

MICHAŁ ŁUKOWSKI  
Uniwersytet Wrocławski

## Ideologia w kontekście marksizmu. Teoria społeczna Karola Marksa i Louisa Althussera

### Wprowadzenie do pojęcia ideologii — problem definicji

*Słownik współczesnego języka polskiego* podaje następującą definicję terminu „ideologia”: „zespół ściśle określonych założeń i poglądów politycznych, etycznych i filozoficznych, często bezdyskusyjnie przyjmowanych i wcielanych w życie przez określoną grupę ludzi”<sup>1</sup>.

Definicja ta, choć prosta, nie podejmuje najważniejszego problemu związane- go z tym pojęciem. Mianowicie, jego skomplikowanej i trudno uchwytniej natury. Jeżeli cokolwiek można z całą pewnością powiedzieć o ideologii w ogóle, to tylko tyle, że „jest najbardziej nieuchwytnym pojęciem spośród wszystkich funkcjonują- cych w ramach nauk społecznych”<sup>2</sup>. Istnieje wiele sposobów jej rozumienia, które na przestrzeni dziejów zmieniały się: dziś mamy interpretacje zarówno partyku- larne, jak i całościowe. Przyglądając się im wszystkim na raz, można by odnieść wrażenie, że pojęcie to rządzi się własnymi regułami.

Słowo „ideologia” po raz pierwszy zostało użyte podczas Wielkiej Rewolucji Francuskiej w 1796 r. przez francuskiego filozofa i ekonomistę o nazwisku Anto- ine Louise Destutt de Tracy. Oznaczało nową dyscyplinę naukową będącą nauką o ideach (idea-logia). Stworzona w duchu racjonalizmu miała badać obiektywne źródła pochodzenia idei, a ponieważ wszelkie formy myślenia są oparte na ideach, pretendowała do miana *scientia prima*. To pierwotne rozumienie ideologii bardzo szybko wyszło z obiegu i jest dzisiaj niemal zapomniane.

Współczesny termin „ideologia” nosi liczne ślady użytkowania, pozostawione przez wielkich myślicieli XX wieku. Poza zwykłym, demagogicznym wykorzysta- niem, pod pojęciem tym może kryć się jedna z wielu koncepcji polityczno-spo-

---

<sup>1</sup> *Słownik współczesnego języka polskiego*, A. Sikorska-Michalak (red.), Warszawa 1998, hasło: *ideo- logia*, s. 312.

<sup>2</sup> A. Heywood, *Ideologie polityczne*, tłum. M. Habura *et al.*, Warszawa 2007, s. 19.

lecznych ubiegłego stulecia. Można przez ów termin rozumieć na przykład gnozę polityczną zmierzającą, za pomocą przekształceń w materii społecznej, w kierunku zbudowania utopijnego państwa, w którym rozwiązane zostaną wszystkie największe problemy człowieka<sup>3</sup>. Także uważanie ideologii za dogmatyczne uproszczenie świata nie byłoby błędem<sup>4</sup>. Zupełnie odmienne znaczenie nadamy jej, mówiąc o niej jako o systemie zawierającym w sobie kompletny obraz świata całego społeczeństwa<sup>5</sup>. Jeszcze inne, kiedy uznamy ją za celowy wytwór kapitalizmu, który usiłuje za jej pomocą wylansować model społeczeństwa konsumpcyjnego<sup>6</sup>. Możemy także ograniczyć zakres tego terminu do dziedziny ekonomii<sup>7</sup> lub ostatecznie uznać ideologię za kolejny „towar z wystawy”<sup>8</sup>.

Warto wiedzieć, że w XX wieku także sam przebieg historii nadał nowe znaczenie pojęciu ideologii. Wraz z powstaniem systemów opresyjnych rządów<sup>9</sup> termin ten kojarzony był z „ideologiami oficjalnymi” tych państw, którym ideologia służyła jako narzędzie do zwalczania wszelkiej krytyki i przejawów nieposłuszeństwa uciskanych obywateli. Wtedy zaczęto postrzegać ją w bardzo ograniczony sposób — oznaczała zamknięty system myślowy przypisujący sobie monopol na prawdę, opresyjnie zwalczający poglądy i idee mogące w jakikolwiek sposób być dla niej zagrożeniem. Stała się świeckim odpowiednikiem religii, ponieważ miała charakter totalny i służyła jako instrument kontroli społecznej, zapewniając posłuszeństwo i uległość mas<sup>10</sup>.

Również nauka była czynnikiem kształtującym to problematyczne pojęcie. W latach 60. XX wieku definicja ideologii została zmodyfikowana i podporządkowana potrzebom konwencjonalnej analizy społecznej i politycznej. Określano

<sup>3</sup> Koncepcja zaproponowana przez brytyjskich myślicieli politycznych Normana Cohna i Erica Voegelina zajmowała stanowisko teologii politycznej: ideologia całkowicie zastąpiła religię. Zob. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiwak, Warszawa 1992.

<sup>4</sup> Jest to pomysł konserwatywnych myślicieli, z filozofem Michaeliem Oakeshottem na czele. Zob. M. Oakeshott, *Racjonalizm w polityce* [w:] *idem, Wieża Babel i inne eseje*, tłum. A. Lipszyc, Warszawa 1999.

<sup>5</sup> Jest to definicja „ideologii totalnej” skonstruowana przez niemieckiego socjologa Karla Mannheim. Zob. K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Warszawa 2008.

<sup>6</sup> Takie stanowisko zajmuje szkoła frankfurcka, badająca zdolność kapitalizmu do osiągnięcia stabilności przez wytwarzanie legitymacji ideologicznej. Kwestię tę dokładnie przeanalizował niemiecki filozof i socjolog Herbert Marcuse, pokazując, w jaki sposób rozwinięte społeczeństwo przemysłowe wytwarza swoją totalitarną ideologię, aby móc manipulować myślami jednostek i pozbawiać ich możliwości głoszenia poglądów przeciwnych. Zob. H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, tłum. J. Miziński, Warszawa 1991.

<sup>7</sup> Tak postępuje z ideologią keynesizm, odnoszący się do teorii ekonomicznych Maynarda Keynesa. Zob. M. Keynes, *Ogólna teoria zatrudnienia, procentu i pieniądza*, tłum. M. Kalecki, S. Raczkowski, E. Raczkowski, Warszawa 2003.

<sup>8</sup> Jest to typowe stanowisko behawioryzmu, szkoły w ramach psychologii, reprezentowane przez Johna Broadusa Watsona i Burrhusa Frederica Skinnera. Zob. A. Heywood, *Ideologie polityczne*, s. 21.

<sup>9</sup> Chodzi tu przede wszystkim o totalitaryzmy XX wieku, które rozwinęły się w faszystowskich Włoszech, nazistowskich Niemczech i stalinowskiej Rosji. Duży wpływ miało również podwyższone napięcie ideologiczne „zimnej wojny” w latach 50. i 60.

<sup>10</sup> Do zwolenników tej koncepcji można zaliczyć Karla Poppera, Hannah Arendt, Jacoba L. Talmona i Bernarda Cricka.

nią zorientowany na działanie system myślowy<sup>11</sup>. To nowe, szersze i neutralne znaczenie sprawiło, że ideologia stała się synonimem takich pojęć, jak system przekonań, obraz świata czy doktryna polityczna.

Różnorodność interpretacji tego wieloznacznego słowa sprawia, że czytelnik może zgubić się w meandrach proponowanych mu rozwiązań i rychło zniechęcić się do dalszych poszukiwań. Aby tego uniknąć, w niniejszej pracy zajmę się jedynie klasycznym, a zarazem najważniejszym nurtem poruszającym problem ideologii w ogóle — marksizmem.

### Istota człowieka

By wyjaśnić problem ideologii, zajmujący ważne miejsce w teorii społecznej Karola Marksa, należy zacząć od rozjaśnienia pojęcia istoty człowieka, a następnie, odtwarzając wszystkie konfiguracje bytu społecznego, zbadać społeczne warunki wytwarzania się świadomości. To właśnie z nich pochodzi zjawisko ideologii jako świadomości fałszywej — procesu myślenia zmistyfikowanego w świadomości ludzkiej w taki sposób, że pozostając w świadomości, autonomizuje się od niej i „obiektywnie” wpływa na nią od „zewnątrz”. Człowiek uwikłany w ten proces nie zna sił, które rzeczywiście kierują jego myśleniem, i wyobraża sobie, że jest poddawany wyłącznie wpływom czystych myśli. Zagadnienia te można znaleźć w wielu dziełach Marksa, jednak filozof poświęca im szczególnie jedno pismo — *Ideologię niemiecką*<sup>12</sup>.

