

M i c h a ł W r ó b l e w s k i

Ideologie, słowniki, metafory i krytyka postmodernistycznego mieszczańskiego liberalizmu

Słowa kluczowe: ideologia, krytyka ideologii, słownik, metafora, etnocentryzm,
literatura, publiczne/prywatne, konsensus/antagonizm

Richard Rorty nie przepadał za pojęciem ideologii. Nie był do końca przekonany, że znaczy ono coś więcej niż „kiepski pomysł” (Rorty 2009: 138). Niechęć powodowana była, jak sądzę, dwiema rzeczami. Po pierwsze, ideologia w znaczeniu, jakie nadali temu słowu Karol Marks i Fryderyk Engels, oparta jest na epistemologicznie podejrzanych przesłankach, co wikła ją, a także jej krytykę, w podobne trudności, w jakie popada filozofia starająca się być zwierciadłem natury. Po drugie, sama tradycja marksistowska jest dla Rorty’ego czymś problematycznym, a także słabo rozpoznany. Autor *Przygodności, ironii i solidarności* przyznaje w jednym ze swoich esejów, że twórczość Marksa jest mu w dużej mierze obca: „Jest wiele prac Marksa, których nigdy nie przeczytałem, i których nie mam już ambicji przeczytać” (Rorty 1999f: 211). Takie dzieła jak *Kapitał* zdają, zdaniem Rorty’ego, egzamin jako analizy kłopotów i cierpień, jakie niesie ze sobą kapitalizm, nie stanowią jednakże źródeł inspiracji dla politycznego planowania przyszłości. Słownik Marksa jest zatem skrzynką narzędziową, z której tylko kilka elementów może być skutecznie wykorzystanych. Wydaje się, że pojęcie ideologii nie jest takim elementem.

W swoim artykule chciałem zasugerować coś innego. Podzielałem zdziwienie Terry’ego Eagletona (1991: xi), że w dobie wzrastającej roli różnego rodzaju fundamentalizmów filozofowie ogłaszają koniec ideologii. Ów gest elitystycznego samozadowolenia z warunków, w jakich toczona jest współczesna polityka, jest zarazem niebezpieczny, jak i w gruncie rzeczy fałszywy. Niebezpieczny dlatego, że wyklucza alternatywne artykulacje – skoro bowiem

nastąpił koniec ideologii czy koniec historii, to nie ma już sensu szukać innych opowieści określających polityczne działanie. Fałszywy z kolei dlatego, że ogłoszenie końca ideologii nie oznacza, że ideologie przestają istnieć. Nadal tworzone są bowiem systemy przekonań, postaw czy wartości, jednakże ich pierwotne wykluczenie sprawia, że powracają w karykaturalnej formie, karmiąc różnego rodzaju demagogów i fundamentalistów. Ważna jest ponadto, również wygnana przez pusty gest odtrąbienia końca ideologii, praktyka krytyczna. Eagleton wskazuje, że stanowi ona kluczowy moment w politycznej zmianie, gdyż jest jednym z najważniejszych narzędzi uświadomienia sobie opresyjności własnej sytuacji społecznej.

Chciałbym argumentować w niniejszym artykule, że pojęcie ideologii jest ze wszech miar aktualne i użyteczne. Zgadzam się z wieloma zarzutami, również artykułowanymi przez Rorty'ego, że jest ono zarazem problematyczne. Postaram się jednakże ową problematyczność, przynajmniej w pewnym stopniu, rozwiązać, posługując się filozofią samego Rorty'ego. Uważam, że pomysły twórcy *Filozofii a zwierciadła natury* mogą posłużyć do „naprawienia” pojęcia ideologii w taki sposób, aby z jednej strony nie było ono uwikłane w epistemologiczne spory, z drugiej zaś stało się użytecznym narzędziem w badaniu kształtowania się postaw politycznych. Potraktuję twórczość Rorty'ego, a także dyskusję wokół ideologii, podobnie, jak on traktował tradycję filozoficzną, która „powinna być wykorzystywana tak, jak korzysta się z torby z narzędziami. Niektóre z nich, «konceptualne instrumenty», w tym i te, które cieszą się nadal niezasłużoną sławą, okażą się już bezużyteczne i będzie można je wyrzucić. Inne mogą zostać odnowione” (Rorty 1995a: 14).

Kolejnym ważnym wątkiem, jaki chcę tutaj poruszyć, jest status opowieści samego Rorty'ego jako ideologii właśnie. Wydaje się bowiem, że o ile wiele jego pomysłów politycznych zasługuje na szczególną uwagę, to kilka z nich powinno zostać poddanych krytyce. Co ciekawe, sama krytyka (podobnie jak pojęcie ideologii) jest dla Rorty'ego czymś niewygodnym. Problemy widziałbym w jego oddzieleniu tego, co publiczne, od tego, co prywatne, w koncepcji etnocentryzmu (którą uważam jednocześnie za użyteczną, jak i podejrzaną) oraz w zbyt naiwnej wizji stanowienia tego, co polityczne, w akcie nieskrępowanej rozmowy. Chciałbym tutaj zburzyć nieco spokój i optymizm jego „postmodernistycznego mieszczańskiego liberalizmu” poprzez poddanie go analizie krytycznej, to znaczy takiej analizie, na którą zasługuje każda ideologia.

Historia pewnego kłopotliwego pojęcia

Rację ma Clifford Geertz, który twierdzi, że „termin «ideologia» sam został poddany dogłębnej ideologizacji” (Geertz 2005: 225). Od samego początku swojego istnienia w językowym uniwersum był synonimem czegoś, delikatnie

rzecz ujmując, pejoratywnego. To Napoleon jako pierwszy określił ideologią zespół abstrakcyjnych przekonań, które nijak mają się do rzeczywistości. Pierwotnie jednakże termin ten miał znaczyć coś zupełnie innego. W zamyśle Antoine'a Louisa Destutta de Tracy, autora wydanych w 1801 roku *Éléments d'idéologie*, ideologia miała być filozoficzną nauką o ideach, czyli wyjaśnieniem podstawowych procesów poznawczych. To za sprawą Marksa i Engelsa, krytykujących idealistyczną filozofię, ideologia stała się symbolem fałszywego poznania, wywracającego na opak rzeczywistość.

Pojęcie ideologii, rozumianej jako „spójny, logiczny, regularny system błędów” (Mitchell 1986: 172), zakłada określoną epistemologię. Marks i Engels (1979) porównywali ideologię do *camera obscura*, która tworzy iluzję, wypacza rzeczywistość, wywraca ją na opak. W akcie krytyki, czyli wychodzenia ze stanu fałszywej świadomości, zakłada się istnienie realnego i poznawczo dostępnego bytu. Ideologia jest zatem przeciwieństwem prawdy. Rację ma William Mitchell (1986), który koncepcję Marksa i Engelsa wpisuje w cały szereg ikonoklastycznych ze swej natury zabiegów, mających na celu wykluczenie fałszywych przedstawień. Krytyka ideologii jest w tym odczytaniu podobna każdej refleksji filozoficznej nad poznaniem, która ma za zadanie oddzielić prawdę od fałszu.

