

Mateusz Janik

Uniwersytet Wrocławski

PODMIOT JAKO CENTRALNE POJĘCIE IDEOLOGII NA MARGINESIE POLITYCZNEGO DYSKURSU NOWOCZESNOŚCI

Przedstawiona przez Slavoję Žižka osobliwość *Filozoficznego dyskursu nowoczesności*, polegająca na pominięciu przez Habermasa całkowitym milczeniem francuskiego marksisty Louisa Althussera (Žižek 2001, s. 13–14), pozwala trafić na ślad osobnej narracji dotyczącej dyskursu nowoczesności. W 1989 roku (gdy po raz pierwszy wydano *Wzniosły obiekt ideologii*) znajdowała się ona w cieniu debaty Habermas–Foucault, rozgrywającej się niemal w całości na terenie wyznaczonym przez spadkobierców Szkoły Frankfurckiej. Nie chcę rozstrzygać, czy dzisiaj koniunktura teoretyczna zmieniła się. Chcę natomiast zwrócić uwagę, że tym, co uległo zatarciu we wspomnianej debacie, jest niewątpliwie materializm myśli Foucaulta, odsyłający do zupełnie innej tradycji, niewidocznej dla sporów zorganizowanych wokół dualizmu normy i faktyczności. Chodzi tutaj nawet nie tyle o sam materializm, co o pewną logikę wynikającą z osadzenia warunków możliwości dyskursu w materialnej rzeczywistości. Wystarczy przypomnieć sobie głęboką niechęć, jaką na kartach *Archeologii wiedzy* Foucault okazywał poszukiwaniu „ukrytej treści dyskursu” i znaczeń odsyłających poza jednostkową realność wypowiedzi. Taka „logika ekspresji”, sugerująca istnienie pewnych normatywnych faktów, do których odsyłają poszczególne elementy danej całości, jest podstawową „oczywistością” podważaną przez Foucaulta. Problem w tym, że podważenie to nie polega na wykazaniu nieprawomocności logiki ekspresji, ale na ujawnieniu tego, co można określić mianem błędnego rozpoznania, *gwarantującego* możliwość zaistnienia takiego ekspresywnego stosunku pomiędzy (normatywną) istotą i jej (adekwatnym lub zniekształconym) jednostkowym re-

zyduum. Szczególnym przykładem tej logiki jest oczywiście podmiot, rozpoznający siebie jako wolną subiektywność, odnosząc się do Althussera, trafnie ujął ten paradoks: „nie chodzi o to, że mechanizm strukturalny, który produkuje efekt podmiotu, musimy zdemaskować jako ideologiczne błędne rozpoznanie siebie, ale o to, że równocześnie musimy uznać je za nieuniknione” (tamże, s. 15). Tym, co organizuje pole debaty między Habermasem a Foucaultem, jest założenie, że diagnoza błędnego rozpoznania ustanawia możliwość wytworzenia alternatywnego porządku normatywnego, a więc, że „diagnostyk” nie wykracza poza logikę warunkującą to rozpoznanie, wysuwając jednocześnie roszczenie do przekroczenia stawianych przez nie ograniczeń. Postawienie w tym miejscu sprawy w kategoriach błędnej lub trafnej interpretacji byłoby oczywiście naiwne. Zamiast tego chcę wskazać na pewną alternatywną narrację, przecinającą w poprzek perspektywę zawartą w książce Habermasa. Alternatywę tę można nazwać politycznym dyskursem nowoczesności, wyrastającym z poważnego potraktowania specyficznego „strukturalnego materializmu”, w sposób istotny organizującego myślenie o rzeczywistości społecznej.

W tym celu przypomnę kilka twierdzeń Althussera, zawartych w tekście *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*, które stanowią, moim zdaniem, warunek możliwości sformułowania podstawowych problemów owego *politycznego dyskursu* (w ramach którego, jak wskazuje Balibar w swej książce *Trwoga mas* – Balibar 2007, s. 241–260, właściwym „rozmówcą” Foucaulta jest Karol Marks, a nie Jürgen Habermas). Przedmiotem tych twierdzeń jest ideologia i jej centralny element – podmiot.