Karol Marks porusza problem istoty człowieka w szóstej tezie swoich *Tez o Feuerbachu*<sup>13</sup>. Píše tam, że „istota człowieka to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce. Jest ona w swojej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych”<sup>14</sup>. W *Ideologii niemieckiej* uzupełnia tę myśl o stwierdzenie: „Ludzi można odróżnić od zwierząt ze względu na świadomość, religię albo na cokolwiek się zresztą zechce. Sami oni poczynają się od zwierząt odróżniać, gdy tylko zaczynają wytwarzać sobie środki do życia — krok, uwarunkowany ich organizacją cielesną. Wytwarzając środki do życia, wytwarzają ludzie pośrednio samo swoje życie materialne”<sup>15</sup>. Jest to ewidentny sposób poszukiwania istoty człowieka w samych rzeczach wytwarzanych przez niego. Wskazuje na to, co w ludzkim istnieniu jest według Marksa najważniejsze — wielorakie, aktywne stosunki, ustanawiane między sobą przez jednostki oraz fakt, że stosunki te są dla wszystkich ludzi czymś wspólnym. Pod pojęciem „stosunek” kryją się różne rodzaje aktywności jednostek na płaszczyźnie społecznej. Chodzi zatem o mowę, pracę, uczucia, politykę, panowanie, konflikty, religię, a także wszelkie formy działań komunikacyjnych. Takie rozumienie istoty człowieka wyklucza równoczesność dwóch punktów widzenia: 1) indywidualizm, polegający na prymacie jednostki nad wszystkim, co ogólne,

<sup>11</sup> Jest to definicja skonstruowana przez teoretyka politycznego i socjologa Martina Seligera.

<sup>12</sup> K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, tłum. K. Błeszyński, S. Filmus [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1961.

<sup>13</sup> K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, tłum. S. Filmus [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, s. 5–8.

<sup>14</sup> *Ibid.*, s. 7.

<sup>15</sup> K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, s. 21.

wraz z fikcją indywiduum, które można definiować dla niego samego, w izolacji, w kategoriach biologii, psychologii, ekonomii itp.; 2) holizm, bazujący na całości niweczącej wszelkie indywiduum, a zwłaszcza na pierwszeństwie społeczeństwa lub narodu ujmowanego jako niepodzielna jedność, w której jednostki są tylko funkcjonalnymi członkami.

Współczesny francuski filozof i marksista Étienne Balibar rozjaśnia to zagadnienie, nazwane przez niego koncepcją relacji konstytutywnej, przez wprowadzenie terminu „transindywidualność” (ponad- i pozajednostkowość). Zabieg ten uzasadnia słowami: „Nie chodzi o to, co idealnie znajduje się »w« każdej jednostce (jako formie lub substancji), ani o to, co służyłoby z zewnątrz do jej klasyfikacji, lecz o to, co istnieje *między jednostkami*, ze względu na ich wielorakie interakcje”<sup>16</sup>.

Jak widać, autor *Ideologii niemieckiej* postuluje, zamiast tradycyjnych poszukiwań stosunków między jednostką i gatunkiem, pewien program badań nad wielością relacji wewnątrzspołecznego życia człowieka. Śledzi pewne powiązania, rozwiązania, przejścia, przeniesienia i przesunięcia, które charakteryzują więź jednostek ze wspólnotą — wielości, które są zwrotnie konstytuowane przez same jednostki, co sprawia, że pozostają z nimi w całkowitej zależności. Owa ontologia transindywidualna<sup>17</sup>, zakładająca obiektywne istnienie relacji między poszczególnymi ludźmi, nieustannie rodzi z siebie praktyczne przeobrażenia w materii społecznej, które należy interpretować jako praktyki ruchów rewolucyjnych. Praktyka taka nigdy nie dopuszcza do powstania konfliktu rozwoju jednostki z interesem społecznym, a zarazem dąży do realizacji jednego przez drugie: „nie ma nic rzeczywistego, nic racjonalnego oprócz rewolucji”<sup>18</sup>.

W świetle tych wywodów jasne i racjonalne staje się twierdzenie Marksa, że jedynym prawdziwym podmiotem jest podmiot praktyki. Myśliciel ten, wychodząc od istoty człowieka, przez utożsamienie podmiotu z praktyką, doszedł do przekonania, że prawdziwym podmiotem praktycznym jest proletariatus, który w swojej rewolucyjnej działalności faktycznie znosi istniejący porządek. Mnie jednak interesuje ukonstytuowana z istoty człowieka konfiguracja bytu społecznego, ponieważ to ona jest podstawą wyodrębniającej się z niej ideologii.

### Byt społeczny

Karol Marks, przewyciężając trudną argumentację Maxa Stirnera<sup>19</sup>, przekształcił swoje symboliczne pojęcie praktyki w historyczne i socjologiczne pojęcie produkcji. Produkcja, rozumiana jako wszelkie działanie ludzkie polegające na kształtowaniu i przekształcaniu przyrody, jest pojęciem centralnym w koncepcji

<sup>16</sup> É. Balibar, *Filozofia Marksa*, tłum. A. Staroń, A. Ostolski, Z. Kowalewski, Warszawa 2007, s. 45.

<sup>17</sup> Posługuję się nazwą zaproponowaną przez É. Balibara, *ibid.*, s. 45.

<sup>18</sup> *Ibid.*, s. 46.

<sup>19</sup> Max Stirner, autor książki *Jedyny i jego własność*, był myślicielem niemieckim i anarchistą. Według niego jednostka ludzka poddawana jest alienacji za każdym razem, gdy jest podporządkowywana czemukolwiek poza nią samą. Bronił autonomii społeczeństwa złożonego z całkowicie odrębnych jednostek, „właścicieli” własnych ciał, potrzeb i idei, w którym stosunki między jednostkami miały być osobowe, bez pośrednictwa instytucji. Zob. M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, tłum. J. Gajlewicz, A. Gajlewicz, Warszawa 1995.

marksistowskiego modelu społeczeństwa. Utożsamienie praktyki z produkcją pozwala łatwo zauważyć, że model ten wypływa bezpośrednio z istoty człowieka.

Produkcja jest ściśle związana z pracą. Termin ten niejako konstituuje pojęcie produkcji, jest więc rzeczą niezbędną, aby pokrótce go tutaj omówić. „Praca jest przede wszystkim procesem zachodzącym między człowiekiem a przyrodą, procesem, w którym człowiek przez swoją własną działalność zapośrednicza, reguluje i kontroluje wymianę materii między sobą a przyrodą”<sup>20</sup>. Należy pamiętać, że człowiek w tej relacji sam występuje jako siła przyrody. Oddziałując na istniejącą poza nim przyrodę, stara się ujarzmić materię w celu przystosowania do własnego życia. Jednocześnie w procesie tym człowiek sam zmienia własną naturę: „Rozwija drzemające w niej moce i podporządkowuje grę tych sił swej własnej zwierzchności”<sup>21</sup>. W ten sposób praca staje się nie tylko podstawowym działaniem, umożliwiającym zaspokojenie materialnych potrzeb życiowych człowieka. Jest również niezbędnym warunkiem rozwijania ludzkiej istoty, dookreślenia się poszczególnej jednostki jako człowieka.

Człowieka odróżnia od zwierząt fakt, że potrafi wytwarzać środki do życia. To produkcja narzędzi zatem ukonstytuowała ludzi w ich odmienności bytowej. Są oni całością działań, w których odtwarzają własne życie materialne: „Jak osobniki życie swe uzewnętrzniają — takie są. To, czym one są, zbiega się zatem z ich produkcją, zarówno z tym, co wytwarzają, jak i z tym, jak wytwarzają. A więc to, czym są, zależy od materialnych warunków ich produkcji”<sup>22</sup>. Jednostki ludzkie stanowią siły wytwórcze, wraz ze swoimi narzędziami, umiejętnościami, wiedzą, warsztatami, materiałami oraz wszystkim, co jest do produkcji mniej lub bardziej wykorzystywane. Ważne jest także, że to właśnie siły wytwórcze, czyli poziom narzędzi i umiejętności technologicznych, określają stosunki produkcji.

