

IDEOLOGIE, SYMPTOMY I POLITYCZNA SEJSMOLOGIA

KRZYSZTOF ŚWIREK, *TEORIE IDEOLOGII NA PRZECIĘCIU MARKSIZMU I PSYCHOANALIZY*

Michał Warchała

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

Pod układnym i nieco drętowym tytułem książki Krzysztofa Świrka kryje się intelektualny projekt o znacznie ambitniejszym charakterze, niż ów tytuł mógłby sugerować. Autor, owszem, z jednej strony rekonstruuje wnikliwie teorie (w liczbie mnogiej) ideologii Marksa, Althussera i Frederica Jamesona, z drugiej – inspirowaną lacanizmem analizę ideologii Slavojana Žižka. Owszem, zderza je z czymś, co określa jako liberalny i „zdroworozsądkowy” sposób opisywania zjawisk ideologicznych, przykłady czerpiąc z pism Hannah Arendt, Isaiaha Berlina czy Raymonda Arona. Jednak cała ta rekonstrukcyjna operacja ma wyższy cel w postaci sformułowania teorii ideologii – tym razem w liczbie pojedynczej – czyli marksistowskiego z ducha, ale znacznie podbudowanego przez psychoanalityczne (przede wszystkim Lacanowskie) wglądy w sposób deszyfracji społecznych praktyk, relacji, struktur i pól symbolicznych. Ta globalna, na swój sposób zunifikowana teoria ma ponadto nie tylko służyć pracy interpretacji, ale też posiadać pewną, jak ujmuje to autor, „performatywną siłę”, a więc stanowić możliwe narzędzie „realnej” społecznej zmiany. Obok rekonstruowania i konstruowania teorii zajmuje więc Świrka, zwłaszcza w końcowych partiach książki, także całkiem praktyczna kwestia możliwości uprawiania lewicowej polityki w oparciu o marksistowsko-lacanowskie zdobycze teoretyczne. Stąd *Teorie ideologii* można czytać – i oceniać – na trzech poziomach: trafności teoretycznej rekonstrukcji, potencjalnej płodności teo-

retorycznej konstrukcji i adekwatności przełożenia ich obu na bardziej praktyczny wgląd w społeczno-polityczną rzeczywistość późnego kapitalizmu, zarówno tę globalną, jak i bardziej partykularną, polską. W aspekcie „rekonstrukcyjnym” Świrak przede wszystkim sporo miejsca poświęca na pokazanie, czym ideologia nie jest. Nie jest zatem, po pierwsze – jak chcieliby wspomniani wyżej liberalni autorzy, a także spory zastęp konserwatystów – sztywnym schematem, ramą, w którą usiłuje się wtłoczyć rzeczywistość, abstrakcyjnym ideowym narzędziem całościowej transformacji społeczno-politycznych warunków (jak chciałby Edmund Burke w swojej krytyce rewolucji francuskiej, która jest faktycznym źródłem tego sposobu rozumowania). Po drugie, nie jest też wyłącznie racjonalizacją ani uzasadnieniem politycznych posunięć, których skrajnym przykładem może być zorganizowany terror. Po trzecie, nie jest, co mogłyby sugerować nawet młodzieńcze pisma Marksa (takie jak *Ideologia niemiecka*) – instrumentem manipulacji, iluzoryczną zasłoną, przy pomocy której klasa panująca utrwała swoje panowanie. Ani produktem owej manipulacji w umysłach zarówno klas dominujących, jak i podporządkowanych, czyli „świadomością fałszywą”, która sprowadza się do „błędneho rozpoznania własnych interesów, wynikającego bądź z ich nieświadomości, bądź z narzucenia struktur myślenia zgodnych z interesem klas dominujących” (s. 58). Wszystkie te interpretacje fenomenu ideologii, łącznie z „młodzieńczą” interpretacją Marksowską, stały się, zauważa Świrak, elementem jej potocznego rozumienia. W żaden sposób jednak nie wyjaśniają sposobów działania czy oddziaływania ideologii na poziomie społecznej praktyki w „normalnych” warunkach. „Miejscem” jej funkcjonowania czynią bowiem w pierwszym rzędzie ludzkie umysły poddane oddziaływaniu ideologicznych „aparatów” państwa albo klasy panującej. To jednak fałszywie zawęża zakres zjawiska.