1. IDEOLOGIA JAKO MATERIALNA PRAKTYKA

Teoria ideologii nie dotyczy wcale zniekształconego obrazu świata. W ogóle nie dotyka ona kwestii *prawdziwości* narracji na temat rzeczywistości. Tym, co stanowi jej „tajemnicę”, jest „reprodukcja stosunków produkcji”, czy też szerzej – reprodukcja stosunków społecznych w ogóle. Pozytywne określenie ideologii jako „wyobrażeniowe ‘przedstawienie’ stosunku jednostek do ich realnych warunków bytowych”¹, pozwala zrozumieć co „jest na rzeczy”: ideologia zawiera się w określonych postawach względem rzeczywistości, a nie w jej zniekształconych przedstawieniach. Owe postawy, przekonania, idee, które wyznaje jednost-

¹ L. Althusser, *Ideologie i ideologiczne aparaty państwa*, [w:] Recykling Idei, <http://www.recykling.uni.wroc.pl/index.php?section=5&article=188>, przekł. A. Staroń; w dalszej części tekstu cytowane jako IAP.

ka, istnieją materialnie. To, że jednostka na przykład wierzy, przejawia się w tym, że „uczestniczy w pewnych regularnych praktykach, należących do aparatu ideologicznego, od którego ‘zależą’ idee wybierane dowolnie z całą świadomością przez nią jako podmiot” (Althusser, IAP). W związku z tym powiedzieć można, że „idee osadzone są w konkretnych praktykach”, to znaczy, że o ile jednostka poddaje się określonym rytuałom, o tyle można powiedzieć, że wierzy ona w takie lub inne idee. Jeśli postępuje niezgodnie z ideami, co do których deklaruje swoją wiarę, można przypuszczać, że posiada ona „w głowie” inne idee, które warunkują jej działania, lub też – jak ujmuje to Althusser – nie wie w co wierzy. Mówiąc więc o podmiocie jako posiadającym pewne idee, trzeba stwierdzić, że „*idee jego wiary istnieją materialnie, ponieważ owe idee są materialnymi czynnościami wpisanymi w materialną praktykę, regulowaną przez materialne rytuały, które same są określone przez materialny aparat ideologiczny, od którego zależą idee tego podmiotu*” (tamże).

W tym miejscu warto wyjaśnić pojęcie aparatu ideologicznego, które było i jest regularnie krytykowane z najróżniejszych pozycji (np. Pierre Bourdieu określił Althusseriańskie rozumienie aparatu jako „konia trojańskiego najgorszego funkcjonalizmu. (...) Maszyną piekielną, zaprogramowaną do osiągnięcia określonych celów” (Bourdieu 2001, s. 84). Przez *aparaty ideologiczne* Althusser rozumie po prostu szereg instytucji, takich jak rodzina, szkoła, kościół etc., które odróżnia od represyjnego aparatu państwa (administracji, wojska i policji). O ile ten drugi (pojęcia aparatu represyjnego Althusser używa w liczbie pojedynczej) może egzekwować swoje funkcje w sposób siłowy, to aparaty ideologiczne (istotna jest tu liczba mnoga) *działają poprzez ideologię* właśnie, będąc jednocześnie jej realizacją – oznacza to, że ideologia istnieje jako aparat ideologiczny. Podział taki jest raczej idealny i sam Althusser przyznaje, że nie da się wyraźnie oddzielić siły od ideologii. Zresztą ów podział na aparaty ideologiczne i represyjne jest jednym z punktów niezgody pomiędzy „Althusserem” i „Foucaultem” (rozumianymi jako nazwy własne, określające dyskursy teoretyczne). Na paradoksalny charakter stosunku aparatów ideologicznych do ideologii zwrócił uwagę jeden z komentatorów Althussera – Warren Montag: „ideologia zawsze istnieje w aparacie, który jest jej realizacją. Ideologia nie jest ani przyczyną (w jakimkolwiek powszechnie przyjmowanym sensie tego słowa), ani też efektem aparatu, który konstituuje jego materialną formę” (Montag 1995, s. 63); ideologia nie sytuuje się na zewnątrz aparatu, nie jest pewną ideą lub przekonaniem, będącą określoną formą instytucjonalnego aparatu ideologicznego. Idąc tropem wskazanym przez samego Althussera, warto odwołać się tutaj do Benedykta Spinozy i przywołać *passus* z dodatku do twierdzenia 33 *Etyki*, mówiący, że „Bóg nie może być i nie był przed swoimi postanowieniami i nie może być bez nich” (Spinoza 2000,

s. 489). W takiej samej manierze rozumuje Althusser. Ideologia nie ma zewnątrz, do którego odsyłałaby jako do obszaru swoich własnych skutków; jest ona równoczesna i immanentna względem nich.