Stosunki produkcji bezpośrednio wyznaczają strukturę społeczną, która układa się odpowiednio do stopnia rozwoju podziału pracy. Jak widać, to wszystko jest ściśle od siebie zależne: jeden czynnik (siły wytwórcze) dyktuje warunki powstawania drugiego (stosunków produkcji), a z ich obu dopiero powstaje pewien ład bytu społecznego (struktura społeczna). Im bardziej zaawansowane są wytwarzane przez ludzi narzędzia, im bardziej skomplikowana technologia produkcji, im bardziej ścisła wiedza edukująca wyspecjalizowanych pracowników, tym większy jest stopień podziału pracy w społeczeństwie. Rozwój technologii powoduje zatem pogłębianie się podziału pracy. Ten zaś wyznacza kolejne fazy rozwoju historycznego ludzkości i określa, zgodnie z tymi fazami, rozmaite formy własności. Każda nowa forma podziału pracy jest zarazem nową formą własności: „Rozmaite stopnie podziału pracy są tyłoma rozmaitymi formami własności; to znaczy, że każdorazowy stopień podziału pracy określa również stosunki pomiędzy osobnikami w od-

---

<sup>20</sup> K. Marks, *Kapitał — Krytyka ekonomii politycznej*, tłum. S. Filmus [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1961, s. 139.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, s. 23.

niesieniu do materiału, narzędzi i wytworu pracy”<sup>23</sup>. Marks podaje chronologicznie przykłady form własności:

1) własność plemienna, w której podział pracy jest bardzo niski, a struktura społeczna sprowadza się do rozszerzonej rodziny; 2) własność gminna i państwowa, w której podział pracy jest nieco bardziej rozwinięty, a stosunek klasowy między obywatelami a niewolnikami jest w pełni ukształtowany; 3) własność feudalna (stanowa), charakteryzująca się nieznacznym podziałem pracy, oparta jest na przeciwstawianiu się drobnych chłopów poddanych, jako klasy bezpośrednio wytwarzającej, i panów feudałów, jako właścicieli ziemskich, oraz przeciwstawieniu miasta wobec wsi (własność rzemieślnicza); 4) własność kapitalistyczna, w której podział pracy jest największy, a społeczeństwo jest mocno rozwarstwione między klasą właścicieli fabryk i klasą pracowników. Są to odmienne formy bytu społecznego, wyłonione z różnych zdolności produkcyjnych, jakimi społeczeństwo rozporządzało.

Należy jeszcze zaznaczyć, że siły wytwórcze są siłami dynamicznymi kształtującymi społeczeństwo, gdyż ciągle rozwijają się i nieskończenie ewoluują w coraz to nowsze formy produkcji. Przekształcając narzędzia, usprawniają je, co jest jednoznaczne ze stałym podnoszeniem poziomu technologii. Są to zatem siły rozwojowe, pchające społeczeństwo ku coraz bardziej zaawansowanej technice. Stosunki produkcji zaś, będące siłami statycznymi, dążą do zachowania aktualnej struktury w jak najmniej zmienionej formie. O ile siły wytwórcze stanowią pęd rozwojowy, stosunki produkcji, by ocalić swój byt, stawiają im opór, postulują marazm i wszelką formę zastoju. Z konieczności musi pojawić się między nimi niebezpieczny konflikt, który należy usunąć. Świadomość radzi sobie z nim jednak w dość nietypowy sposób.

### Świadomość

Powyższa obserwacja pokazuje ścisły związek między strukturą społeczno-polityczną a produkcją. Nasuwa się zatem wniosek, że to produkcja, rozumiana jako życie poszczególnych jednostek, dyktuje sposoby powstawania warunków społecznych. Byt społeczny wyłania się bezpośrednio ze sposobów wytwarzania materialnych środków do życia ludzi: „Struktura społeczna oraz państwo wywodzą się zawsze z procesu życiowego określonych osobników; ale osobników nie takich, jakimi mogą się wydawać we własnym albo cudzym wyobrażeniu, tylko takich, jakimi są *w rzeczywistości* [...]”<sup>24</sup>.

Z bytem społecznym, którego schemat odtworzyłem wyżej, splata się świadomość — ludzkie idee i wyobrażenia dotyczące ich własnej egzystencji. Świadomość jest bezpośrednio wytwarzana przez materialną działalność ludzi i ich materialne stosunki wzajemne, stanowi „język rzeczywistego życia”. Należy ją rozważać tylko w ujęciu całościowego życia ludzi zdeterminowanego przez określone warunki materialne, takie jak sposób zaspokajania elementarnych potrzeb, sposób

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*, s. 27.

reprodukowania gatunku w życiu rodzinnym itp. To właśnie konkretne jednostki działające — ludzie produkujący — są wytwórcami swoich wyobrażeń i idei. „Świadomość nie może być nigdy niczym innym jak świadomym bytem, a byt ludzi to ich rzeczywisty proces życiowy”<sup>25</sup>. Oznacza to, że życie materialne jednostek określa ich świadomość. Ponieważ istotą człowieka jest działanie, czyli wytwarzanie środków do życia, a od tego, jakie środki wytworzy, zależy jego byt materialny, to materialna egzystencja ludzka wyznacza idee, jakie będzie on wymyślał i w które będzie wierzył. Jasne się staje, że błędne lub destrukcyjne idee nie są wynikiem „choroby umysłowej” pewnej grupy ludzi, lecz koniecznie wypływają z warunków materialnych, w jakich owa grupa egzystuje. Dlatego idee ludzi żyjących w systemie niewolniczym radykalnie różnią się od idei ludzi systemu feudalnego.

Zestawienie ze sobą idei ludzi różnych klas w obrębie jednej epoki pokazuje jednak pewne zbieżności wynikające z faktu, że wierzą oni w te same idee. Jak zatem możliwe jest, że niewolnik, po odzyskaniu wolności staje się ciemniejszą? Jak zrozumieć wyzyskiwanego pracownika, który marzy o byciu przedsiębiorcą? Dlaczego ludzie stojący we wrogich obozach tego samego okresu historycznego mają wspólne cele i pragnienia? Aby odpowiedzieć na tę trudną kwestię, muszą wprowadzić czytelnika w tajemnice pojęcia ideologii.

### Teoria złudzenia

Ideologia jest w filozofii Karola Marksa pojęciem-kluczem niezbędnym do rozpoznania bytu społecznego jako rozwoju produkcji. Dlatego nie można jej rozważać bez uwzględnienia roli produkcji w życiu człowieka. Te dwa zagadnienia są ściśle ze sobą związane, ponieważ nawzajem się zakładają. Rewolucyjne tezy Marksa utożsamiają praktykę z produkcją, co przekreśla najdłuższą tradycję filozofii, rozróżniającą między *praxis* i *poiesis*<sup>26</sup>. Dzięki nim praktyka została zjednoczona, a *theoria*, traktowana dotąd jako czysta kontemplacja, stała się ideologią.

Krytyka ideologii panującej jest według niemieckiego myśliciela analizą współczesnych społecznych warunków bytowych, ponieważ ideologia jest odwróceniem rzeczywistości i autonomizacją wytworów umysłu, w której zatracił się ślad rzeczywistego pochodzenia idei, co znacznie utrudnia dotarcie do rzeczywistego obrazu rzeczy. Tym sposobem możliwe stało się badanie genezy idei — ich wytwarzania przez jednostki pod względem warunków społecznych. Pojęcie ideologii zatem jest narzędziem używanym przez Marksa, pozwalającym odróżnić abstrakcje reprezentujące rzeczywiste poznanie od abstrakcji mających na celu zwodzenie i ukrywanie prawdy. Ponadto daje kryterium rozróżniania okoliczności, w których posługiwanie się abstrakcjami jest lub nie jest mistyfikujące.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> Już filozofia grecka odróżniała *praxis*, jako wolne i wyzwajające działanie człowieka, od *poiesis*, jako działanie zniewolone materialnymi warunkami koniecznymi do życia. Ową rewolucję myślową dobrze wyjaśnia É. Balibar: „Nigdy nie ma efektywnej wolności, która by nie była również materialnym przekształceniem, nie wpisywałaby się historycznie w zewnętrżność, ale również nigdy nie ma pracy, która nie byłaby przeobrażeniem samego siebie, bo ludzie nie mogą zmieniać swoich warunków istnienia zachowując niezmienną »istotę«. Zob. É. Balibar, *Filozofia Marksa*, s. 56.

Ideologia jest pochodną *nadbudowy*, która ukształtowana jest na gruncie *bazy*. Bazę stanowi realne życie poszczególnych ludzi, a więc produkcja. Kiedy świadomość wytworzona przez bazę wskutek radykalnie posuniętego podziału pracy, odrywa się od niej i osiąga samodzielność, dokonuje się jej samomistyfikacja. „Od tej chwili świadomość rzeczywiście *może* sobie wyobrażać, że jest czymś innym niż świadomością istniejącej praktyki [...]”<sup>27</sup>. Uruchomiony zostaje wtedy proces ideologiczny, który jest znakomicie funkcjonującym mechanizmem złudzenia. Świadomość, która roi sobie, że sama siebie określa, zapominając, że jest produktem materialnego życia, wytwarza świat nierzeczywisty, obdarzony pozorną samodzielnością i zastępuje nim rzeczywistą historię. W taki sposób oddzielona od świata tworzy wszelkiego rodzaju „czystą” teorię: moralność, teologię, filozofię, prawo.