W filozoficznym sensie owa „ideologiczna epistemologia” zakłada cały szereg przesłanek. Pierwszą z nich jest podział na poziom ontologiczny (realny byt) i epistemologiczny (poznanie). O ile na poziomie ontologicznym sprawa jest prosta (byt jest i jest poznawalny), o tyle na poziomie epistemologicznym rozróżnić możemy poznanie fałszywe (ideologiczne, nieuchwytną istotę bytu) od prawdziwego (naukowego). Kolejnym założeniem jest istnienie samorefleksyjnego podmiotu poznającego, który jest w stanie, abstrahując od własnych przesądów społeczno-kulturowych, „dostroić się” do poznawania realności bytu. Krytyka ideologii byłaby zatem epistemologicznym ćwiczeniem, mającym na celu wykształcenie w sobie zdolności poznawczych w taki sposób, aby stać się w pełni przejrzystym i samoświadomym podmiotem poznającym.

Powyższe założenia filozoficzne zostały, jak wiadomo, wielokrotnie skrytykowane. Można śmiało powiedzieć, że krytyka podmiotu czy krytyka naiwnego realizmu stanowią główne wątki XX-wiecznej filozofii. Nie mogło to oczywiście pozostać bez wpływu na pojęcie ideologii. Jeżeli podmiot zaczął być postrzegany przez pryzmat języka, kultury czy społeczeństwa, a rzeczywistość sama w sobie stała się nieuchwytnym ideałem tradycyjnej filozofii, to czy można było utrzymać Marksowską definicję ideologii jako kłamstwa i iluzji, krytykę ideologii zaś jako zmierzanie ku prawdzie?

Michel Foucault w swoich *Słowach i rzeczach* nazywa ideologię (w rozumieniu Destutta) ostatnią filozofią klasyczną i przeciwstawia ją Kantowskiej

krytyce (Foucault 2006: 219). Jest to bardzo symptomatyczne i znaczące. O ile ideologia jako ogólna nauka o ideach miała za zadanie objąć całość reprezentacji składających się na wiedzę, to filozofia Kanta była pierwszą próbą wyznaczenia granic przedstawienia i nakreślenia obszaru, który nie powinien znajdować się w obrębie ludzkiego poznania. Ten gest jest doniosły ze względu na cały rozwój wiedzy, która zaczyna się teraz wycofywać z domeny reprezentacji.

Analogicznie można nakreślić dzieje pojęcia ideologii. Z początku była to refleksja ogólna nad zasadami ludzkiego poznania, później stała się synonimem iluzji i kłamstwa, wskazując jednocześnie na swoje przeciwieństwo, czyli prawdę, a w końcu przestała znaczyć cokolwiek, gdyż kryzys przedstawienia objął również samą prawdę. Czy zatem powinniśmy się pozbyć pojęcia ideologii z naszych filozoficznych słowników? Moja odpowiedź brzmi: nie. Mało tego, uważam, że przesunięcie, jakie dokonało się w strukturach wiedzy (o którym pisze Foucault) pociągnęło za sobą zjawisko, które nazwałbym „uwolnieniem reprezentacji” czy, za Andrzejem Szahajem, „uwolnieniem tekstów” (Szahaj 2004b; zob. również Szahaj 2004a). Poznanie, a zatem prawda i fałsz, dzięki XX-wiecznym krytykom nie jest już przywiązane do tradycyjnych pojęć epistemologicznych i nie wikła nas w niepotrzebne spory filozoficzne. Staje się za to domeną interpretacji.

Podobnie jest z ideologią. Przestaje ona być tylko kłopotliwym pojęciem uwikłanym w niekończące się spory epistemologiczne, a staje się jedną z wielu interpretacji, w tym przypadku jednakże interpretacji dotyczących naszego życia zbiorowego. Co ciekawe, użyteczność pojęcia ideologii w jej niepejoratywnym znaczeniu odkryli na nowo współcześni politolodzy i socjolodzy. Martin Seliger (1976) definiuje ją jako zbiór idei organizujących określone działania społeczne, mające na celu zmianę bądź zachowanie istniejącego porządku. Mówiąc innymi słowy, ideologia jest opowieścią o życiu naszej wspólnoty, która określa, jakie mamy w niej miejsce, jak sobie ją wyobrażamy, co nam się w niej podoba, a co chcielibyśmy zmienić. Jak słusznie zauważa Andrew Heywood: „Określone w ten sposób ideologie nie są ani dobre, ani złe, ani prawdziwe, ani fałszywe, ani otwarte, ani zamknięte, ani wyzwalające, ani ciemnizyjskie – mogą posiadać wszystkie te cechy” (Heywood 2007: 25).

Wspomniany już Seliger rozróżnia poziom fundamentalny od poziomu praktycznego. Na poziomie fundamentalnym ideologie są abstrakcyjnymi systemami myślowymi, co czyni je podobnymi do filozofii politycznych. Jednakże na poziomie praktycznym stanowią one konkretne preskrypcje odnoszące się do zmiany bądź zachowania istniejącego porządku. Jest to cecha ideologii, którą chciałbym szczególnie uwypuklić. Ideologia jest zawsze związana z pewnym skutkiem, określa orientację całych grup ludzi wobec otaczającego ich środowiska społecznego i w tym sensie nie jest jedynie zbiorem zna-

czeń, lecz również określonym działaniem. Jednakże, co równie ważne, każde działanie, które ma na celu wpłynąć w taki czy inny sposób na kształt danej zbiorowości, potrzebuje określonego zbioru znaczeń. Każda polityka, mówiąc innymi słowami, potrzebuje ideologii, więc chociażby dlatego warto przyjrzeć się naturze tej ostatniej.

Ideologia jako metafora i jako literatura

Zasygnalizowane wyżej problemy związane z pojęciem ideologii znane były Richardowi Rorty'emu. W jednym ze swoich esejów (1993) wskazuje on trudności, w jakie wikła się feministyczna krytyka męskiej ideologii. Zgodnie z podejściem pragmatystycznym i dekonstrukcjonistycznym prawda nie jest kwestią korespondencji i nie ma sensu rozróżnienie na naturalną wiedzę i kulturowe wypaczenia. Nie ma również sensu podział na byt i świadomość. Feminizm przyjmuje jednak krytykę ideologii jako akt demaskujący, który ma na celu ukazanie rzeczy takimi, jakie są, wpadając tym samym w epistemologiczne sidła. Jak zaznacza Rorty: „Nie można mówić o «zniękształconej komunikacji» czy «zniękształconych ideach» bez wiary, że istnieją elementy zewnętrzne wobec dyskursów, które mogą być, trafnie bądź nie, naukowo bądź zaledwie fantazyjnie, reprezentowane przez owe dyskursy” (Rorty 1993: 99).

Nie chcę podążać tutaj ścieżką wyznaczoną przez autora *Przygodności, ironii i solidarności*, gdyż, jak wspominałem, w kilku miejscach sugerował on, że pojęcie ideologii należy usunąć z filozoficznych słowników. Chciałbym zrobić coś innego. Chodzi mi o wyjaśnienie pojęcia ideologii w taki sposób, aby wygrać jego pozytywność i użyteczność. Wydaje mi się, że świetnie się do tego nadaje sam Rorty. W kolejnych fragmentach przedstawię zatem ideologię jako słownik pozbawiony swojego finalnego odniesienia czy, mówiąc innymi słowami, jako opis rozumiany zgodnie z antyrepresentacjonizmem Rortiańskiego neopragmatyzmu. Podobnie jak opisywane w *Przygodności, ironii i solidarności* słowniki, ideologie nabierają obiektywności nie poprzez iluzję, która jest negatywną stroną rzeczywistości samej w sobie, lecz wyrażają wartości, postawy i idee charakterystyczne dla danej wspólnoty. Mówiąc językiem Rorty'ego, ideologie są zawsze etnocentryczne. Ideologie można ponadto potraktować jako zbiór metafor, a zatem propozycje nowych opisów, starających się uchwycić nowe relacje życia społecznego. W tym sensie są podobne literaturze, tym samym stając się elementem „kultury literackiej” (Rorty 2003).

