepszej pozycji społeczno-ekonomicznej w ramach globalnego systemu, przede wszystkim z pozycji klas niższych, ale także podupadającej klasy średniej. Fałszywa świadomość rasistów i nacjonalistów polega z tej perspektywy na tym, że interes ekonomiczny racjonalizują jako interes kulturowy, narodowy i rasowy. W perspektywie psychoanalitycznej, która tej pierwszej nie wyklucza, problem rasizmu i nacjonalizmu polega przede wszystkim na projekcji i przeniesieniu złych emocji na obcego jako wroga, zwłaszcza gdy wskazuje go jakiś „mistrz”.

Gwałtowne odrodzenie się w najnowszych czasach, także w społeczeństwach najbardziej rozwiniętych i cywilizowanych, religijnego fundamentalizmu, nacjonalizmu i rasizmu, musiało być przykrym zaskoczeniem dla tych, którzy uwierzyli w koniec ideologii, a nawet „koniec historii”. Czy jednak to odrodzenie jest równoznaczne z powrotem do ideologicznej naiwności, której kres już w latach 80. XX wieku diagnozował Sloterdijk? Czy „religia kapitalizmu” połączona z „religią nauki i techniki” z jednej strony, a radykalny islamizm i, ogólniej, religijny fundamentalizm, a także rasizm i nacjonalizm z drugiej strony

świadczą o triumfalnym powrocie fałszywej świadomości rozumianej jako zasadniczy rozdźwięk między tym, co owa świadomość wie, a tym, co nią powoduje i co pozwala robić?

Moja odpowiedź jest ambiwalentna: tak i nie. Tak, bo znów mamy do czynienia (ale czy kiedykolwiek było inaczej?) z masową produkcją wyobrażeń nie mających nic wspólnego z nauką racjonalnością, a choćby poznawczą ostrożnością oraz z masowym inwestowaniem pragnień w obiekty podsuwane przez „innego”, przez dominujący system stosunków społecznych i gospodarczych, przez instytucjonalnie podtrzymywany system symboliczny, ale także przez konkretnych innych pełniących rolę religijno-politycznych przywódców. Nie, bo wiele przemawia za tym, że te systemy wyobrażeń, nawet jeśli bywają hipnotyzujące, coraz słabiej skrywają – przed samymi swoimi aktorami i zwolennikami – związaną z nimi walkę o władzę, „nagi” konflikt mocy.

Dominująca współczesna świadomość nie jest naiwna w tym sensie, że nie zdaje sobie w ogóle sprawy z kierujących nią pobudek, ze swoich pragnień i interesów, nawet jeżeli towarzyszą im fantazmatyczne wyobrażenia i intelektualne racjonalizacje.. Wszystko, w każdym razie bardzo wiele wskazuje na to, że owa świadomość, i to po wszystkich stronach symbolicznych sporów, nie bez kozery nazywanych wojnami kulturowymi, jest całkiem dobrze świadoma tego, że ostatecznie chodzi o to, kto zwycięży, kto kogo pokona. W tym sensie jest świadomością zdemistyfikowaną. Nie tyle za sprawą oświeceniowej, marksistowskiej czy psychoanalitycznej krytyki ideologii, ile pod wpływem doświadczenia konfrontacji z mocą postrzeganą jako obca i wroga, której pozostaje przeciwstawić własną moc, wykorzystując do tego wszystkie możliwe środki (dostępną faktograficzną wiedzę, ale także manipulację, PR, w szczególności „czarny”, zorganizowaną propagandę, mobilizację wszystkich niezadowolonych itd.).

Bardzo pod tym względem znaczący jest fenomen prawicowego populizmu, który od kilkunastu lat święci coraz większe triumfy w Europie i USA, a w Polsce stał się ostatnio opcją dominującą, a nawet – choć w wersji na swój sposób poprawnopolitycznej – oficjalnie rządzącą. W dość powszechnie przyjmowanej ocenie stanowi on reakcję na neoliberalny kapitalizm (stanowiący także, mimo elementów polityki solidarnościowej i redystrybucyjnej, oficjalną doktrynę i praktykę Unii Europejskiej). W populizmie tym obietnica przywrócenia sprawiedliwości spleta się w jedno z elementami religijnego fundamentalizmu, rasizmu, a zwłaszcza nacjonalizmu, tworząc fantazmatyczny obraz wroga, zarazem dotychczasowych elit i „establiszmentu” (tych, którzy „byli przy korycie” i których