W pozornej autonomii świadomości ma swoje źródło ogromny rozstęp między rzeczywistością a świadomością, który rodzi sprzeczność między interesami jednostek a interesami ogólnymi. Jednostki reprezentują produkcję i są nosicielami materialnych interesów rzeczywistych, które w naturalny sposób muszą kolidować z interesami wyimaginowanymi, wytworzonymi w spekulatywnej świadomości, lecz pretendującymi do miana interesów realnych. Proces przejęcia autonomii świadomości przez jej oderwanie się od praktyki materialnego życia Karol Marks nazywa „fałszywą świadomością”. Polega on na samomistyfikacji świadomości, czyli jej zapomnieniu o własnych źródłach, oraz bezwzględnej dominacji interesów wyobrażeniowych, abstrakcyjnych, nad realnymi potrzebami materialnymi jednostek. Doprowadza to w końcu do tego, że człowiek nie jest świadomy prawdziwych przyczyn wszelkiej myśli, a w szczególności jego własnej, która poddana jest działaniu materialnych warunków społecznych, w jakich żyje, i uznaje interesy ideologiczne za swoje. Taka mistyfikacja sprawia, że żyje on ideami podszywanymi przez ideologię, głęboko w nie wierzy i jest gotowy za nie umrzeć, gdyż nie jest świadom swoich realnych, materialnych potrzeb. Świadomość ideologiczna zatem składa się z idei, które żyją w umysłach swoich wyznawców życiem pozornie niezależnym, rządzone własnymi prawami i pozbawione samowiedzy swoich przyczyn.

Spotęgowanie tej sprzeczności objawia się uruchomieniem samodzielnego mechanizmu władzy, który dzieli pracę na fizyczną i umysłową. Ponieważ historyczny podział pracy nie istnieje bez instytucji (aparatu państwa), państwo jest fabrykantem abstrakcji, gdyż jego zadaniem jest narzucenie społeczeństwu fikcji jedności. Państwo wykorzystuje ideologię, żeby przesłonić realny brak wspólnoty w stosunkach między jednostkami. „Ponieważ państwo jest formą, w której jednostki należące do klasy panującej realizują swoje wspólne interesy i w której znajduje swój syntetyczny wyraz całe społeczeństwo obywatelskie danej epoki, wynika stąd, że państwo zapośrednicza wszystkie wspólne instytucje, że otrzymują one formę polityczną. Stąd złudzenie, jakoby ustawodawstwo opierało się na woli, a mianowicie na woli oderwanej od swej realnej podstawy, na *wolnej woli*”<sup>28</sup>.

Ważką rolę odgrywa fakt, że idee panujące w danym okresie historycznym są ideami ludzi, którzy mają władzę. Grają one dominującą rolę, ponieważ są szeroko rozpowszechniane w celu narzucenia ich wszystkim klasom. „Myśli klasy panującej

<sup>27</sup> K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, s. 33.

<sup>28</sup> *Ibid.*, s. 69–70.



są w każdej epoce myślami panującymi, tzn. że ta klasa, która jest w społeczeństwie panującą siłą *materialną*, stanowi zarazem jego panującą siłą *duchową*<sup>29</sup>. Ideologia jest zatem sublimacją interesu szczególnego w interes ogólny. Niezastąpiona jest więc działalność ideologów, którzy skutecznie utrzymują pozór, że w epoce panują same myśli, nie zaś interesy klasy panującej. To właśnie ta aktywność jest wynikiem rozdzielenia praktyki na fizyczną i duchową, spowodowanego daleko posuniętym podziałem pracy. Ta szczególna, historycznie wytworzona osobliwość, wynika z oddzielenia się myśli panujących danej epoki od ludzi sprawujących władzę, dzięki czemu praca umysłowa stała się odrębnym zajęciem. Najciekawsze jest jednak, że ideologowie, by móc w ogóle uprawiać ideologię, muszą sami siebie mistyfikować. Ideologowie zatem sami siebie oszukują w tym, że nie uprawiają ideologii, ale propagują zgodne z duchem epoki prądy myślowe. Marks nazywał ideologami intelektualistów, którzy stali się według niego instrumentami trwałej nierówności między panującymi i zdominowanymi. Profesorowie „czystych” nauk, takich jak filozofia, prawo, teologia, nie mogli przecież wiedzieć, że nie ma „czystych” nauk, w przeciwnym razie bowiem od razu by zaniechali swojej profesji<sup>30</sup>. Moralność, religia, metafizyka i wszystkie inne rodzaje ideologii nie mają swojej historii ani rozwoju<sup>31</sup>. To tylko ludzie zmieniają swoje myślenie oraz wytwory tego myślenia, rozwijając produkcję materialną i wzajemne stosunki. Jedynie w takim ujęciu można rzetelnie badać „dzieje” myśli.

Podział pracy na fizyczną i umysłową polega na tym, że praca przestaje zaspokajać tylko potrzeby materialne i skierowana zostaje na potrzeby duchowe. Te wygenerowane zaś przez autonomiczną, samomistyfikującą się świadomość nigdy nie mogą być w rzeczywistości oddzielane od materialnej działalności człowieka, ponieważ chybiałoby to w istotę ludzkiej praktyki (*praxis*). Ideologia wcielona do każdej społecznej organizacji pracy oddziela wszystkie praktyki i jednostki ludzkie od nich samych, ponieważ praktyka nie może być ani czysto fizyczna, ani czysto umysłowa, lecz musi być komplementarnością tych dwóch aspektów. W związku z tym É. Balibar proponuje interpretować ideologię jako proces myślenia, który jest odwróceniem niemocy w panowanie: „abstrakcja świadomości, która wyjaśnia jej niezdolność do działania w rzeczywistości (utrata »immanencji«), staje się źródłem władzy dlatego właśnie, że świadomość jest »zautonomizowana«”<sup>32</sup>. Balibar wyjaśnia też dwie idee, którymi posługiwał się Marks: ideę alienacji i ideę indywidualności. Pierwsza, rozumiana jako rozłam w rzeczywistym istnieniu, pociąga za sobą projekcję wyimaginowanych bytów, które traktuje się jako realne i autonomiczne. Druga oznacza funkcję stosunku społecznego, który w historii ulega nieprzerwanym przeobrażeniom. Połączenie tych dwóch koncepcji pozwala mu sformułować formalną definicję procesu ideologicznego: „jest to *wyalienowane istnienie relacji* między jednostkami [...]”<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> Warto wspomnieć, że Marks nie uważał siebie za ideologa. Jego stanowisko było naukowe, demaskował proces systematycznej mistyfikacji oraz odsłaniał obiektywne prawa rządzące historią i społeczeństwem.

<sup>31</sup> K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, s. 28.

<sup>32</sup> É. Balibar, *Filozofia Marksa*, s. 62.

<sup>33</sup> *Ibid.*

### Koniec ideologii

W teorii Marksa istnieje tylko jeden sposób zakończenia procesu ideologii — zniesienie podziału pracy. „Owe trzy momenty, siła wytwórcza, stan społeczny i świadomość, mogą i muszą popadać ze sobą w sprzeczność, podział pracy stwarza bowiem możliwość, a nawet rzeczywistość tego, że działalność duchowa i materialna, że użycie i praca, że produkcja i konsumpcja przypadają w udziale różnym osobnikom, osiągnąć zaś to, by nie popadały one ze sobą w sprzeczność, można tylko przez zniesienie podziału pracy”<sup>34</sup>.

Twórca marksizmu pokładał wszelkie nadzieje w masie proletariackiej, która będąc gruntownie wywłaszczoną, jest też gruntownie pozbawiona złudzeń co do rzeczywistości. Ponieważ klasa robotnicza stanowi rzeczywiste siły wytwórcze, których konflikt ze strukturą produkcji jest bezpośredni i realny dla tej klasy, nie jest ona zainteresowana maskowaniem tego sporu. Jest więc „odporną” na ideologię, gdyż dla niej abstrakcje i idealne wyobrażenia o stosunku społecznym po prostu nie istnieją. Jedyne czego pragną proletariusze, to odzyskać rezultaty swojej pracy i zebrać należny im plon, by praca stała się dla nich sposobem realizacji istoty ich człowieczeństwa. Zatem zniesienie podziału klasowego jest zniesieniem alienacji, wyzwoleniem spod panowania ideologii oraz przywróceniem człowiekowi władzy nad efektami jego własnej pracy.