Argumentacja zawarta w słynnej książce *Filozofia a zwierciadło natury* jest już na tyle znana, że nie ma sensu jej tutaj szczegółowo przytaczać. Warto tylko przypomnieć, że rozbicie metafizycznego zwierciadła, w jakim miał się przeglądać byt, stanowi główny motyw refleksji Rorty'ego. Konsekwentnie nazywa on swoje stanowisko antyrepresentacjonizmem (Rorty 1999).

Spośród wielu konsekwencji, jakie niesie za sobą przyjęcie takiego punktu widzenia (zerwanie z korespondencyjną teorią prawdy, niewiara w teleologiczny postęp historii i nauki, brak obiektywnej etyki itp.), najciekawsze wydaje się porzucenie myślenia o polityce, które można by nazwać platońskim (Hansen 1993; Wróblewski 2009). Platońska polityczność polega na ustanawianiu jakiegoś abstrakcyjnego modelu, określającego, jak ma wyglądać idealne społeczeństwo. Istnienie takiego modelu możliwe jest dzięki przyjęciu określonych przesądów metafizycznych oraz, mówiąc językiem Rorty'ego, określonego słownika finalnego, będącego punktem odniesienia dla wszystkich sądów szczegółowych. Realne działania polityczne są jedynie dostrajaniem się do owego wyznaczonego wcześniej modelu, dostrajaniem się, które zbliża społeczeństwo do Prawdy i Dobra¹.

Odrzucenie kategorii Prawdy czy Reprezentacji jest dla polityki czymś zbawiennym, gdyż dopuszcza do głosu wykluczane dotąd artykulacje. Polityka nie „potrzebuje filozoficznego uzasadnienia” (Rorty 1999b: 265)². Dzięki temu, że nie ma jednego trafnego opisu tego, jak ma wyglądać nasza wspólnota, jesteśmy w stanie wymyślać cały szereg opisów i sami decydować, który z nich jest najlepszy. Nie musimy odwoływać się do jakichś metafizycznych bytów, lecz możemy starać się znajdować uzasadnienie stanowienia polityki w postawach i wartościach, które są dla nas ważne tu i teraz.

Wróćmy teraz do pojęcia ideologii. Możemy potraktować ideologię jako słownik nieposiadający ostatecznego uzasadnienia. Jeżeli przyjmiemy za Rortym jego antyrepresentacjonistyczne poglądy, to zniknie nam problem, jaki nastęrcza ideologia rozumiana jako wypaczenie rzeczywistości. Nie będziemy mieli już do czynienia ze sztucznymi dualizmami (byt – świadomość, prawda – fałsz, ideologia – nauka). Okaże się wówczas, że każdy zespół przesłanek, który odnosi się do kształtu naszego zbiorowego życia, będzie ideologią. Powrócimy zatem, okrężną drogą, do rozumienia ideologii, jakie przyświeca wspomnianym już socjologom i politologom. Kwestią drugorzędną stanie się ponadto status ideologii. Jeżeli bowiem pozbedziemy się kategorii prawdy rozumianej w sensie filozoficznym, to nie będziemy mogli powiedzieć o jakimś

¹ Platoński model polityki dobrze wyraża postawa technokraty, którą opisuje Andrzej Szahaj: „Myślenie technokratyczne to myślenie wedle kategorii skuteczności. Ucieleśnia się w nim instrumentalny model racjonalności: racjonalne jest to, co służy optymalnej realizacji z góry przyjętych celów. Technokrata koncentruje się zatem na środkach, cele dlań są dane, oczywiste, jasne, bezdyskusyjne. Bardzo często powołuje się na ścisłe prawa nauki (najczęściej: «żelazne» prawa ekonomii), wymogi efektywnego działania, sprawdzone metody i niezawodne techniki. Wytwarza wokół siebie aurę nieomyślności” (Szahaj 2004c: 250).

² Rorty z charakterystycznym dla siebie przekąsem kilkakrotnie podkreślał, że rozważania filozoficzne są najmniej potrzebne projektom politycznym. Postulował zwrócić się w poszukiwaniu inspiracji bardziej w stronę literatury (Rorty 2010: 131–143), sztuk pięknych (1999c), narracji historycznych (1999g).

ideologicznym projekcie, że jest on mniej lub bardziej prawdziwy. Zgodnie z neopragmatystyczną filozofią Rorty'ego, będziemy mogli za to zapytać, co dany projekt oznacza w sensie praktycznym, jaki drzemie w nim potencjał emancypacyjny, czy jakie działanie wywołuje.

Jeżeli raz jeszcze powrócimy do kwestii odrzucenia trafności reprezentacji, które rozważał Michel Foucault w *Słowach i rzeczach*, to dostrzec możemy, że przemiany wiedzy mające na celu ograniczenie prymatu przedstawienia spowodowały nie tyle wygnanie wszelkich opisów ze świata społecznego, lecz ich proliferację. Mówiąc innymi słowy, tam gdzie stopniowo przestaje się myśleć o znaczeniu w kategoriach obiektywistycznych, tam mamy do czynienia z pojawieniem się całej masy nowych opisów życia społecznego oraz nowych projektów politycznych, czyli nowych ideologii.

Rorty kilkakrotnie sygnalizuje potrzebę zaistnienia nowych opisów, powołania do życia nowych słowników. Wspólnota ludzi wolnych, którą postuluje autor *Konsekwencji pragmatyzmu*, to zarazem wspólnota zdolna do opisywania samej siebie, ujmowania swoich wartości, postaw i interesów w spójnych systemach znaczeniowych. Nowy słownik czy nowy opis jest tutaj wynikiem zaistnienia nowych okoliczności, do których wspólnota powinna się dostosować. Mówiąc innymi słowy, wszelka zmiana społeczna, kulturowa czy ekonomiczna wymaga tego, aby stworzyć na jej temat odpowiednią narrację, dzięki której wspólnota, która podlega owym zmianom, dalej jest wspólnotą (wiąże ją pewna solidarność), a także jest w stanie decydować o kierunku zmian: „Aby zachować społeczną nadzieję, członkowie takiego społeczeństwa muszą być w stanie opowiadać sami sobie historię o tym, jak rzeczy mogą zmienić się na lepsze, oraz nie dostrzegać żadnych nieprzewidywalnych przeszkód w urzeczywistnieniu tej opowieści” (Rorty 2009: 141).

Jeżeli owe Rortiańskie słowniki nazwiemy ideologiami, to wynika z tego, że dana wspólnota potrzebuje ideologii do tego, żeby dobrze funkcjonować, zwłaszcza w kontekście gwałtownych zmian. Dobrze ujmuje to Clifford Geertz w swoim tekście *Ideologia jako system kulturowy*:

(...) to właśnie w momencie, gdy system polityczny zaczyna się wyzwać spod bezpośrednich rządów nadanej z góry tradycji, odrzucać bezpośrednio i szczegółowe wskazówki narzucające z jednej strony przez kanony filozoficzne, z drugiej zaś przez bezrefleksyjne nakazy i zakazy konwencjonalnej moralności, formalne ideologie rodzą się i zaczynają nabierać mocy (Geertz 2005: 115).