Warto nadmienić, że postać Spinozy w istotny sposób nawiedza całą Althusseriańską teorię ideologii. W intelektualnym rachunku sumienia, który Althusser uczynił kilka lat po napisaniu *Ideologii i aparatów ideologicznych...*, znajdujemy taką oto uwagę, odnoszącą się do holenderskiego filozofa:

W dodatku do księgi I *Etyki* oraz w *Traktacie teologiczno-politycznym*, znajdujemy coś co jest niewątpliwie pierwszą teorią ideologii, która kiedykolwiek została pomyślana, wraz z jej trzema punktami charakterystycznymi: 1) jej urojona «rzeczywistością»; 2) jej wewnętrznym odwróceniem; 3) jej «centrum»: iluzją podmiotu (Althusser 1976, s. 135).

U Althussera wewnętrzne odwrócenie ideologii oraz „iluzja podmiotu”, przybierają postać takich oto tez:

1. praktyka istnieje tylko dzięki i w ideologii;
2. ideologia istnieje tylko dzięki podmiotowi i dla podmiotów (Althusser, IAP).

Teza pierwsza ustanawia „totalność” ideologii, która przesądza o tym, iż każda pozycja społeczna jest określana na jej terenie. To znaczy, każde działanie dokonywane w obrębie społeczeństwa, jest siłą rzeczy możliwe jedynie jako działanie ideologiczne. W tym sensie można powiedzieć, że „ideologia nie posiada zewnątrz”.

Idąc dalej, trzeba zwrócić uwagę na fakt, że Althusser co prawda eliminuje ze swojego aparatu pojęciowego termin „idee”, nie pozostawia jednak po nich pustego miejsca. Zamiast idei pojawiają się bowiem u niego przekonania, będące pochodnymi określonych działań. Ponownie warto odwołać się tu do Spinozy, który rzuca trochę światła na argumentację Althussera. W *Traktacie teologiczno-politycznym* w taki oto sposób definiuje on wiarę: „Wierzyć nie znaczy nic innego, jak myśleć o Bogu coś takiego, czego niewiedza pociąga za sobą nieposłuszeństwo względem Boga, a co jest dane wraz z tym posłuszeństwem” (Spinoza 2000, s. 249). Oznacza to, że a) wierzyć w Boga, to słuchać Boga („Po pierwsze wynika stąd, że wiara jest zbawienna nie sama przez się, lecz jedynie ze względu na posłuszeństwo, czyli, jak powiada Jakub w 2, 17, wiara sama przez się bez uczynków jest martwa” (tamże, s. 249)), a więc b) być posłusznym, to działać tak, jak gdyby przekonania na temat Boga były całkowicie rzeczywiste („Po drugie wynika stąd, że kto jest naprawdę posłuszny, z konieczności posiada wiarę prawdziwą i zbawienną. Bowiem

powiedzieliśmy, że gdzie jest posłuszeństwo, istnieje z konieczności wiara” (tamże, s. 249)).

Cytowane fragmenty pozwalają nam już powiedzieć, że wiara dana jest wyłącznie w praktyce materialnej („Stąd znowu wynika, że nie możemy nikogo uważać za wierzącego lub niewierzącego inaczej, jak na podstawie jego uczynków” (tamże, s. 249)). Przywoływana powyżej Althusserowska teza pierwsza, oparta jest na bardzo podobnym, jeśli nie identycznym, toku rozumowania. Jeśli wierzyć, to być posłusznym, a być posłusznym to działać zgodnie z określonymi (danymi na poziomie wyobraźniowym) nakazami, to jednostka, podejmując jakąkolwiek praktykę społeczną (idąc do szkoły, pracując, wychowując dzieci, modląc się), traktuje warunki umożliwiające tę praktykę jako *dane*, jako oczywistości, których uznanie tożsame jest z możliwością podjęcia określonego działania. Dla zobrazowania tego mechanizmu Althusser przywołuje figurę Pascalowskiego libertyna, który otrzymuje następującą radę: „Padnij na kolana, poruszaj wargami w modlitwie i uwierz.”