### Po Marksie

Skonstruowane przez Karola Marksa bezprecedensowe pojęcie ideologii rozszerzone zostało przez późniejszych marksistów. Istotna zmiana w jego znaczeniu widoczna jest już w dziele z 1902 r. autorstwa rosyjskiego rewolucjonisty Włodzimierza Lenina pt. *Co robić*<sup>35</sup>. Najważniejsza różnica dotyczy uznania ideologii jako cechy właściwej wszystkim klasom społecznym. Jest albowiem zbiorem charakterystycznych i najważniejszych idei danej klasy społecznej, które reprezentują jej interesy, niezależnie od zajmowanej przez nią pozycji na drabinie społeczno-politycznej hierarchii. Sama ideologia, będąc w ten sposób pozbawiona mistyfikacji jako cechy istotnej, zyskała neutralny, już nieopozycyjny w stosunku do nauki, charakter. Dzięki takiemu ujęciu możliwa była autokrytyka proletariatu wobec samego siebie. Pojawiły się takie pojęcia, jak *ideologia socjalistyczna* czy *ideologia marksistowska* na określenie idei reprezentujących interesy klasy robotników. Co więcej, socjalizm naukowy Karola Marksa był postrzegany jako forma ideologii proletariackiej. Nie rozwiązywało to jednak problemu zniewolenia ludzi przez bezwzględną ideologię burżuazyjnych wyzyskiwaczy, dlatego Lenin uznał za potrzebne stworzenie partii przewodniej, która na drodze rewolucyjnej poprowadzi masy pracujące w kierunku ich nieświadomionego interesu.

Teorię ideologii Karola Marksa rozwinął i radykalizował włoski marksista i zwolennik rewolucji Antonio Gramsci, dokonał przejścia z płaszczyzny politycznej na płaszczyznę intelektualno-moralną<sup>36</sup>. Jako pierwszy postawił on tezę o ma-

<sup>34</sup> K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, s. 34.

<sup>35</sup> W.I. Lenin, *Co robić? Pałce zagadnienia naszego ruchu*, tłum. nie podano, Warszawa 1948.

<sup>36</sup> Zob. E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia*, tłum. S. Królak, Wrocław 2007, s. 71–79.

terialności ideologii, odrzucając jednocześnie marksistowsko-leninowską tradycję pojmowania jej w kategoriach fałszywej świadomości. Uznawał, że ideologia ucieleśnia się materialnie w instytucjach i aparatach, tworząc pewną organiczną i relacyjną całość. Zerwał również z redukcjonistyczną problematyką ideologii, twierdząc, że podmiotami politycznymi nie są klasy, lecz „wola zbiorowa”, a ideologiczne elementy wiązane przez warstwy rządzące nie muszą mieć koniecznie charakteru klasowego. Według niego kapitalizm wytwarzał hegemonię burżuazyjnych idei i teorii, które w swej dominacji moralnej i intelektualnej, przez rodzaj ideologicznej „tresury” stosowanej przez klasę rządzącą wobec klas podporządkowanych, utrzymywały go w nienaruszalnym, niemal niezniszczalnym stanie. Potencjał burżuazyjnych idei był tak wielki, że z łatwością zastępował wszelkie poglądy mogące mu zaszkodzić. Idee te były wszechobecne i dominujące, przez co stawały się zdrowym rozsądkiem epoki. Można je było dostrzec na każdym poziomie społeczeństwa: w kulturze, edukacji, polityce, środkach masowego przekazu, także w życiu codziennym, przejawiające się w mowie potocznej. Według Gramsciego jedynym sposobem walki z takim zniewoleniem myśli było stworzenie nowej hegemonii idei, tym razem proletariackich, opartej na socjalistycznych wartościach.

### Reprodukcja środków produkcji

W tej części artykułu pragnę zająć się wyjątkowo ciekawym i zaskakującym swoimi konkluzjami projektem ideologii nakreślonym przez francuskiego filozofa marksistowskiego, jednego z największych przedstawicieli marksizmu strukturalistycznego, Louisa Althussera. Kompletny wykład jego teorii znajduje się w opublikowanym w 1976 r. eseju pod tytułem *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*<sup>37</sup>. Jest ona interesująca ze względu na swoje korzenie wywodzące się ze stanowiska Karola Marksa, a także nawiązania do tematyki zawartej w intelektualnej spuściźnie Antonia Gramsciego. W owym dziele koncepcje naukowego socjalizmu zostały rozwinięte zgodnie z przełomowym duchem włoskiego marksizmu oraz radykalnie rozszerzone do całościowego opisu rzeczywistości. Pogląd Althussera jest bardzo zajmujący, ponieważ, w przeciwieństwie do Marksa nie uznaje on istnienia końca ideologii. Ideologia, obejmująca wszystkie sfery działania i myślenia człowieka, jest jedyną dostępną rzeczywistością i uwolnienie się od niej nie jest możliwe. Z tego względu wybór jednostki ludzkiej nie może dokonywać się na płaszczyźnie prawda-fałsz, między obiektywnym światem a iluzją, lecz jedyny dany jej margines wolności ogranicza się do wyboru między istniejącymi ideologiami. Ponadto, każdy wybiera ten zestaw idei, który reprezentuje jego interesy.

Aby lepiej zrozumieć pomysł Althussera, należy zacząć od początku, czyli od tego, że produkcja jest niemożliwa bez zapewnienia materialnych warunków produkcji — reprodukcji środków produkcji. Chodzi tu przede wszystkim o odnowienie tego, co w procesie produkcji zostaje zużyte, a jest niezbędne do dalszej produkcji (surowce, maszyny itp.). Dominującą rolę odgrywa tutaj reprodukcja siły roboczej, czyli dostarczenie pracownikom materialnych środków ich reprodukcji — płacy. Kapitalista musi zapewnić pracownikowi wszystkie niezbędne rzeczy

<sup>37</sup> L. Althusser, *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*, tłum. A. Staroń, Paryż 1976, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article279> (data dostępu: 21 lutego 2008 r.).

do tego, aby mógł każdego dnia przychodzić do pracy (mieszkanie, ubranie, żywienie). Prawdziwy problem polega jednak na tym, że reprodukcja siły roboczej zachodzi, w istocie, poza przedsiębiorstwem i nie może być poddana zwykłej ekonomicznej obserwacji.

Francuski myśliciel stwierdza, że zapewnienie siły roboczej materialnych warunków jej reprodukcji, przez zagwarantowanie jej minimalnej płacy, nie wystarcza, aby się reprodukowała jako siła robocza. Siła robocza powinna być ponadto wykwalifikowana zgodnie z potrzebami społeczno-technicznego podziału pracy. Reprodukacja kwalifikowanej siły roboczej również dokonuje się poza produkcją — w szkole. Szkoła uczy bowiem umiejętności dostosowanych do kapitalistycznego rynku pracy, ale nie tylko. Wraz z innymi instytucjami państwa szkoła wpaja także reguły respektowania porządku ustanowionego przez klasę panującą: w wypadku robotników reprodukuje podporządkowanie się panującej ideologii, jeśli chodzi zaś o kapitalistów, reprodukuje zdolności właściwego posługiwania się ideologią. W ten sposób dochodzimy do ujawnienia istnienia panującej ideologii, która, podporządkowując sobie jednostki, zapewnia reprodukcję siły roboczej. Reprodukacja siły roboczej wymaga zatem nie tylko reprodukcji jej kwalifikacji, ale także reprodukcji jej podporządkowania się panującym regułom. „Wszyscy agenci produkcji, wyzysku i represji, nie wspominając o »zawodowych ideologach« (Marks), powinni być z tego lub innego powodu »prześięknęci« tą ideologią, aby »świadomie« wypełniać swe zadanie — bądź wyzyskiwanych (proletariuszy), bądź wyzyskujących (kapitalistów), bądź pomocników wyzyskiwaczy (kadry), bądź wielkich kapłanów panującej ideologii (jej »funkcjonariuszy«), itp.”<sup>38</sup>.