Wspólnotowy charakter słowników i opisów pociąga za sobą jeszcze jeden element, który okazuje się pomocny przy definiowaniu pojęcia ideologii. Dla Rorty'ego kwestia obiektywności danego korpusu znaczeń zależy od jego miejsca we wspólnocie. Prawdziwość przekonań definiowana jest zatem w odniesieniu do warunków społeczno-kulturowych, do wartości, postaw i interesów,

które przynależą danej grupie ludzi. To, co ma być prawdziwe, musi być uzgodnione z tym, co już zostało uznane za prawdziwe przez wspólnotę. Ów pogląd na naturę prawdy Rorty nazywa etnocentryzmem³.

Etnocentryczna jest zatem sama ideologia. Tworzenie opisów własnego środowiska społecznego, nawoływanie do zmiany czy obrona istniejącego porządku zawsze są aktami kolektywnymi. Ideologie (opisy, słowniki) zawsze zatem muszą odnosić się do jakiejś konkretnej wspólnoty i w chociażby minimalny sposób być wyrazem interesów jej przedstawicieli, a także wynikać z warunków egzystencji. Nie oznacza to oczywiście, że owo odniesienie ma charakter klasycznej reprezentacji, jest raczej wyrazem Putnamowskiego realizmu wewnętrznego, którym tak chętnie posługuje się Rorty.

Jeżeli przyjmiemy, że ideologia jest pewnym rezyduum interpretacyjnym, jakim posiłkuje się dana wspólnota, to możemy również dostrzec jej funkcję poznawczą, podobną nowym słownikom i opisom. Ważne miejsce w filozofii Rorty'ego zajmuje bowiem pojęcie metafory, którą, dzięki pracom Donalda Davidsona, postrzega jako element nowości, dający słownikom i opisom nowe możliwości, a także szersze zakresy odniesienia. W paradygmacie filozofii analitycznej, którą Rorty pragnie skrytykować, nowe znaczenie przynależało jedynie percepcji i wnioskowaniu. W neopragmatyzmie zmiana przekonań może dokonać się również na bazie nowych metafor:

Myśleć o zdaniach metaforycznych jako zwiastunach nowych sposobów użycia języka, mogących przyćmić lub całkowicie wymazać sposoby stare, to myśleć o metaforze jako będącej raczej na równi z percepcją i wnioskowaniem, niż jako posiadającej jedynie „heurystyczną” lub „ornamentalną” funkcję (Rorty 1995: 20).

Ideologie również roją się od metafor, proponując tym samym uchwytowanie zjawisk za pomocą nowych wyrażań. Jeżeli zerkniemy do *Manifestu komunistycznego*⁴, to dostrzeżemy tam nowe metafory, które trafnie oddają ducha swoich czasów. W analizach Marshalla Bermana (2006: 113–170) Marks i Engels zaproponowali w swoim dziele metafory odnoszące się do rodzącej się wówczas epoki nowoczesnej. Znany fragment mówiący o czarnoksiężniku, „który nie może już opanować wywołanych przez się potęg podziemnych” czy słynne „wszystko, co stałe rozplywa się w powietrzu” są metaforami wyrażającymi ducha swoich czasów, w których miało miejsce wykształcanie się nowych okoliczności życia społecznego. *Manifest komunistyczny* jako wyraz określonej ideologii jest opisem wychwalającym dynamizm, ale jednocześnie wyrażającym lęk o destrukcyjny wymiar rodzącej się nowoczesności (Berman 2006).

³ Rorty zbliża się tutaj w swoich poglądach do Stanleya Fisha i Ludwika Flecka. Pisze na ten temat Michał Rydlewski (2010).

⁴ Sam Rorty dostrzegał w tym dziele wartość inspiracyjną (1999e).

Podobnie rzecz przedstawia się z każdą inną ideologią. Ideologia liberalna to przecież metafory „autokreacji”, „stróża nocnego”, „*modus vivendi*”, „konsensusu”, „*laissez-faire*” czy „tyraniu większości”. Ideologia konserwatywna to „społeczeństwo organiczne”, „zakorzenie w tradycji”, „prawo i porządek”, „paternalizm”, a populizm (Drelich 2010) to „lud”, „zwykły człowiek z ulicy”, „mała ojczyzna”, a także cały zespół metafor związany z manichejskim podziałem świata na nas (dobrych) i ich (złych).

Ideologie zatem nie tylko proponują opis w taki sposób, aby ich wyznawcy potrafili orientować się w otaczającej ich rzeczywistości, ale również dodają całkiem nowe metafory, artykułując tym samym nowe zjawiska pojawiające się w różnych obszarach kultury (w polityce, ekonomii, postępie technicznym).

Ideologia traktowana jak słownik pozbawiony fundamentów, przepełniony metaforami, bliska jest językowi literackiemu. Eagleton (1991: 22–24) twierdzi, że owa analogia jest uprawniona z dwóch powodów. Po pierwsze, język literacki i język ideologii bazują na instrumentalnym wykorzystaniu zdań empirycznie weryfikowalnych w szerszych jednostkach znaczeniowych, które weryfikowalne już nie są. Gdy Howard Philips Lovecraft opisuje w swoich *W górach szaleństwa* śnieżną Antarktykę, to niewątpliwie status jego opowieści jest w tym miejscu prawdziwy w sensie zgodności sądu z rzeczywistością. Jednakże, gdy na bazie owych barwnych opisów snuje opowieści, które mają za zadanie wywołać określone stany emocjonalne, to służą one nie tylko konstataowaniu określonych stanów rzeczy, ale również retoryce. Język ideologii działa podobnie. Konstatacją jest stwierdzenie, że wydolność ekonomiczna Grecji w roku 2011 jest na granicy wytrzymałości i grozi jej bankructwo. Retoryką (ideologiczną) jest jednakże stwierdzenie, że winę za to ponosi „socjalistyczny sposób uprawiania polityki”. Owo legitymizowanie sądów retorycznych poprzez sądy konstatające oraz uprawomocnianie poziomu normatywnego przez deskryptywny są typowe dla ideologii i dla literatury⁵.

Po drugie, zarówno literatura, jak i ideologia, strukturalnie rzecz biorąc, posiadają w sobie pewien naddatek sensu. Mówiąc innymi słowy, oba systemy językowe wyrażają swoje sensy nie tylko przez literalne i dosłowne wypowiedzi, lecz poprzez cały zespół konotacji. Gdy dla przykładu Orwell skrupulatnie opisuje obyczaje różnych zwierząt zamieszkujących *Folwark zwierzęcy*, to nie chodzi mu o analizę zoologiczną, lecz metaforycznie (niedosłownie) wskazuje na porządek totalitarny. Dokładnie tak samo jest z ideologią – wyrażenie „zapłuty karzeł reakcji” nie odnosi się przecież do brudnych mężczyzn o niskim wzroście.

⁵ W pewnym sensie jest to typowe dla całego języka, z czym zgodziłby się pewnie J.L. Austin i S. Fish.

U Rorty'ego nowe opisy i nowe słowniki czerpią źródło swoich inspiracji właśnie z literatury. Opisując dzieje Ameryki (2010: 21–54), autor *Filozofii a zwierciadła natury* wskazuje, że wielkie polityczne dokonania lewicy reformatorskiej były możliwe między innymi dzięki twórczości Walta Whitmana. Według Rorty'ego powołał on do życia religię obywatelską, kreując tym samym narodową tożsamość Ameryki i charakterystyczny dla niej etos, oparty na samopoświęceniu i patriotyzmie.