Konieczne jest tu krótkie wyjaśnienie. Powyższe przejście od Spinozy do Althussera możliwe jest przy rozszerzeniu znaczenia terminów posłuszeństwa i wiary. Jakkolwiek Spinoza mówi o nich w kontekście religii i relacji łączącej Boga z wiernymi („Bóg nie żądał od ludzi żadnej innej wiedzy, prócz wiedzy o swej sprawiedliwości i miłości, która jest niezbędna nie dla wykształcenia naukowego, lecz jedynie posłuszeństwa” (tamże, s. 246)), to nie wydaje się, aby istniały przeszkody, które uniemożliwiałyby przypisanie pojęcia wiary do innych obszarów konstytuowanych przez stosunki władzy. Formuła oparta na „wewnętrznym odwróceniu” – gdzie jest posłuszeństwo, tam jest wiara – ujawnia się nie tylko w kontekście Boga. Jeśli Spinoza kładzie nacisk na posłuszeństwo, to dzieje się tak dlatego, że wiara zakłada pierwotne podporządkowanie się, uznanie władzy zwierzchniej. Tym samym, posłuszeństwo jako podstawowa kategoria określająca wiarę, umieszczone zostaje w polu polityki. Na podstawie takiego przeniesienia możliwe staje się rozpatrywanie wiary jako pojęcia konstytuującego każdy akt uznania określonego aparatu władzy w formie władzy suwerena, czyli możliwe staje się rozpatrywanie religii jako pewnego aparatu politycznego, czy też – posługując się terminologią althusseriańską – ideologicznego.

Odwołanie się do Spinozy pozwala ponadto uchwycić kluczowy moment, w którym Althusser przechodzi od tezy pierwszej („praktyka jest możliwa tylko w ideologii”), do tezy drugiej („ideologia istnieje tylko dzięki podmiotowi i dla podmiotów”). Jeśli bowiem wiara opiera się na posłuszeństwie, na uznaniu nakazów instancji zwierzchniej, to jedynie o tyle, o ile ten, który jest posłuszny, rozpoznaje siebie jako podmiot owego posłuszeństwa, tzn. takie rozumienie wiary wymaga wstępnego ukonstytuowania się podmiotu wiary.

2. OD JEDNOSTKI DO PODMIOTU. MECHANIZM INTERPELACJI

W tym miejscu dysponujemy już wszystkimi niezbędnymi wyjaśnieniami, pozwalającymi nam przeanalizować pojęcie podmiotu, będącego punktem węzłowym ideologii. Mechanizmem, który bezpośrednio ustanawia podmiot ideologii, jest tzw. „interpelacja”. Teza główna omawianego tekstu Althussera brzmi: *ideologia interpeluje jednostki, by stały się podmiotami*. Ma ona – użyjmy prowokacyjnego sformułowania Althussera – „wszystko to, co potrzebne, by obrazić zdrowy rozsądek” (Althusser 1976, s. 94). Co takiego pozwala nam osiągnąć interpelacja jako pojęcie teoretyczne? Althusser tłumaczy je za pomocą alegorycznego opisu:

Ideologia «działa» lub «funkcjonuje» w ten sposób, że «rekrutuje» podmioty spośród jednostek (rekrutuje je wszystkie), albo «przekształca» jednostki w podmioty (przekształca wszystkie), poprzez tę ścisłą operację, którą nazwaliśmy *interpelacją*, a którą można sobie wyobrazić na wzór najbanalniejszego wezwania policyjnego (albo nie) wszystkich czasów: «Hej, ty tam!» (Althusser, IAP).

Co czyni tę scenkę rodzajową interesującą z punktu widzenia krytyki ideologii? Znamy już początek aktu interpelacji – owo wezwanie skierowane do jednostki. Znamy też jego efekt: potwierdzenie i uznanie określonego porządku społecznego oraz – w konsekwencji – jego reprodukcję, to znaczy działanie zgodnie z przypisanymi przez ów porządek funkcjami. Co jednak dzieje się pomiędzy?

Omawiając funkcjonowanie ideologii na przykładzie chrześcijaństwa, Althusser dostarcza nam taką oto czteropunktową formułę interpelacji:

1. Interpelowanie «jednostek», aby stały się podmiotami; 2. Ich podporządkowanie Podmiotowi; 3. Zwrotne rozpoznanie między podmiotami i Podmiotem, oraz podmiotów między sobą, a ostatecznie samo-rozpoznanie podmiotu; 4. Absolutną gwarancję, że wszystko jest dobrze, i że pod warunkiem samo-rozpoznania podmiotów i odpowiedniego prowadzenia się wszystko będzie dobrze: „*Niech tak będzie*».

Rezultat: ujęte w poczwórny system interpelowania, aby stały się podmiotami, w system podporządkowania Podmiotowi, absolutnego poznania i absolutnej gwarancji, podmioty «maszerują», «maszerują same» w olbrzymiej większości wypadków, z wyjątkiem «złych podmiotów», które prowokują od czasu do czasu interwencję takiego czy innego (represyjnego) aparatu państwowego (tamże).