### Państwo i jego aparaty

Z perspektywy marksistowskiej teorii państwo<sup>39</sup> definiowane jest jako represyjny aparat. Składa się na nie: policja, sądy, więzienia, armia, który bezpośrednio interweniuje jako siła represyjna, a także szef państwa, rząd i administracja. „Aparat państwowy, który definiuje Państwo jako »służące klasom panującym« w walce klasowej prowadzonej przeciwko proletariatu przez burżuazję i jej sojuszników wykonawczą i interwencyjną siłę represyjną, jest po prostu Państwem, określa bezpośrednio jego podstawową »funkcję«”<sup>40</sup>. Ważne, aby odróżnić władzę państwową od aparatu państwowego, gdyż aparat państwowy może pozostać niezmienny niezależnie od wydarzeń politycznych zmierzających do przejęcia i utrzymania władzy państwowej. Celem walki klasowej jest więc władza państwowa i jej wykorzystanie, wraz z aparatem państwowym, przez klasę panującą do realizacji swoich interesów klasowych. Wobec tego proletariatu powinien zagarnąć władzę państwową w celu zniszczenia aparatu istniejącego państwa burżuazyjnego i zastąpić go proletariackim aparatem państwowym, aby ostatecznie móc zburzyć całkowicie państwo wraz z jego aparatem.

<sup>38</sup> *Ibid.*, s. 3.

<sup>39</sup> Althusser pisze pojęcia kluczowe (Państwo, Aparat Ideologiczny Państwa, itp.) zawsze wielką literą. Ja nie używam tej formy, ponieważ nie uważam tego za konieczne.

<sup>40</sup> L. Althusser, *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*, s. 5.

Jednak Althusser zaznacza, że państwo jest rzeczywistością znacznie bardziej złożoną. Aby lepiej wyrazić ową problematyczność, formułuje on koncepcję ideologicznych aparatów państwa (IAP). Rozumie przez nie „niektóre realności, jawiące się bezpośrednio obserwatorowi w formie wyodrębnionych i wyspecjalizowanych instytucji”<sup>41</sup>. Składają się na nie następujące instytucje: religijny IAP, szkolny IAP, rodzinny IAP, prawny IAP, polityczny IAP, związkowy IAP, informacyjny IAP oraz kulturalny IAP. Charakterystyczne jest dla nich to, że jest ich wiele, są zróżnicowane, względnie niezależne oraz w większości należą do dziedziny prywatnej<sup>42</sup>.

Ideologiczne aparaty państwowe są zupełnie odrębne od represyjnych aparatów państwowych. Najistotniejsza różnica między nimi polega na tym, że aparaty państwowe funkcjonują przede wszystkim w oparciu o przemoc, zaś ideologiczne aparaty państwowe funkcjonują, w przeważający sposób, w oparciu o ideologię. Chodzi o to, że nie istnieją aparaty „czysto” ideologiczne lub „czysto” represyjne. Represyjne aparaty państwowe, przede wszystkim, używają przemocy, zarazem funkcjonując drugoplanowo w oparciu o ideologię. Również ideologiczne aparaty państwowe, choć w podstawowy sposób działają, bazując na ideologii, korzystają z metod, które mają charakter represyjny (sankcje, wykluczeń, selekcji itp.). O ile jednak represyjny aparat państwowy stanowi zorganizowaną całość, związaną i scentralizowaną przez jednolite przywództwo klasy panującej, o tyle jedność ideologicznych aparatów państwowych konstytuowana jest przez ideologię panującą, która jest ideologią klasy panującej. Prowadzi to do wniosku, że klasa panująca, która utrzymuje władzę i przez to dysponuje represyjnym aparatem państwowym, jest również aktywna w ideologicznych aparatach państwowych, realizując w nich swoją ideologię panującą. W związku z tym Althusser wyprowadza mocne twierdzenie, że „żadna klasa nie może trwale utrzymać władzy Państwowej, jeżeli w tym samym czasie nie sprawuje hegemonii nad i w ideologicznych Aparatach Państwowych”<sup>43</sup>. Ideologiczne aparaty państwowe mogą być zatem miejscem zacieklej walk klasowych<sup>44</sup>. Ponieważ klasa panująca nie dyktuje tak łatwo swoich reguł w ideologicznych aparatach państwowych jak w aparatach represyjnych, klasy wyzyskiwane mogą w nich stawiać skuteczny opór, wykorzystując zawarte tam sprzeczności i zdobywając odpowiednie pozycje.

Rzuca to całkowicie nowe światło na sprawę reprodukcji środków produkcji — jest ona w znacznej części zapewniona przez sprawowanie władzy w obu omówionych powyżej aparatach państwowych. Rola represyjnego aparatu państwowego polega na zapewnieniu, przy użyciu siły, politycznych warunków reprodukcji stosunków produkcji. W ten sposób przyczynia się on nie tylko do własnej reprodukcji, ale także do reprodukcji politycznych warunków działania ideologicznych aparatów państwowych. Te z kolei zapewniają w dużej mierze reprodukcję samych stosunków produkcji, posługując się przy tym ideologią panującą. To właśnie ideo-

<sup>41</sup> *Ibid.*, s. 7.

<sup>42</sup> Prywatne są szkoły, kościoły, partie, związki zawodowe, gazety, rodziny, placówki kulturalne itp.

<sup>43</sup> *Ibid.*, s. 8.

<sup>44</sup> Opanowanie ideologicznych aparatów państwowych przez walkę klas jest możliwe dlatego, że walka klas nie jest zakorzeniona w ideologii, lecz w stosunkach produkcji, konstytuujących bazę stosunków klasowych.

logia panująca wytwarza, często pozorną, harmonię między represyjnym aparatem państwowym i ideologicznymi aparatami państwowymi oraz między różnymi ideologicznymi aparatami państwa.

Tak skonstruowaną teorię Louis Althusser przykłada do dyktującego współczesne warunki bytowe kapitalizmu, co pozwala mu wysunąć zaskakujące wnioski. Najważniejszą rzeczą jest odkrycie, że wszystkie ideologiczne aparaty państwa mają na celu reprodukcję stosunków produkcji, czyli stosunków wyzysku kapitalistycznego. Każdy z nich dąży do tego w sposób sobie właściwy<sup>45</sup>. Największą władzę nad społeczeństwem pełni ideologia klasy aktualnie panującej, mimo iż może być czasem zakłócana przez pewne sprzeczności<sup>46</sup>.

Ostatnia, bardzo kontrowersyjna konkluzja Althussera mówi, że współcześnie najbardziej wpływowym ideologicznym aparatem państwowym jest szkoła: „Uważamy, że ideologicznym aparatem państwowym, który [...] został ustawiony w pozycji *dominującej* w rozwiniętych formacjach kapitalistycznych, jest *szkolny aparat ideologiczny*”<sup>47</sup>. Szkoła wpaja bowiem dzieciom wszystkich klas umiejętności opakowane w ideologię panującą (matematyka, przyroda, literatura) oraz ideologię panującą w postaci czystej (moralność, filozofia, wychowanie obywatelskie), dysponując przy tym największą ilością ich czasu<sup>48</sup>. Młodzież, która kończy swoją edukację na poziomie podstawowym, od razu zaspokaja popyt kapitalistycznego systemu podziału pracy na rzesze robotników niezbędnych do produkcji. Ci, którzy kontynuują naukę, w przyszłości zajmują stanowiska niższej i średniej kadry, urzędników, małych i średnich funkcjonariuszy. Reszta osiąga szczyty, zostając pracownikami umysłowymi, menadżerami, kapitalistami, politykami, administratorami, policjantami, wojskowymi lub ideologami. Każda jednostka rozpoczynająca swoją zawodową karierę jest już na początku „obdarowana” ideologią, która pozostaje w zgodzie z rolą społeczną, jaką musi ona odegrać w społeczeństwie klasowym. Althusser wymienia tu następujące role: rola wyzyskiwanego, agenta wyzysku, agenta represji oraz zawodowego ideologa. Szkoła uczy zatem przede wszystkim tych umiejętności, które będą jednostce potrzebne do wykonywania jej roli społecznej, wpajając przy tym przekonanie, że wszystko jest tak, jak być powinno. Dla przykładu dodam, że przyszły proletariusz będzie się uczył w szkole „świadomości zawodowej” oraz postawy moralnej i obywatelskiej, podczas gdy przyszły kapitalista zdobędzie tam umiejętność rozkazywania i przemawiania do robotników oraz znajomość stosunków międzyludzkich. Oczywiście staje się zatem, że szkoła przez wpajanie pewnych umiejętności, opakowanych w ideologię klasy panującej, jest decydującym czynnikiem reprodukcją stosunki produkcji

---

<sup>45</sup> Filozof podaje tu kilka przykładów: Polityczny IAP podporządkowuje obywateli politycznej ideologii państwa (demokratycznej, parlamentarnej, plebiscytowej, itp.); informacyjny IAP, przez prasę, radio, telewizję, nastraja obywateli nacjonalistycznie, szowinistycznie, moralistycznie itd.; kulturalny IAP, w formie sportu, szerzy szowinizm; religijny IAP nakazuje podporządkować się moralności chrześcijańskiej. Zob. L. Althusser, *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*, s. 11.