trzeba od niego oderwać) i obcych (Rosjan, Niemców, brukselskich biurokratów, uchodźców...) czyhających na nasze narodowe samostanowienie i naszą tożsamość. Jednocześnie w żadnym razie nie rezygnuje się tu z zasady zwiększania mocy produkcyjnych ani nawet z neoliberalnego kultu prywatnej przedsiębiorczości, niskich podatków, służebności nauki wobec biznesu itd., zakładając tylko, że wydajność będzie lepsza, gdy zostanie poddana autorytarnej kontroli w imieniu „narodu”. Prawicowy populizm nie proponuje w istocie żadnej alternatywy dla systemu globalnego kapitalizmu, dąży jedynie do tego, aby w jego ramach mieć więcej mocy, a przynajmniej poczucia mocy. I jest tego świadomy, bo zarówno jego elity, jak i wspierający go „lud” właściwie bez zahamowań posługują się językiem siły, rewanzu oraz oczekiwanego sukcesu w globalnej rozgrywce.

Populizm nie jest „doktrynalnie czysty”. Przeciwnie, jest wybitnie synkretyczny, stanowiąc *sui generis* odpowiednik, lustrzane odbicie liberalno-konserwatywno-socjalistycznego „konsensusu” fetowanego przez rzeczników końca ideologii, a w praktyce legitymizującego, na poziomie świadomości elit, nową odsłonę globalnego kapitalizmu. Jeżeli zasadniczą dziś linię politycznego konfliktu zdefiniować jako linię dzielącą zwolenników „globalizmu” od zwolenników „narodowej tożsamości”, to trzeba stwierdzić, że na poziomie intelektualnym różnica między nimi jest płynna, a o ostrości konfliktu decydują różnice wyobrażeń towarzyszących walce o władzę. Klasyczna marksistowska analiza w kategoriach walki klas ma tu sens ograniczony, bo adepci globalizmu i narodowej tożsamości rekrutują się najwyraźniej z różnych klas, nawet jeżeli opcja narodowa staje się coraz bardziej popularna wśród klas niższych. Być może bardziej adekwatne byłoby rozróżnienie w duchu Nietzschego, raczej psychologiczne niż socjoekonomiczne, na ideologię aktywnych panów i reaktywnych niewolników. Niezależnie od tego, która z nich miałaby przeważać (jak wiadomo, według Nietzschego, podobnie jak według Hegla, zwłaszcza w interpretacji Kojève’a, motorem historycznych zmian są przede wszystkim niewolnicy), wspólnym mianownikiem między nimi pozostaje wola mocy i związany z nią konflikt.. Chyba mało kto, łącznie z głównymi protagonistami, ma dziś jeszcze złudzenia, że w najważniejszych sporach politycznych i kulturowych chodzi o coś innego.

Brak złudzeń nie znaczy, że nam się taki stan rzeczy podoba. Wizja stosunków społeczno-politycznych wyłącznie jako gry brutalnych sił pozostaje nie do przyjęcia nawet dla aktywnych aktorów tej walki, tym bardziej dla jej obserwatorów i pobocznych zwolenników jednego lub drugiego „obozu”. Dlatego nie tyl-

ko w oficjalnym dyskursie publicznym, ale i na poziomie jednostkowych oraz grupowych wyobrażeń wciąż znakomicie się mają tradycyjne filozoficzne i moralne hasła takie jak prawda, sprawiedliwość, solidarność, równość, wolność, demokracja itd. Nie twierdzą bynajmniej, że tym hasłom nic nie odpowiada na poziomie rzeczywistych pragnień podmiotów, że są to tylko „puste znaczące”, których realną treść każdorazowo wypełnia sama „wola mocy”. Uważam, przeciwnie, że nazywają one w pewien sposób, z konieczności słabo określony, istotną część rzeczywistych pragnień bardzo wielu ludzi, i to tych, które mają najmniej wspólnego z „wolą mocy”, a więcej z potrzebą (s)pokoju i wrażliwością moralną rozumianą przede wszystkim jako wrażliwość na cierpienie innych. Szkopuł w tym, że ta wrażliwość najwyraźniej nie znajduje dla siebie dość wyrazistego języka w ramach współczesnych wojen kulturowych i często zmuszona jest przybierać język jednej z nich wraz z towarzyszącymi mu fantazmatami wroga i koniecznością nagięcia własnych pragnień i sposobu myślenia do panujących dyskursów i praktyk.