Pojawia się w tym schemacie cała gama elementów, które wymagają omówienia. Po pierwsze, mamy do czynienia z wezwaniem jednostki do tego, aby *stała się podmiotem*. Nie należy tego rozumieć w sensie chronologicznego następstwa zdarzeń. Interpelująca „zawsze-już” podmiot instancja, *zewnętrzna* względem niego, wzywa go do potwierdzenia tego, że rozpoznaje się on jako on sam, poprzez ową instancję. „To Ja” (Piotr, nauczyciel, ojciec, petent, podatnik etc.) jest nie tyle deklaracją tożsamości, co przytaknięciem na performatywny zwrot „To Ty”, zawarty *implicite* w akcie interpelacji. Instancja interpelująca uzyskuje od interpelowanych jednostek odpowiedź stanowiącą *rozpoznanie* tego, że zajmują one właśnie to miejsce, „które jest im na stałe w świecie przeznaczone: «to prawda, jestem tutaj, robotnik, właściciel, żołnierz» w tej dolinie łez” (tamże). Podmiot nie tyle jest konstytuowany w akcie interpelacji, co rozpoznaje ustrukturyzowaną społeczną całość, która wpisuje go w określony „moment” owej całości.

Po drugie, owo wezwanie zakłada zwrotne „podporządkowanie się Podmiotowi”. Przez Podmiot (pisany z dużej litery) Althusser oznacza to, co funkcjonuje w Lacanowskiej psychoanalizie jako „Wielki Inny”, czyli symboliczny nadawca interpelacji. I tak, w akcie interpelacji, jednostka/podmiot nie podporządkowuje się po prostu temu, kto jest jej bezpośrednim nadawcą (policjantowi, nauczycielowi, urzędnikowi), ale strukturalnym gwarancjom, umożliwiającym wyartykułowanie interpelacji (przyjmującym wyobrażoną postać Prawa, Boga, Obowiązku moralnego etc.). Althusser obrazuje pojęcie Podmiotu poprzez odwołanie się do najbardziej oczywistego przykładu, czyli Boga. Mrowie podmiotów jednostkowych interpelowanych przez ideologię jest możliwe do „uzyskania” jedynie dzięki punktowi odniesienia, w którym mogą się one rozpoznać. Stąd właśnie bierze się konieczna dla efektywności prawa moralnego figura suwerena, stanowiąca gwarant efektywności prawa. Jest to, by tak rzec, ostatnia instancja determinująca „treść” podmiotu.

Istotne są w tym miejscu dwa ostatnie elementy schematu: a) rozpoznanie się jednostki jako podmiotu podporządkowanego *temu właśnie, a nie innemu Podmiotowi*, będącemu gwarantem jednostkowego podmiotu, i b) sam mechanizm gwarancji, to znaczy internalizacji normatywnych aspektów Podmiotu, jako wpływających z wolnej woli poszczególnego podmiotu („Uczę się/pracuję/płacę, bo chcę/ powinienem osiągnąć/ wywiązać się/ dostać to lub tamto). Wspominany już kilkakrotnie Spinoza doskonale zobrazował ten mechanizm w swoim *Traktacie teologiczno-politycznym*:

Poza tym przyczynił się tutaj w wielkiej mierze rygor posłuszeństwa, w którym Żydzi wychowali się, musząc czynić wszystko wedle wyznaczonych przepisów ustawowych. Otóż nie wolno było orać według swej chęci, lecz w oznaczonym

czasie i porze, a tylko z jednym rodzajem bydła jednocześnie; tak samo siać i żąć wolno było tylko w oznaczony sposób, w oznaczonej porze i w ogóle całe ich życie było ciągłym praktykowaniem posłuszeństwa. Wobec tego, będąc całkowicie przyzwyczajonym do posłuszeństwa, musieli oni je odczuwać nie jako niewolnictwo, lecz jako wolność (Spinoza 2000, s. 295).

Okazuje się więc, że zasadniczą cechą ideologii konstytuującej swoje podmioty, jest to jej „wtopienie” się w porządek rzeczywisty. Świadomość nie ma nic do rzeczy w kwestii ideologii i ideologicznego podmiotu. Pascalowski przykład, stawiający pusty rytuał i gest w miejsce wiary, podkreśla, że to, co można nazwać „uwewnętrznieniem” ideologii (odczuwanie posłuszeństwa wobec Prawa „nie jako niewolnictwo, lecz jako wolność”) odbywa się całkowicie „na zewnątrz” podmiotu.