<sup>46</sup> Są one wywoływane przez zachowane w niektórych aparatach resztki ideologii dawnych klas panujących oraz działalność proletariuszy i ich organizacji.

<sup>47</sup> L. Althusser, *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*, s. 10.

<sup>48</sup> Obowiązkowo przez 5 dni w tygodniu po 8 godzin dziennie.

kapitalistycznego systemu społecznego. Ponieważ jednak mechanizmy jej działania są zamaskowane i ukryte przez panującą ideologię szkoły, jest ona postrzegana jako miejsce neutralne, niezbędne i pozbawione ideologii.

### Kwestia ideologii

Bazując na powyższych rozważaniach, Louis Althusser nakreśla oryginalny projekt teorii ideologii w ogóle. Ideologia według jego koncepcji nie ma historii. Teza ta, choć ludzako przypomina tezę Marksa z *Ideologii niemieckiej*<sup>49</sup>, przedstawia problem z zupełnie innej perspektywy. Nadaje ideologii pozytywne znaczenie, twierdząc, że jest ona wieczna — „nie transcendentna wobec całej historii (temporalnej), ale wszechobecna, trans historyczna, a więc niezmienna w swej formie przez całą historię [...]”<sup>50</sup>. Pogląd ten radykalnie różni się od projektu ideologii jako zmistyfikowanego odbicia bytu społecznego Karola Marksa. Althusser uważa, że ideologia nie ma historii, ponieważ jest wieczna, to znaczy wszechobecna w niezmiennej formie w całej historii formacji społecznych zawierających klasy społeczne.

Następna teza postawiona przez paryskiego filozofa zakłada, że ideologia przedstawia urojony stosunek jednostek do ich realnych warunków bytowych. Oznacza to, że ludzie w ideologii nie przedstawiają sobie realnych warunków istnienia, swojego realnego świata, ale ujmują swój stosunek do tych przedstawionych warunków. Ów stosunek jest w centrum każdego przedstawienia ideologicznego, które jest urojeniowym przedstawieniem świata rzeczywistego. Na pytanie, dlaczego u ludzi pojawia się potrzeba myślowego przekształcania realnych warunków istnienia, Althusser odpowiada, że wcale nie istnieje taka potrzeba. To urojeniowa natura stosunku ludzi do ich realnego świata implikuje każdą urojeniową deformację, charakterystyczną wszystkim ideologiom. Nie istnieje zatem z konieczności myślenie poza-ideologiczne. Nie mamy żadnego dostępu do „surowej” rzeczywistości, ponieważ ideologia nas do niej nie odsyła. „A zatem w ideologii nie jest przedstawiony system realnych stosunków, rządzących egzystencją jednostek, lecz wyobrażony stosunek tych jednostek do rzeczywistych stosunków, w których żyją”<sup>51</sup>. Jedyne co jest nam dostępne w myśli krytycznej, to fakt, że wszelkie działanie i myślenie motywowane jest przez stosunek do urojonych wizji świata, jakie podsuwają różne ideologie.

Kolejną charakterystyczną cechą ideologii według Althussera jest jej materialne istnienie. Objawia się ono w „różnych modalnościach, zakorzenionych w ostatniej instancji w materii »fizycznej«”<sup>52</sup>. Pozwala to autorowi eseju stwierdzić: „ideologia zawsze istnieje w aparacie i jego praktyce lub praktykach. To istnienie jest materialne”<sup>53</sup>. Materialne istnienie ideologii objawia się w ludzkim działaniu, którego akty podejmowane są zgodnie z przekonaniem jednostek, ponieważ jednostka

<sup>49</sup> K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, s. 28.

<sup>50</sup> L. Althusser, *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*, s. 13.

<sup>51</sup> *Ibid.*, s. 15.

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> *Ibid.*

będąca w świadomości ideologicznej wpisuje w akty swej praktyki materialnej swoje własne idee. Zatem to ideologia kieruje praktyką ludzi, którzy nie czynią nic, co sprzeciwiałoby się ich własnym przekonaniom. Dlatego pewne zachowania podmiotów wypływają z nich w sposób naturalny. Konkretnie ludzkie działania wpisane są w praktyki regulowane przez rytuały<sup>54</sup>. Te ostatnie swoje źródło znajdują w materialnym istnieniu ideologicznych aparatów państwowych. Podsumowując, należy powiedzieć, że „podmiot działa o tyle, o ile jest wprawiany w ruch przez następujący system [...]: ideologia istniejąca w materialnym aparacie ideologicznym, narzuca materialne praktyki regulowane przez materialne rytuały, które to praktyki istnieją w materialnych aktach podmiotu działającego z całą świadomością według swego przekonania”<sup>55</sup>. Z tego wynika, że wszelka praktyka istnieje tylko dzięki i w ideologii, która istnieje tylko dzięki podmiotowi i dla podmiotów.

Ostatnim i najważniejszym elementem tej koncepcji jest jej centralna teza: ideologia interpeluje<sup>56</sup> jednostki, aby stały się podmiotami. Kategoria podmiotu zatem jest podstawową kategorią ideologiczną. Jest ona konstytutywna dla każdej ideologii, ponieważ funkcją każdej ideologii jest konstytuowanie konkretnych jednostek jako podmiotów. Przesłanki te prowadzą filozofa do wniosku, że „człowiek jest z natury zwierzęciem ideologicznym”<sup>57</sup>, co oznacza, że każda jednostka ludzka zawsze jest podmiotem, czyli w sposób naturalny żyje w ideologii. Bycie podmiotem jest dla jednostek oczywiste właśnie przez to, że ideologia podsuwa taką oczywistość przez swoje istnienie w ich świadomości: „W istocie własnością ideologii jest to, że narzuca [...] oczywistości jako oczywistości [...]”<sup>58</sup>. W reakcji przyjęcia oczywistości na mocy jej ideologicznej oczywistości realizuje się funkcja ideologicznego rozpoznawania, dzięki której jednostka rozpoznaje siebie jako podmiot oraz innych jako podmioty od niej różne. Objawia się to w rytualnych praktykach rozpoznania ideologicznego<sup>59</sup>, które gwarantują jednostkom bycie indywidualnymi i niepowtarzalnymi podmiotami.

Interpelacja jest operacją ideologii, która polega na przekształcaniu wszystkich jednostek w podmioty. Nie robi tego masowo, lecz „zwraca się” do konkretnych jednostek, aby stały się konkretnymi podmiotami, na mocy funkcjonowania kategorii podmiotu. Ideologia wzywa jednostkę po imieniu (interpeluje ją), aby stała się podmiotem. Ta zaś rozpoznaje owo wezwanie, po czym może mu się podporządkować lub je odrzucić. Komunikacyjne praktyki interpelacji są takie, że zawsze trafia ona na właściwego osobnika — interpelowany zawsze rozpoznaje, że wezwanie skierowane jest do niego. Jest to możliwe dlatego, że istnienie ideo-

<sup>54</sup> Przykładów współczesnych rytuałów jest wiele: msza w kościele, mecz w klubie, wieczorne oglądanie wiadomości, lekcja w szkole, zebranie partii politycznej, strajk, koncert rockowy, a nawet rodzinny obiad w niedzielę.

<sup>55</sup> L. Althusser, *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*, s. 16–17.

<sup>56</sup> Jest to termin zaczerpnięty z języka francuskiego (*interpeller*), mający następujące znaczenia: 1) zwracać się do kogoś gwałtownie z żądaniem czegoś; 2) wypytywać o tożsamość; 3) wzbudzać w kimś echo; 4) składać interpelację do kogoś lub czegoś.

<sup>57</sup> L. Althusser, *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*, s. 17.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> Jako przykłady można wskazać na posiadanie przez każdego imienia i nazwiska, które są rozpoznawane przez innych, podawanie sobie dłoni na powitanie, mówienie „dzień dobry panie/pani X” itp.



logii jest tym samym co interpelacja jednostek do bycia podmiotami. Ponieważ ideologia jest wieczna, wszystkie jednostki są tożsame z podmiotami, co oznacza, że bycie jednostką jest czymś abstrakcyjnym (wtórnym) w stosunku do bycia podmiotem, którym zawsze już się jest<sup>60</sup>.