Dzięki wyżej wspomnianym podobieństwom, ideologii bliżej jest do literackiego rozmachu niż do suchych przekazów propagandowych. Wydaje się, że im więcej metafor, barwnych opisów, emocjonalnej retoryki, tym lepiej dla ideologii, gdyż tym łatwiej porwać przy jej pomocy masy. Ideologia nie musi być zatem czymś prostym i jednowymiarowym. Może się bowiem odnosić do bardzo wielu społecznych fenomenów, proponować nowe opisy, wyrażać zjawiska w sposób, jaki był do tej pory nieznany, używając do tego barwnego, wielopłaszczyznowego i bogatego języka. Ideologie nie są zatem skazane na to, aby zawsze być prostymi, propagandowymi komunikatami.

Krytyka postmodernistycznego mieszczańskiego liberalizmu

Proponowanie nowego opisu, wymyślanie nowych metafor, tworzenie nowych słowników, czyli formułowanie nowej ideologii, nie jest jedynie, jak by chciał Rorty, kolejnym etapem długiej liberalnej rozmowy równych w stosunku do siebie osób. Ideologia, proponując artykulację tego, jak ma wyglądać nasza wspólnota, jest zarazem narzędziem narzucania określonych relacji władzy. Ideologia służy dominacji. Eagleton (1991: 5–6) wspomina w tym kontekście o sześciu strategiach: promowanie określonych przekonań i wartości, naturalizowanie i uniwersalizowanie ich, dezawuacja idei przeciwnych, wykluczanie konkurencyjnych przekonań, przesłanianie rzeczywistości społecznej, maskowanie lub tłumienie konfliktów społecznych.

Z uwagi na fakt, że ideologia zawsze związana jest z pewną przemocą symboliczną, wymagane jest, aby zaistniało jej przeciwieństwo, czyli jakaś krytyka. Jedynie krytyka może bowiem zredukować koszty przemocy poprzez przełamanie monopolu na dany światopogląd. Mówiąc innymi słowy, tam, gdzie występuje krytyka, niemożliwe jest ukonstytuowanie się totalnej hegemonii jednej opcji politycznej, jednego słownika, jednego zbioru metafor.

Pojęcie krytyki znów cofa nas jednak do pracy Marksa i Engelsa i wikła w epistemologiczne trudności. Aby ich uniknąć, należy zdefiniować krytykę w taki sposób, aby ona sama była ideologiczna. Oznacza to, że formułując krytykę pod adresem liberalizmu czy konserwatyzmu, sam przyjmuję określony zespół wartości, przekonań i postaw. Sam wypowiadam się z wnętrza

jakiejś ideologii. Krytyka ideologii jest zatem, mówiąc słowami Slavoj Žižka, „ideologią ideologii” (1994: 19).

Krytyka, mimo iż sama ma charakter ideologiczny, jest niezwykle ważna jeszcze z co najmniej trzech powodów. Po pierwsze, dodaje nowe artykulacje dotyczące kształtu życia społecznego, wymyśla nowe metafory. Po drugie, krytyka nie zezwala na totalną hegemonię jednego słownika. Pojawienie się kontrideologii jest zawsze wyzwaniem dla obowiązującej ideologii, która musi odnieść się do zarzutów czy zmienić swoje parametry. Po trzecie, krytyka ideologii pisze scenariusze dla istniejącej ideologii w taki sposób, że wskazuje, co praktycznego (i być może niebezpiecznego) może ona przynieść. O ile prawda jest, że ideologowie wierzą we własną ideologię, to nie są w stanie przewidzieć wszystkich konsekwencji przyjętych przez siebie założeń. Potrzebują do tego krytyków. Jeżeli bowiem ideologia, jak już wspomniałem, zawsze jest jakimś działaniem, to potrzebuje ona kontrideologii do uzmysłowienia sobie swoich skutków.

Dynamika owej dialektyki ideologii i kontrideologii jest oczywiście zależna od stanu instytucji, w obrębie których toczy się życie polityczne. Muszą być spełnione określone warunki (np. wolność prasy, stowarzyszenia się, szeroka definicja partycypacji politycznej, tolerancja itp.), aby możliwe było formułowanie ideologicznych zarzutów pod adresem dominujących ideologii. Jeżeli te warunki nie zostaną spełnione, będziemy mieli do czynienia z ideologiczną hegemonią. Oznaczałoby to symboliczną dominację określonych postaw, przekonań i wartości, brak nowych metafor, a co za tym idzie, brak nowych opisów zmieniających się okoliczności i brak szans na rozwój wspólnoty.

Filozofia polityczna Richarda Rorty’ego jest oczywiście określoną ideologią i również zasługuje na krytykę (ideologiczną). Chciałbym teraz wskazać kilka jej elementów, które w moim odczuciu wydają się niepokojące. Nie jestem przekonany, że to, co proponuje Rorty, jest tak niewinne, jak by mu się samemu wydawało. Nie sądzę jednakże, że filozofia Rorty’ego ma w sobie coś, co należy *a priori* odrzucić. Chodzi raczej o nieprzewidziane konsekwencje i działania, jakie wywołać mogą przyjęte przez nią przesłanki.

Wątpliwości wzbudza manifestowany kilkakrotnie przez Rorty’ego sceptycyzm w stosunku do takich myślicieli jak Nietzsche, Heidegger, Adorno, Horkheimer czy Foucault, który związany jest z jednym z głównych motywów filozofii autora *Przygodności, ironii i solidarności*, czyli z postulatem oddzielenia sfery publicznej od prywatnej. To w sferze prywatnej znajduje się miejsce na filozoficznych mistrzów podejrzeń. Myśli, jakie znajdziemy w *Tako rzecze Zaratustra*, *Byciu i czasie* czy *Nadzorować i karać*, stać się mogą zaledwie intelektualnymi narzędziami, którymi możemy się posługiwać w osobistym dążeniu do autokreacji. W sferze publicznej liczą się jednakże tylko te idee, które proponują jakąś pozytywną zmianę, projektują nową utopię, dodają nowy

słownik określający, jak ma wyglądać życie danej wspólnoty. Ludzie pozostający w sferze prywatnej mogą z powodzeniem używać Nietzschego, Heideggera czy Foucaulta do tworzenia opisów samych siebie, natomiast w sferze publicznej ich obowiązkiem jest korzystanie z bardziej „obywatelskiej” refleksji, charakterystycznej dla Habermasa, Deweya czy Orwella.

Co owo oddzielenie może oznaczać? Otóż wydaje się, że Rorty postulując ograniczenie stosowalności idei Szkoły Frankfurckiej czy Michela Foucault delegitymizuje tym samym potencjał krytyczny drzemiący w *Dialektyce oświecenia* czy w *Nadzorować i karać*. W zamierzeniu bowiem krytyka rozumu instrumentalnego czy detaliczne opisanie praktyk dyscyplinujących nie miały być jedynie wykorzystywane w dążeniu do osobistej autokreacji. Adornowi, Horkheimerowi i Foucaultowi chodziło o coś więcej. Delegowanie ich jedynie do sfery prywatnej tępi ostrze ich dosadnej krytyki i pozbawia krytycznej artykulacji nieprzewidzianych konsekwencji szeroko rozumianej nowoczesności, którą autorzy ci pragnęli zrozumieć.