3. PODMIOT JAKO CZYSTA NEGATYWNOŚĆ? NIEKTÓRE KONSEKWENCJE TEORII INTERPELACJI

Teoria Althussera ujawnia jednak pewne braki, które warto pokrótce przedstawić, sugerując pewne uzupełnienie. Dodatkowego wyjaśnienia wymaga przede wszystkim relacja łącząca aparat ideologiczny z podmiotem. Istnieje pusty moment w koncepcji interpelacji, ulokowany w miejscu, w którym powinna znajdować się odpowiedź na pytanie, „dlaczego jednostka/podmiot się odwraca”? Od momentu owego „fizycznego zwrotu o 180 stopni” wszystko jest jasne. Jednak co warunkuje sam zwrot? Symptomatyczny jest fakt, że Althusser w momencie, w którym ma odpowiedzieć na to pytanie, odwołuje się do czysto obrazowego opisu, zupełnie jak gdyby nie był w stanie wyartykułować jej na poziomie teoretycznym. Można jednak postarać się wyprowadzić bezpośrednie konsekwencje z tego, w jakim kontekście pojawia się ta „przypowieść”.

Pierwsza odpowiedź, która zdaje się wynikać z ustaleń samego Althussera, wynika z faktu, że podmiot jest z definicji podmiotem ideologicznym. Jeżeli „całość społeczna” konstytuuje się w obszarze symbolicznym (to znaczy jest dana jedynie poprzez praktykę ideologiczną reprodukującą jej określoną formę, zapośredniczoną w samorozpoznaniu się jednostki jako podmiotu społecznego), to odpowiedź na pytanie dlaczego jednostka podporządkowuje się interpelacji traci sens, gdyż jest ona już z góry zinterpelowana, jest „zawsze już” podmiotem. Ale to prowadzi nas do zwulgaryzowanej behawiorystycznej interpretacji całego mechanizmu ideologicznego: podmiot jest konstytuowany przez relacje społeczne, w jakich się znajduje, a dany jest nam jedynie w działaniach, które po-

dejmuje. Interpretacja taka nie jest ani interesująca, ani też nie tłumaczy żadnego z problemów, które stoją przed nami w obszarze ideologii. W swojej polemice ze „Szkolą Althussera” Žižek zauważa, odwołując się do innego słoweńskiego filozofa, Mladena Dolara, że być może należy zmienić całkowicie lokalizację podmiotu w obszarze konstrukcji ideologicznej proponowanej przez francuskiego filozofa. „Kluczowa teza Dolara brzmi: «dla Althussera, podmiot jest tym, co pozwala ideologii działać; dla psychoanalizy podmiot pojawia się tam gdzie ideologia zawodzi». W skrócie, daleko od wyłonienia się z interpelacji, podmiot pojawia się tylko wtedy, gdy interpelacja *zawodzi*. Podmiot nie tylko nigdy nie rozpoznaje się w pełni w interpelacyjnym wezwaniu: jego opór wobec interpelacji (symbolicznej tożsamości zapewnianej przez interpelację) *jest* podmiotem” (Žižek 2000, s. 115).

Aby to wyjaśnić, Žižek nadbudowuje, idąc za Lacanem, nad aktem interpelacji dodatkowy poziom, w ramach którego pojawia się ów podmiot odnoszący się do samego siebie, jako do obiektu podlegającego interpelacji. Jest to mechanizm, który zobrazować można pytaniem „Czy to rzeczywiście ja?” Zinterpelowany „podmiot” odpowiada na ideologiczne wezwanie, ale jest to możliwe o tyle, o ile pozostaje pewien „pozytywny naddatek”, który zachowuje dystans względem odpowiedzi. Jak widać sprawa się komplikuje, jednak nie tak bardzo jak mogłoby się wydawać. Dla rozjaśnienia sprawy można przywołać znane tłumaczenia nazistów w czasie procesów norymberskich: „Ja tylko wykonywałem rozkazy.” A zatem: osoba, która strzelała, zabijała, działała, to nie byłem ja. Ja – czyli np. Hans – po prostu robiłem to, czego ode mnie wymagano, nie utożsamiałem się ze zbrodniczą ideologią, której służyłem. Jeżeli ktoś jest winny, to Inni, Oni, dowódcy, Hitler, III Rzesza, których biernym narzędziem była moja osoba.