Należy dodać, że żaden mechanizm ideologii nie działałby prawidłowo, gdyby nie posiadał swojego centrum, które jest zazwyczaj wypełnione przez jakiś Byt Absolutny, Boga, Podmiot<sup>61</sup>, wokół którego gromadzą się liczne podmioty. Struktura każdej ideologii jest ześrodkowana, ponieważ podmioty interpelowane są dzięki Podmiotowi. Centrum podporządkowuje sobie niezliczone podmioty w relacji zwierciadlanej: w Podmiocie każdy podmiot odnajduje swój własny wizerunek oraz ma gwarancję, że Podmiot go rozpozna (ponieważ on rozpoznaje Podmiot) i zapewni mu zbawienie. Dokonuje się zatem zwrotne rozpoznanie między podmiotami i Podmiotem oraz podmiotami między sobą, a ponadto podmioty mają absolutną gwarancję, że wszystko jest dobrze. W ten prosty sposób podmioty „marszerują całkiem same”, z wyjątkiem pewnych „złych podmiotów”, które od czasu do czasu prowokują interwencję represyjnego aparatu państwowego. Rozpoznają one w ideologii „istniejący stan rzeczy”. Daje to jednostkom pozorną wolność, która służy temu, żeby podporządkowały się w sposób dobrowolny rozkazom centralnego Podmiotu. Dzięki takiemu właśnie działaniu w zachowaniach jednostek-podmiotów zajmujących stanowiska wyznaczone im przez społeczno-techniczny podział pracy jest zapewniona reprodukcja stosunków produkcji.

Althusser zauważa ciekawy fakt, że wszystko, co w rzeczywistości dzieje się w ideologii, wydaje się działać poza nią. Ideologia nigdy nie przyznaje się do swojej ideologicznej natury. Ludzie, którzy tkwią w ideologii, zawsze uważają, że sami znajdują się poza nią. Trzeba zaznaczyć, że ideologia nie ma zewnątrz, choć według naukowego poznania istnieje ona tylko na zewnątrz: „jednym z rezultatów ideologii jest praktyczne zanegowanie ideologicznego charakteru ideologii przez ideologię: ideologia nigdy nie mówi »jestem ideologiczna«. Trzeba znajdować się poza ideologią, to znaczy w poznaniu naukowym, aby móc powiedzieć: jestem w ideologii [...]”<sup>62</sup>.

### Zakończenie — uwagi dotyczące krytyki ideologii

Problem ideologii w kontekście marksistowskich teorii jest niezwykle interesujący ze względu na dwa jego aspekty: całościowy charakter oraz pretendowanie do miana opisu rzeczywistości społecznej. W swojej analizie omawiam interpretację właśnie nurtu marksistowskiego, ponieważ zagadnienia kluczowe problemu ideologii, jak społeczeństwo, podmiot społeczny itp., zajmują w nich miejsce centralne. Zatem ideologia, jako teoretyczna, holistyczna analiza relacji społecznych, może być mniej lub bardziej dopasowana do kształtu rzeczywistości społecznej. Niektóre

<sup>60</sup> To dziwne stwierdzenie Althusser wyjaśnia, powołując się na freudowski przykład oczekiwania narodzin dziecka. Zob. L. Althusser, *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*, s. 19.

<sup>61</sup> Dla odróżnienia go od licznych podmiotów, za Althusserem będę zapisywał go jako Podmiot wielką literą.

<sup>62</sup> L. Althusser, *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*, s. 18.

z tych analiz, jak jest w wypadku teorii ideologii Althussera, zdumiewająco dobrze odzwierciedlają układ współczesnych systemów kapitalistycznych. Zapędzają one jednak ich autorów w pułapkę niemożliwości zajęcia stanowiska obiektywnie krytycznego. Jeżeli Karol Marks mógł jeszcze powiedzieć, że jego teoria jest naukowa (poza-ideologiczna) i krytycznie odsłania obiektywne prawa rządzące historią oraz społeczeństwem, to późniejsi marksiści mieli z tym dużo większy kłopot. Już Lenin wskazywał na istnienie ideologii klasy proletariackiej, której był rzecznikiem. Wy-myślona przez Althussera przełomowa koncepcja interpelacji ideologicznej wydaje się obracać przeciwko swojemu twórcy. Jej autor sam stwierdza w pewnym momencie: „Pisanie, któremu się obecnie oddaję i wasze obecne czytanie także są w tym stosunku rytuałami rozpoznania ideologicznego, włącznie z »oczywistością«, z jaką może się wam narzucić »prawda« lub »fałsz« moich rozważań”<sup>63</sup>. Z tej perspektywy odnoszenie się do ideologii z punktu widzenia własnej ideologii pozbawione jest z konieczności wszelkiego krytycyzmu. W jaki zatem sposób powinniśmy ustunkowywać się do kwestii ideologii i czy w ogóle jej krytyka jest możliwa?

Pewną propozycję rozwiązania tego problemu wysuwają współcześni, wywodzący się ze słoweńskiej szkoły lacanowskiej filozofowie społeczni<sup>64</sup>. Polega ona na zastosowaniu schematów psychoanalizy Lacana do teorii ideologii. Wykorzystana przez filozofów lacanowska koncepcja podmiotu pokazuje, że konstytucja podmiotowości nie ma nigdy charakteru całościowego, ponieważ już w jej podstawach zakorzeniony jest moment niemożliwości pełnego ukonstytuowania. Pozwala to Dolarowi utrzymywać tezę o istnieniu podmiotu poza i przed podmiotem<sup>65</sup>, z której wywodzi, że podmiot nigdy nie jest zinterpelowany w całości. Ideologia, rozumiana w tym duchu, dąży do nadania ideologicznych cech przez oferowany fantazmat ideologiczny tej reszcie podmiotu, która interpelacji nie uległa. Nigdy zatem nie będąc upodmiotowionym w pełni, podmiot ma możliwość uzyskania krytycznego dystansu do własnej, ideologicznej podmiotowości.

Mając to na względzie, możemy powiedzieć, że psychoanaliza Lacana zastosowana do zjawisk społecznych może być efektywnym narzędziem analizy społecznej i krytyki ideologii. Maciej Kropiwnicki jako wyniki jej zastosowania w społeczno-politycznej sferze wymienia: świadomość pewnej zasadniczej niemożliwości, upadek ideału, zerwanie z polityką harmonii, konieczność krytycznej postawy wobec każdej myśli utopijnej oraz wyzwolenie wyobraźni politycznej<sup>66</sup>. Wiare, jaką pokładają w niej współcześni myśliciele krytyczni, doskonale oddają słowa Dolara: „Psychoanaliza jest antyideologiczna, ponieważ rozdziela to, co ideologia połączyła”<sup>67</sup>. Należy jednak zastanowić się, czy nie jest ona przesadzona wobec tak subtelnego i skomplikowanego problemu. Kwestia ideologii stawia bowiem pod

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> Mam na myśli Mladena Dolara i Slavoję Žižka. Etykiety „słoweńska szkoła lacanowska” używam za K.G. Mackendrickiem. Zob. K.G. Mackendrick, *Slovene Lacanian School* [w:] *Encyclopedia of post-modernism*, V.E. Taylor, C.E. Winquist (ed.), London 2001, s. 371–372.

<sup>65</sup> Zob. M. Dolar, *Beyond Interpellation*, „Qui Parle”, 6 (1993), s. 75–96.

<sup>66</sup> Por. M. Kropiwnicki, *Lacanowski graf pragnienia i jego potencjał krytyczny* [w:] *Demokracja — Konflikt — Wykluczenie*, J. Nalichowski, M. Turowski (red.), Wrocław 2008, s. 99–119.

<sup>67</sup> M. Dolar, *Beyond Interpellation*, s. 92.

znakiem zapytania obiektywność, niepolityczność i neutralność nauki, zmuszając ją do wypowiedzania się ze wszystkich swoich ideologicznych grzechów. Podważa także niezachwiane dotąd podstawy stanowiska krytycznego, doprowadzając je do konieczności przeprowadzenia autokrytyki swojej możliwości oraz możliwości podjęcia „nieskażonego” dyskursu w ogóle.

**Ideology in Context of Marxism.  
Social Theory of Karl Marx  
and Louis Althusser**

SUMMARY

The article reflects on ideology in the context of Marxists philosophy. The text comprises of an introduction and two parts, which in sequence discuss the views of Karl Marx and Louis Althusser. At the beginning there is a short summary of all classical views on ideology. The section on Marx includes an overview of Marx's philosophy and a complete examination of his social theory. The second part contains an interesting concept of ideology, written by Althusser. His original and innovative interpretation of the subject radically changes it's meaning. The Philosopher's exact analysis shows how problematic the theme is. Curious and revealing conclusions make the text interesting. In the final part of the article the author asks about the possibility of criticizing an ideological concept. He tries to answer the principal question: Do we have the right to criticize ideology? He also suggests a solution – a tool constructed by the Lacanian Psychoanalysis School.