Oddzielenie sfery publicznej od prywatnej, tak jak robi to Rorty, jest zatem gestem wykluczającym krytykę. Gdyby wyciągnąć radykalne konsekwencje z tej propozycji, mogłoby się okazać, że każdy krytyczny opis, który nie zaproponuje zarazem czegoś w zamian, zostawałby *a priori* odsyłany do sfery prywatnej. To z kolei rodzi ryzyko, że żadna zmiana istniejącego *status quo* nie byłaby możliwa, gdyby nie pojawił się projekt jakiejś radykalnej przebudowy. Z jednej strony rodzi to ryzyko radykalizmu, z drugiej zaś mogłoby się okazać, że nikt w bliższej perspektywie czasu nie jest w stanie przedstawić takiej krytyki, a to z kolei sprawiłoby, że istniejąca ideologia, podobnie jak zbyt długo używana metafora, umarłaby na dosłowność, znaturalizowała się, stała się zwierciadłem, i nikt nie pamiętałby, że była tylko jednym z wielu możliwych opisów.

Wspominałem wyżej, że każdy ideolog potrzebuje swojego krytyka. Zwolennicy demokracji liberalnej również potrzebują swoich Foucaultów, Nietzschów, Heideggerów, Schmittów czy Žižków. W tworzeniu kontrideologii, które są zarazem nowymi opisami wspólnoty, wymagane jest posiłkowanie się bardzo krytycznymi refleksjami. Nie muszą one być cenne jedynie ze względu na projekty osobistej autokreacji, ale mogą stać się ważnymi narzędziami w przepisywaniu, przebudowywaniu i ulepszaniu wspólnoty. *Dialektyka oświecenia* czy *Nadzorować i karać* rzeczywiście nie proponują nic pozytywnego, lecz w rękach kogoś, kto proponuje jakąś przebudowę czy zmianę, mogą okazać się zbiorami praktycznych wskazówek.

Innym problemem z liberalnym gestem Rorty’ego oddzielającym sferę publiczną od prywatnej, jest drzemiący w nim potencjał wykluczający. Może się bowiem okazać, że cała grupa projektów odnoszących się do przebudowy czy zmiany kształtu życia zbiorowego wynika z doświadczeń, jakich nabywa

się w przestrzeni sfery prywatnej. Oddzielenie sfery publicznej od prywatnej mogłoby wykluczać tego typu partycypację polityczną. Mówiąc innymi słowy, filozofia Rorty'ego implikuje model polityki, która nie jest osobista i subiektywna, która nakazuje abstrahować od swojego doświadczenia i która zawsze musi poddać się większości akurat znajdującej się w sferze publicznej.

Można wyobrazić sobie inny model polityki, w którym subiektywność i doświadczenie osobiste odgrywają znaczącą rolę i konstytuują pozytywne projekty polityczne. Taki model przyjmują niektóre nurty feminizmu (Brunsdon 1978), postulujące, aby o kobiecej opresji mówić w języku subiektywnym i osobistym. Opresja jest tutaj rozumiana przede wszystkim jako jednostkowe doświadczenie zarezerwowane dla konkretnej osoby. Oddzielenie sfery publicznej od prywatnej rodzi ryzyko, że wyrażanie własnej krzywdy (do której dochodzi w sferze prywatnej) byłoby wykluczane jako zbyt jednostkowe i subiektywne.

Naiwna, i też moim zdaniem szkodliwa, jest wizja polityki jako rozmowy, która działanie polityczne kształtuje jedynie przez perswazję podmiotów zgromadzonych w sferze publicznej. Zwracam tutaj uwagę na to samo, co dostrzegł Ernesto Laclau (2004), wskazujący na nieredukowalny do idealnego konsensusu moment przemocy i antagonizmu. Posiłkując się późnym Wittgensteinem, autor *Rozumu populistycznego* twierdzi, że każda zmiana przekonania odbywa się poprzez wywieranie wpływu, który nigdy nie jest jedynie perswazją, a zawsze zawiera pewien stopień przemocy. „Perswazja strukturalnie związana jest z przemocą” (2004: 152), twierdzi Laclau.

Rorty, wykluczając przemoc z procesu stanowienia tego, co polityczne, dokonuje zarazem czegoś naiwnego, jak i niebezpiecznego. Naiwnego, gdyż błędnie zakłada optymistyczną wizję wspólnoty, w której wszelkie konflikty mogą zostać rozwiązane na jakiejś wspólnej płaszczyźnie wartości (nawet jeżeli są one rozumiane w sensie etnocentrycznym, a nie esencjalistycznym). Niebezpiecznego, ponieważ niewspominanie o przemocy nie sprawi, że owa przemoc zniknie. Jeżeli za Rortym postrzegać będziemy prowadzenie polityki jedynie jako liberalną rozmowę, to umknie nam ów moment perswazji opartej na przemocy. Wykluczenie przemocy doprowadzić może z kolei do sytuacji, w której przestaniemy zauważać moment wykluczenia i marginalizowania, a szkodliwe zjawiska uważać będziemy za skutek z pozoru niewinnych negocjacji toczonych w sferze publicznej.

Wykluczanie przemocy jest tożsame z wykluczaniem antagonizmu. Rorty, przyjmując perspektywę postmodernistycznego mieszczańskiego liberalizmu, zakłada określoną filozofię społeczną, która zbliża go do Habermasa (Mouffe 2005: 77–95). Zgodnie z nią społeczeństwo działa głównie wedle zasady konsensusu, do którego, w oparciu o instytucje liberalno-demokratyczne, da się sprowadzić wszelkie napięcia i konflikty społeczne. Można jednakże przy-

jąc zupełnie inny model, w którym antagonizm i konflikt stanowią podstawę tego, co społeczne, oraz rozwijają demokratyczną zasadę pluralizmu i inkluzyj⁶. Zgodnie z tym podejściem, paradygmat konsensualistyczny jest bardziej wykluczający, gdyż naraża społeczeństwo na hegemoniczne trwanie jednej opcji politycznej, podczas gdy paradygmat antagonistyczny stwarza możliwość większego pluralizmu politycznych artykulacji.

W przypadku Richarda Rorty'ego możemy mówić o konsensusie bardzo specyficznego rodzaju. Nie jest to konsensus mający swoje źródło w jakichś transcendentnych warunkach, jak w przypadku wczesnego Rawlsa czy Habermasa. Chodzi o konsensus etnocentryczny, czyli oparty o przygodne wartości, postawy i przekonania określonej wspólnoty, która została ukonstytuowana w konkretnym miejscu i czasie. Problem jednakże z propozycją Rorty'ego jest taki, że zakłada on jego nieograniczoną ekspansję i tym samym nieograniczoną aplikowalność. Konsensus wokół wartości, jakie wyznaje autor *Konsekwencji pragmatyzmu*, nie jest zatem jedynie konsensem jego wspólnoty, ale ma nadawać się do przyjęcia również przez innych. Jego ideologia jest etnocentryczna, ale, zdaje się sugerować Rorty, jest to etnocentryzm lepszy niż inne etnocentryzmy.

Na powyższy problem zwraca uwagę Michael Billig, autor głośnej książki *Banalny nacjonalizm* (Billig 2008). Analizując drobiazgowo język tekstów Rorty'ego, Billig dostrzega w nich nagminne wykorzystywanie pierwszej osoby liczby mnogiej: „my, pragmatyści”, „my, antyrepreszentalniści”, „my, deweyowcy”, „my, postmodernistyczni mieszczańscy liberałowie”, a nawet „my, ludzie przyzwoici”. Rorty, wbrew swoim zapewnieniom antyesencjalistycznym i antyrepreszentalistycznym, rozmywa tutaj granicę oddzielającą to, co lokalne i przygodne, od tego, co uniwersalne. W owych nawoływaniach, wyrażanych w pierwszej osobie liczby mnogiej, z pozoru tylko chodzi o określone „my”, czyli grupę ludzi (etnocentrystów) podzielających określone wartości. Rorty bowiem pragnie, aby owo „my” było tak szerokie, jak tylko się da, aby stanowiło pewną wspólnotę o uniwersalnym zasięgu.