Czym zatem ideologia tak naprawdę jest? Punktem wyjścia do sformułowania jednolitej teorii czy też modelu ideologii, właściwie wyjaśniających jej społeczne działania, winna być interpretacja marksowska – to filozofia Marksa (i Engelsa) bowiem, nie dając wprawdzie precyzyjnej definicji ani tym bardziej sformalizowanej teorii ideologii, otwiera według Świrka najbardziej interesujące i potencjalnie płodne „pole krytyki?”. Na tym polu możliwe jest stworzenie odpowiednio uniwersalnego modelu ideologii: podstawowym punktem zaczepienia jest tu pojęcia „iluzji” w podwójnym, dialektycznym sensie, jako czegoś, co zarazem zasłania i ujawnia to, co zasłanianiane. Z *Ideologii niemieckiej*, *Też o Feuerbachu* czy *Manifestu komunistycznego* daje się wyczytać takie właśnie „formalne” rozumienie ideologii. Wciąż jednak jest ono nie tylko nadmiernie psychologizujące, ale też obciążone

elementem utopijnym, natrętnie, by tak rzec, obecną u młodego Marksa eschatologiczną wizją rewolucji jako końca czasów, w którym dokona się także, rzecz jasna, zniesienie ideologii. Ta filozofia dziejów, odziedziczona po idealistycznej dialektyce Hegla, czyni z ideologii – wskazuje Świrek, referując w znacznej mierze argumentację Louisa Althussera – element li tylko historyczny, a więc przygodny. Utrudnia zatem formalizację i uniwersalizację modelu, który musi obowiązywać nawet pomimo – a może przede wszystkim, ze względu na historyczną porażkę/niespełnienie eschatologicznych obietnic. Dopiero zatem dokonanie „epistemologicznego cięcia” oddzielającego młodego Marksa jako rewolucyjnego eschatologa i „utopistę” od autora *Kapitału*, czyli analityka kapitalistycznego systemu, pozwala rozpocząć procedurę formalizacji. „Stary” Marks to przede wszystkim teoretyk procesu reprodukcji kapitalistycznych form społecznych (opartych na wyzysku i klasowym antagonizmie) i właśnie w kontekście owego procesu pojęcie ideologii zyskuje właściwy sens. Aby go wydobyć, trzeba nie tylko odciąć – jak czyni Althusser – „utopijną” część marksistowskiego myślenia. Trzeba też pozbawić dialektyczne pojęcie ideologicznej iluzji jego ściśle psychologicznego sensu, odnoszącego się do jednostki i jej poznawczych „błędów”. Innymi słowy, trzeba potraktować tę iluzję jako mechanizm „strukturalny”, którego miejscem operowania jest poziom pomiędzy jednostką a społeczną całością. Ideologia w tym sensie będzie swego rodzaju zwornikiem, stabilizującym społeczne formy poprzez generowanie rytuałów, mitów, symboli czy schematów zachowań, w obrębie których jednostka funkcjonuje od samego początku swojego życia. Na tym etapie teoretycznego konstruowania może wkroczyć psychoanaliza – Freud, a zwłaszcza Lacan – ze swoimi pojęciami symptomu, wyparcia, popędu czy Wielkiego Innego, jako symbolicznego systemu strukturyzującego podmiotowe pragnienie. Nieco paradoksalnie to właśnie psychoanalityczne rozpoznania pomagają tym lepiej „odpsychologizować” – pojęcie ideologicznej iluzji jako zarazem domykającej i demaskującej system społecznych form w procesie ich historycznej reprodukcji. Psychoanaliza uniwersalizuje też dodatkowo model ideologii, przenosząc niejako „ekonomiczne” pojęcia walki klas, antagonizmu itp. na poziom ogólnej refleksji dotyczącej natury ludzkiej. Freudowski symptom, wskazuje Krzysztof Świrek, to „formacja kompromisowa”, która choć odnosi się do jednostki, tak naprawdę tworzy się i zyskuje znaczenie jedynie na poziomie relacji czy interakcji, gdyż powstaje na styku popędu i wyparcia, które same są w istocie mechanizmami ściśle kulturowymi, wręcz wprowadzającymi istotę ludzką w kulturę. Lacanowski Wielki Inny, system znaczących, to już odpowiednik „struk-