W przypadku Althussera mówić można właśnie o dwóch poziomach podmiotu: podmiocie zinterpelowanym (jednostce rozpoznającej się w ideologii), oraz Podmiocie jako Innym (to jest o samym ideologicznym porządku, w którym podmiot jednostkowy się rozpoznaje; jako urzędnik, nauczyciel, komunista, liberał etc.). Obecnie pojawia się jeszcze trzecia instancja podmiotowa, która jest efektem nieudanej symbolizacji, umożliwiającą przerzucenie etycznej odpowiedzialności na Podmiot (przez duże P). Tutaj wreszcie rozwikłana zostaje zagadka relacji podmiotu jednostkowego do instancji interpelującej. Nie było bowiem jasne, co takiego gwarantuje możliwość aktu akceptacji przez podmiot warunków, na których Bóg/ Sprawiedliwość/ Walka Klas/ Naród powołują go na swą służbę. Gdyby chcieć poddać tekst Althussera nieprzychylniej interpretacji, można by zadać pytanie, jak to się dzieje, że istnieją tak zwane „złe podmioty”, jak to się dzieje, że w takiej wizji ideologii nie mamy do czynienia z absolutnie wewnętrznym spójnym społeczeństwem, którego członkowie są w pełni zinterpe-

lowanymi podmiotami, posłusznie reprodukującymi stosunki społeczne. Nie wychodząc poza *opus* Althussera można by argumentować, że całość społeczna jest naddeterminowana, a zatem nie mamy do czynienia z czymś takim, jak monolity ideologiczne, które konstytuują jednoznaczne pozycje podmiotowe, co więcej zaś, ideologia w ostatniej instancji jest „momentem” walki klas, toteż siłą rzeczy podmiot – nie mogący wszak zająć neutralnej pozycji – musi być zantagonizowany względem pewnego obszaru społecznej całości. Przyjęcie takiej perspektywy pozwala uniknąć problemu na poziomie „globalnym”, jednak zdaje się nie wносить niczego do dyskusji nad interpelacją *konkretnych* jednostek do tego, by stały się *konkretnymi* podmiotami. Natomiast wprowadzenie trzeciego elementu, podmiotu „refleksyjnego”, umożliwia zrozumienie, w jaki sposób dokonuje się „utożsamienie” się z Innym, z Podmiotem interpelującym, to jest podporządkowanie się mu, przy jednoczesnym zachowaniu jednostkowej formy podmiotowej, rozpoznającej siebie jako indywiduum wolne, jako „centrum inicjatywne działań”. Zatem można powiedzieć, że Mladenem Dolarem, że interpelacja jest udana jedynie wtedy, gdy zawodzi.

Idąc dalej tą drogą należy zaznaczyć, że w takiej wykładni podmiot okazuje się być czystą negatywnością. Robocza definicja podmiotu, którą moglibyśmy tutaj ukuć, brzmiałaby tak: *podmiot jest szczeliną w porządku symbolicznym interpelującym jednostkę do tego, by stała się podmiotem*. Jest to dosyć kontrowersyjne określenie, jako że wyrugowuje ono z podmiotu wszystkie momenty wewnętrznej tożsamości. Aby w pełni wyartykułować paradoksalność zaistniałej sytuacji, powiedzieć można, że warunkiem ukonstytuowania się podmiotu jest niemożliwość utożsamienia się z pozycją, z którą jednostka musi się utożsamić, aby móc ukonstytuować się jako podmiot.

W związku z tym, ideologia funkcjonowałaby jako możliwość ucieczki w rzeczywistość (za sprawą pozytywnej odpowiedzi na interpelację), dzięki której można uniknąć konfrontacji z całkowitą wewnętrzną pustką podmiotu i zupełną arbitralnością każdego możliwego punktu zaczepienia dla skonstruowania własnej, autonomicznej tożsamości.

Jednak rzeczy nie są tak proste. Albowiem zgoda na powyższe rozstrzygnięcie prowadzi do sytuacji, w której relacja pomiędzy podmiotem a konstytuującą go instancją ideologiczną sprowadzałaby się do banalnego twierdzenia, że „trzeba w coś wierzyć, gdyż inaczej życie nie ma sensu”. Traci się w ten sposób z oczu fakt, że ideologia jest mechanizmem, który reprodukuje *określone* stosunki społeczne (lub też – zgodnie z nauką Althussera – „reprodukuje środki produkcji określonej formacji społecznej”). W momencie, w którym przyjmuje się podmiot „negatywny”, ideologia staje się po prostu maszyną sensotwórczą, usytuowującą podmiot w totalnej alienacji. Zagubia się w ten sposób fakt tego, iż ideologia

nie jest po prostu dowolną narracją, lecz posiada zawsze określone odniesienia polityczne.