W tym narzucaniu Rortiańskiego „my” określonym „nam” kryje się oczywiście strategia dominacji:

„My” to istotna cecha syntaksy dominacji, ponieważ dostarcza poręcznego narzędzia do zaprezentowania partykularnych interesów, tak jakby były one uniwersalne. „My”, interes partykularny, odnosi się do „wszystkich nas”, w których imieniu „my” usurpujemy sobie prawo występować. Dyskurs dominacji odznacza się takimi elizjami „nas”. (...). Polityczni mówcy rutynowo zawężają pierw-

⁶ Ów antagonistyczny/konfliktowy model znaleźć można w pracach Mouffe i Laclau (Mouffe 2005; Mouffe 2008; Laclau, Mouffe 2007), a także u Jean-François Lyotarda (2010), Michela Foucaulta (1998) czy Gillesa Deleuze'a i Felixa Guattariego (1988).

szą osobę liczby mnogiej: my, mówca i publiczność, my, partia, my, rząd, my, naród, my, ludzie prawomyślni, my, świat Zachodu, my, widowia uniwersalna – wszystkie te wersje zachodzą na siebie. Granice między jednym a drugim „my” są rutynowo i retorycznie splątane, a mówcy zręcznie portretują harmonijny świat, w którym wszyscy „my” mówimy jednym głosem – głosem mówcy (Billig 2008: 298–299).

Za Rortiańskim „my” stoi oczywiście wspólnota ukonstytuowana wokół wartości charakterystycznych dla mieszkańców Stanów Zjednoczonych. Jednakże z uwagi na opisaną wyżej retorykę, adresatami jesteśmy my wszyscy, co oznacza, że autor *Przygodności, ironii i solidarności* pragnie narzucić nam swoją perspektywę, czy, mówiąc innymi słowy, swoją ideologię. Samo w sobie nie jest to oczywiście niczym złym, gdyż każda ideologia pragnie przekonać swojego adresata. W przypadku Rorty’ego odbywa się to jednakże w ciekawy sposób, biorąc pod uwagę jego zastąpienie antagonizmu i przemocy konsensem i perswazją. Rorty zdaje się sugerować, że w miarę rozwoju instytucji liberalno-demokratycznych Zachodu wszyscy (inne państwa, narody, wspólnoty) koniec końców zgodzą się (dzięki rozmowom prowadzonym w sferze publicznej) na wartości amerykańskiej liberalnej demokracji czy zasady postmodernistycznego mieszczańskiego liberalizmu. Mówiąc innymi słowy, propozycja Rorty’ego nie chce być ideologią świadomą swojej ideologiczności, jest raczej ideologią, która pragnie być czymś więcej niż tylko ideologią. Pod płaszczykiem nieskrępowanej rozmowy pragnie zamaskować, że podobnie jak każda ideologia, niesie za sobą określone konflikty i napięcia, przemoc i dominację.

Podsumowanie

W moim artykule dostrzec można pewien paradoks. Otóż filozofia Richarda Rorty’ego, tak jak ją przedstawiłem, zarazem umożliwia proliferację ideologicznych opisów dotyczących kształtu życia zbiorowego, jak i może powodować ich tłumienie. Z jednej strony bowiem, jego antyrepresentacjonistyczne przesłanki uwalniają znaczenie od przypisanych im przez tradycję miejsc i stwarzają możliwość zaistnienia nowych artykulacji, dopuszczenia do głosu nowych słowników. Z drugiej jednakże strony, oddzielenie sfery publicznej od prywatnej, akcentowanie konsensusu i perswazji czy zauroczenie amerykańskim modelem demokracji liberalnej tworzą niebezpieczeństwo wykluczenia wszystkich propozycji niezgodnych z Rortiańską liberalną utopią.

Nie sądzę, aby ów paradoks był czymś złym. Richard Rorty należał do najwybitniejszych myślicieli XX wieku, jego filozoficzne idee wpisują się w praktyki głębokiego przepracowania fundamentów naszej kultury, z jakim mieliśmy

i mamy obecnie do czynienia. Jego neopragmatyzm dodał do współczesnej filozofii cały szereg trafnych metafor, nowych opisów i świeży postmetafizyczny słownik. Jedną z wielu konsekwencji przyjętej przez niego perspektywy było zerwanie z esencjalizmem w myśleniu o polityczności. Dlatego warto czytać jego książki. Jednocześnie propozycje Rorty'ego budzą wiele wątpliwości. Wydaje się zatem, że można potraktować filozofię autora *Przygodności, ironii i solidarności* tak, jak on traktował tradycję filozoficzną – czerpać z niej elementy błyskotliwe, trafne i użyteczne, a krytykować wszystko to, co wydaje się mało przekonujące i czasami może zbyt naiwne.

Co wynika z tej analizy Rortiańskiej skrzynki narzędziowej? Po pierwsze, pojęcie ideologii nie musi zostać odesłane do lamusa, pod warunkiem że wydobędzie się je z epistemologicznej pułapki zastawionej przez Marksa i Engelsa. Ideologia potraktowana jak słownik bez fundamentów jest pojęciem użytecznym i wiele wyjaśniającym. Co ważniejsze, sama refleksja na temat ideologii wydaje się czymś pożądanym, a krytyka ideologii jest być może bardziej potrzebna dziś niż kiedykolwiek. Co rusz bowiem jesteśmy karmieni ideologiami, które reklamowane są nam w postaci zwierciadeł odbijających prawdziwy obraz rzeczywistości. Ten ciągły proces, polegający na naturalizacji i uniwersalizacji określonego słownika, widoczny jest głównie na obszarze polityki i ekonomii. Krytyka ideologii byłaby zatem ciągłym uświadamianiem (które również jest ideologiczne) bardzo prostego faktu, który legł u podstaw filozoficznego projektu Rorty'ego – słowniki nie mają swojego obiektywnego umocowania, są tylko jednymi z wielu opisów, jakie udało nam się wynaleźć, nie powinniśmy dać sobie wmówić, że istnieje jakiś metasłownik będący meta-ideologią (idealnym modelem działania społeczeństwa, jedyną słuszną szkołą ekonomiczną itp.).

Po drugie, wydaje się, że etnocentryzm, antyrepresentacjonizm i metaforyczność ideologii oznaczać powinny bardziej zdolność do artykulacji określonych interesów ze strony *różnych* wspólnot, a nie rozszerzanie *jednej* ideologii na wszystkie inne. Kryje się tu przesłanka, pod którą zdecydowanie się podpisuje – zawsze lepiej dla wspólnot, społeczności, państw i narodów jest wtedy, gdy spełnione są warunki (instytucjonalne, aksjologiczne, techniczne czy ekonomiczne) do tego, aby było wiele ideologii zamiast tylko jednej. Nie możemy rozsądzić, które ideologie nie są kłamstwem, iluzją i nieprawdą. Nie możemy ponadto wyjść w swoich sądach dotyczących kształtu życia zbiorowego poza ideologiczność, gdyż żadnego sądu nie jesteśmy w stanie w pełni uprawomocnić. Jedynym wyjściem pozostaje doprowadzenie do takiej sytuacji (a jest moim zdaniem jeszcze wiele do zrobienia, zwłaszcza w Polsce), w której ideologie i ich negatywne oblicze w postaci krytyki będą mogły się reprodukować, zmieniać, reartykułować, wygrywać, przegrywać, zdobywać dominację i ją tracić.