W sumie współczesna kondycja ideologii wydaje się naznaczona tyleż przez cynizm, co przez nową, a raczej staro-nową naiwność. Zależnie od jednostkowych, a może i grupowych przypadków proporcje cynizmu i naiwności są niewątpliwie różne. Wydaje się jednak, że w żadnym, w każdym razie mało którym przypadku można mówić o czystym cynizmie albo o czystej naiwności. Na często rodzące się pytanie „czy oni rzeczywiście wierzą w to, co mówią” albo „czy wiedzą, co robią?”, nie ma jednoznacznej odpowiedzi i chyba być jej nie może.

4. Podsumowanie

Wbrew hasłu „końca ideologii” we współczesnym, pokomunistycznym i „późnowoczesnym” świecie ideologie mają się więc znakomicie. Najwyżej stały się nieco bardziej samoświadome, to znaczy nieco bardziej cyniczne. Im bardziej są cyniczne, tym bardziej towarzyszy im oportunizm i w końcu świadome kłamstwa w imię, jeśli nie zwycięstwa, to przynajmniej przetrwania w określonej rzeczywistości społecznej. Struktura fałszywej świadomości, w porównaniu z tą, o której pisał Marks, a nawet Freud, bardzo się skomplikowała, wielokrotnie zapętlając to, co świadome, z tym, co nieświadome, intencjonalne z nieintencjonalnym, subiektywne z systemowym, Być może w ten sposób dziś lepiej niż kiedykolwiek widać skomplikowaną naturę ideologii w ogóle.

Bibliografia

- Althusser, Louis, *Pour Marx*, 1965 (*W imię Marksa*, przeł. M. Herer, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2009).
- Althusser, Louis, *L'idéologie et appareils idéologiques d'Etat*, w: L. Althusser. *Positions*, Paryż 1976.
- Aron, Raymond, *Koniec wieku ideologii*, Instytut Literacki, Paryż 1956 (wybór tekstów Arona).
- Baczko, Bronisław, *Les imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*, Paryż 1984 (*Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, przeł. Małgorzata Kowalska, PWN, Warszawa 1994).
- Bourdieu, Pierre, *Le sens pratique*, Paris 1980.
- Daniel Bell, Daniel, *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Harvard University Press, 1988.
- Foucault, Michel, *La naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1979*, Paris 2004 (*Narodziny biopolityki*, przeł. Michał Herer, PWN, Warszawa 2011).
- Foucault, Michel, *Surveiller et punir*, Paris 1975 (*Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. Tadeusz Komendant, Aletheia, Warszawa 1993).
- Kołąkowski, Leszek, „Jak być liberalno-konserwatywnym socjalistą”, w: tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Aneks, Londyn 1984 (tekst pierwotnie ukazał się w piśmie „Encounter”, October 1978, przekład polski w „Aneksie” nr 20/1979).
- Liotard, Jean-François, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris 1979 (*Kondycja ponowoczesna*, przeł. Małgorzata Kowalska i Jacek Migasiński, Aletheia, Warszawa 1997).
- Pomian, Krzysztof, *Filozofowie w świecie polityki. Eseje 1957–1974* Toruń 2004.
- Popper, Karl, *Logik der Forschung*, 1934 (*Logika odkrycia naukowego*, przeł. Jerzy Kmita, PWN, Warszawa 1977).
- Karl Popper, *The Poverty of Historicism*, 1957 (*Nędza historycyzmu*, przeł. Stefan Amserdamski, PWN, Warszawa 1999).
- Sloterdijk, Peter, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt am Main 1983 (*Krytyka cynicznego rozumu*, przeł. Piotr Dehnel, Dolnośląska Szkoła Wyższa, Wrocław 2008).
- Walter Benjamin, *Kapitalismus als Religion*, in: W. Benajmin, *Gesammelte Schriften*, vol. VI, fragment 74.
- Zizek, Slavoj, *The Sublime Object of Ideology*, Verso Books, 1989 (*Wzniosły obiekt ideologii*, przeł. Joanna Bator, Paweł Dybel, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001).

prof. dr hab. Małgorzata Kowalska, Katedra Filozofii i Etyki, Uniwersytet w Białymstoku