Starając się wybrnąć z takiej sytuacji Žižek przywołuje Lacanowską tezę, zgodnie z którą, gdy mówimy o podmiocie, „zawsze mamy do czynienia z twardym jądrem, z resztką, która trwa i nie może zostać zredukowana do uniwersalnej gry iluzorycznych odzwierciedleń” (Žižek 2001, s. 65).

Ramy określające ów rdzeń podmiotu, wyznaczone są przez „Realne [kogo? czego? – M. J.] pragnienia”. Można to wyjaśnić odwołując się do mechanizmu odwrócenia, który obserwowaliśmy wcześniej w kontekście relacji posłuszeństwa do wiary. Otóż tym, co realne w mechanizmie ideologicznym, nie jest sama rzeczywistość, ustanawiana wszak w obszarze symbolicznym, dodatkowo uwikłanym w logikę „wyobrażonego stosunku do realnych warunków egzystencji”. Rzeczywistość społeczna, rozpatrywana jako pewna całość, jest efektem ideologii (określanym przez Althussera mianem „efektu społeczeństwa”), natomiast samo pragnienie utożsamienia się z „Wielkim Innym” z „Podmiotem”, jest tym, co określa dynamikę mechanizmu interpelacji jako takiego. To właśnie tutaj zlokalizowany jest, jak przekonuje Žižek, zasadniczy brak teorii Althussera. Jasne tym samym staje się, co takiego należy rozumieć przez „twarde jądro”. Podmiot, to znaczy to, co umożliwia samą ideologię, okazuje się być podmiotem pragnienia. Rozwinięcie tego problemu odsyła nas całkowicie na teren psychoanalizy, która obok Marksa i Spinozy jest zasadniczym punktem odniesienia dla teorii ideologii Althussera. W tym miejscu jednak wypada się zatrzymać.

4. OD PODMIOTU IDEOLOGII DO KRYTYKI HUMANIZMU

Ideologie i aparaty ideologiczne państwa stanowią, w pewnym sensie, kulminację rozwoju programu „teoretycznego antyhumanizmu”, który Althusser sformułował po raz pierwszy w latach sześćdziesiątych. Polegał on na próbie wypracowania teorii społecznej w miejscu, które okupowane było wcześniej przez ideologiczne figury humanizmu (z omawianą w powyższym artykule dualistyczną strukturą podmiotu jednostkowego oraz Podmiotu jako jego ideologicznego gwaranta). Wspomniany na początku tekstu materializm praktyk konstytuujących podmiot społeczny łączy Althussera z Foucaultem. Ważne jest jednak tutaj podkreślenie, że „dyskursem opozycyjnym” dla obydwu „antyhumanistów” nie jest wcale dyskurs emancypacji, starający się sformułować program ustanowienia wolnego podmiotu, ale pewna jego konsekwencja, powodująca, że każdorazowe sformułowanie projektu emancypacyjnego, opartego na kryteriach normatywnych (uwikłanych w ideologiczny dualizm podwójnej podmiotowości) zaciera

fakt, iż kryteria te są zawsze formułowane w określonej realności społeczno-politycznej, a więc fakt, że stawką ustanowienia podmiotu nie jest sam „człowiek”, ale rzeczywistość, w której żyje i którą reprodukuje, by tak rzec, własnym ciałem. Faktycznym porządkiem praktyki emancypacyjnej jest więc transformacja materialnych warunków jego społecznego bytu.

BIBLIOGRAFIA

- Althusser L., *Ideologie i ideologiczne aparaty państwa*, przeł. A. Staroń, [w:] Recykling Idei, <http://www.recykling.uni.wroc.pl/index.php?section=5&article=188>.
- Althusser L., (1976), *Essays in Self-Criticism*, przeł. G. Lock, London: NLB.
- Balibar É., (2007), *Trwoga mas*, przeł. A. Staroń, Warszawa: Dialog.
- Bourdieu P., Wacquant L., (2001), *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, przeł. A. Sawisz, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Montag W., (1995), *Soul is the Prison of the Body*, „Yale French Studies”, nr 88.
- Spinoza B., (2000), *Traktaty*, przeł. I. Halpern-Myślicki, Kęty: Antyk.
- Žižek S., (2000), *Class Struggle or Postmodernism?*, [w:] E. Laclau, S. Žižek, J. Butler, *Contingency, Hegemony, Universality*, London–New York: Verso.
- Žižek S., (2001), *Wzniosły obiekt ideologii*, przeł. J. Bator i P. Dybel, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.