Bibliografia

- Althusser, Louis (2009), „Marksizm a humanizm”, (w:) tenże, *W imię Marksa*, przeł. M. Herer, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, s. 255–277.
- Berman, Marshall (2006), „*Wszystko, co stale rozplywa się z powietrza*”. *Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, przeł. M. Szuster, Kraków: Universitas.
- Billig, Michael (2008), *Banalny nacjonalizm*, przeł. M. Sekerdej, Kraków: Znak.
- Brunsdon, Charlotte (1978), „‘It is well known that by nature women are inclined to be personal’”, (w:) Woman Studies Group, *Women Take Issue: Aspects of Women’s Subordination*, London: Hutchinson, s. 18–34.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Felix (1988), „Traktat o monadologii: maszyna wojenna”, przeł. B. Banasiak, „Colloquia Communia” 1–3, s. 239–251.
- Drelich, Sławomir (2010), *Populistów ethos zmanipulowany*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Eagleton, Terry (1991), *Ideology. An Introduction*, London – New York: Verso.
- Foucault, Michel (1998), *Trzeba bronić społeczeństwa*, przeł. M. Kowalska, Warszawa: Aletheia.
- Foucault, Michel (2006), *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Geertz, Clifford (2005), „Ideologia jako system kulturowy”, (w:) tenże, *Interpretacja kultur*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 225–267.
- Hansen, Grzegorz (1993), „Idea państwa niewspółmiernych celów. Teoria sądu politycznego Jean-François Lyotarda”, „Archiwum Historii Myśli Politycznej” 3, s. 32–51.
- Heywood, Andrew (2007), *Ideologie polityczne*, przeł. M. Habura, N. Orłowska, D. Stasiak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Laclau, Ernesto (2004), „Społeczność i jej paradoksy: «liberalna utopia» Richarda Rorty’ego”, (w:) tenże, *Emancypacje*, przekł. zbior., Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej TWP.
- Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal (2007), *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej demokracji*, przeł. S. Królak, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej TWP.
- Lyotard, Jean-François (2010), *Poróżnienie*, przeł. B. Banasiak, Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Marks, Karol; Engels, Fryderyk (1979), „Ideologia niemiecka”, (w:) Karol Marks, *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 229–322.

- Mitchell, William J.T. (1986), „The Rhetoric of Iconoclasm. Marxism, Ideology and Fetishism”, (w:) tenże, *Iconology*, Chicago: The University of Chicago Press, s. 160–208.
- Mouffe, Chantal (2005), *Paradoks demokracji*, przeł. W. Jach, M. Kamińska, A. Orzechowski, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej TWP.
- Mouffe, Chantal (2008), *Polityczność*, przeł. J. Erbel, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Puzynina, Jadwiga (2008), „Ideologia w języku polskim”, (w:) *Ideologie w słowach i obrazach*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Rorty, Richard (1993), „Feminism, Ideology and Deconstruction: A Pragmatist View”, „*Hypatia*” 8, s. 96–103.
- Rorty, Richard (1995a), „Filozofia jako nauka, jako metafora i jako polityka”, (w:) *Między pragmatyzmem a postmodernizmem*, red. A. Szahaj, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, s. 13–36.
- Rorty, Richard (1999), „Wprowadzenie. Antyrepresentacjonizm, etnocentryzm, liberalizm”, (w:) tenże, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Warszawa: Aletheia, s. 9–32.
- Rorty, Richard (1999a), „Solidarność czy obiektywność?”, (w:) tenże, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Warszawa: Aletheia, s. 35–54.
- Rorty, Richard (1999b), „Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii”, (w:) tenże, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Warszawa: Aletheia, s. 261–291.
- Rorty, Richard (1999c), „Postmodernistyczny mieszczański liberalizm”, (w:) tenże, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Warszawa: Aletheia, s. 293–301.
- Rorty, Richard (1999d), „Kosmopolityzm bez emancypacji”, (w:) tenże, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Warszawa: Aletheia, s. 315–330.
- Rorty, Richard (1999e), „Failed Prophecies, Glorious Hopes”, (w:) tenże, *Philosophy and Social Hope*, London–New York: Penguin Books, s. 201–209.
- Rorty, Richard (1999f), „A Spectre is Haunting the Intellectuals: Derrida on Marx”, (w:) tenże, *Philosophy and Social Hope*, London–New York: Penguin Books, s. 210–222.
- Rorty, Richard (1999g), „Globalization, the Politics of Identity and Social Hope”, (w:) tenże, *Philosophy and Social Hope*, London–New York: Penguin Books, s. 229–239.
- Rorty, Richard (2003), „Zmierzch prawdy ostatecznej i narodziny kultury literackiej”, przeł. A. Szahaj, „*Teksty Drugie*” 6, s. 113–130.

- Rorty, Richard (2009), *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W.J. Popowski, Warszawa: Wydawnictwo WAB.
- Rorty, Richard (2010), *Spełnianie obietnicy naszego kraju. Myśl lewicowa w dwudziestowiecznej Ameryce*, przeł. A. Karalus, A. Szahaj, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Rydlewski, Michał (2010), „Kultura a relatywizm w perspektywie kontrowersji wokół teoriopoznawczych idei Ludwika Flecka. Kilka uwag polemicznych do tekstu Bogdana Dziobkowskiego *Realizm wewnętrzny a relatywizm*”, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2, s. 81–102.
- Seliger, Martin (1976), *Ideology and Politics*, London: Allen and Unwin.
- Sloterdijk, Peter (2008), *Krytyka cynicznego rozumu*, przeł. P. Dehnel, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej TWP.
- Szahaj, Andrzej (2004a), „Granice anarchizmu interpretacyjnego”, (w:) tenże, *Zniewalająca moc kultury*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, s. 93–122.
- Szahaj, Andrzej (2004b), „Teksty na wolności (strukturalizm – poststrukturalizm – postmodernizm)”, (w:) tenże, *Zniewalająca moc kultury*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, s. 123–133.
- Szahaj, Andrzej (2004c), „Racjonalizm, technokratyzm i śmierć polityki”, (w:) tenże, *Zniewalająca moc kultury*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, s. 247–259.
- Wołoszynow, Walentin N. (1986), *Marxism and the Philosophy of Language*, przeł. L. Matejka, I.R. Titunik, Cambridge: Harvard University Press.
- Wróblewski, Michał (2009), „Poganizm w czasach kryzysu. Koncepcja zatargu Jeana-François Lyotarda i jej implikacje polityczne”, „Dialogi Polityczne” 12, s. 253–270.
- Žižek, Slavoj (1994), „The Spectre of Ideology”, (w:) *Mapping Ideology*, red. S. Žižek, London–New York: Verso, s. 1–34.

Streszczenie

Artykuł ma na celu przedstawienie koncepcji ideologii w sposób, który unika kłopotliwych sporów epistemologicznych, w jakie uwikłały owo pojęcie prace Karola Marksa i Fryderyka Engelsa. Narzędziem do osiągnięcia tego celu jest filozofia Richarda Rorty’ego (zwłaszcza jego antyrepresentacjonizm). Można bowiem myśleć o ideologii jako o słowniku bez obiektywnego uzasadnienia. Ideologia jest tutaj rozumiana jako zespoły metafor, które tworzą zbiorową (etnocentryczną) opowieść o życiu i kształcie wspólnoty. Autor artykułu koncentruje się również na krytyce Rorty’ego, traktując jego refleksje jako określoną ideologię. Przedmiotem krytyki jest m.in. podział na publiczne i prywatne czy wizja polityki jako swobodnej rozmowy.