tury” czy wszechogarniającej „struktury struktur”, wewnątrz której rodzi się, funkcjonuje i umiera jednostka, wewnątrz której reprezentowana jest jako „podmiot”. Skracając i upraszczając obszerny i dość złożony wywód Świrka, można powiedzieć, że przeniesienie psychoanalitycznych rozpoznai na poziom formalnej teorii ideologii daje nam w efekcie jej pojęcie jako koniecznej iluzji, która w imię stabilności systemu form maskuje to, co musi pozostać ukryte, by system mógł trwać i reprodukować się, ale co zarazem stanowi ukrytą sprężynę jego działania. Tak jak Lacanowski Wielki Inny, imponujące uniwersum *signifiants*, ufundowany jest w istocie na braku, traumatycznej resztki pierwotnego niezaspokojenia, którą Lacan określa mianem Realnego. Tak samo społeczna struktura struktur – jak wskazuje Frederic Jameson – opiera się na Realnym wyzysku klasowego antagonizmu, który w kolejnych historycznych konfiguracjach zawsze skrywany jest przez ideologię i jej fantazmaty (np. wizje „obcego” jako zagrożenia). Ideologia skrywa, ale skrywając, także odsłania – w pęknięciach, sprzecznościach, przeinaczeniach, przesunięciach czy przeskokach znaczeniowych, które pojawiają się na różnych poziomach społecznej praktyki, niczym w psychoanalitycznych „czynnościach pomyłkowych” ujawnia się skryty sens. Skoro – zgodnie z koncepcją Lacana – Realne jest wyłącznie „retroaktywnym” efektem Innego i nie posiada żadnej pozytywnej treści samej w sobie, to fundament ideologii, podstawowa sprężyna jej mechanizmu, pozostaje ściśle negatywna (to, by tak rzec, żywa negatywność w działaniu). Formalna teoria ideologii opanowuje i z pomocą dialektyki konceptualizuje ową negatywność. Tyle – w sporym z konieczności skrócie – jeśli chodzi o rekonstrukcyjną i konstrukcyjną zarazem część wywodów Świrka, o *konstrukcję* formalnej, dialektycznej teorii ideologii, opartą na interpretacyjnej *rekonstrukcji* trzech źródłowych stanowisk teoretycznych: marksizmu Althussera i Jamesona oraz lacanizmu Žižka.

Nim przejdziemy na poziom, by tak rzec, „aplikacyjny”, do wspomnianego wyżej pytania o kształt i warunki możliwości lewicowej polityki i metapolityki, warto w tym miejscu otworzyć krytyczny nawias i przyrzec się uważniej kilku zasadniczym elementom wyводу Świrka, kilku jego podstawowym teoretycznym rozpoznaniom – od nich bowiem, od ich trafności bądź wadliwości, zależeć będzie w dużej mierze możliwość ich zastosowania jako narzędzi praktycznej krytyki, elementów spójnego projektu krytycznego.

W tym kontekście należą się przede wszystkim autorowi *Teorii ideologii* wyrazy uznania za odwagę równoczesnego sięgnięcia po marksizm i psychoanalizę, dwie teoretyczne tradycje, których status zwłaszcza (choć nie

tylko) w polskim mainstreamowym dyskursie intelektualnym jest nader problematyczny. Dotyczy to zwłaszcza marksizmu, który wciąż pełni raczej funkcję straszaka kojarzonego z PRL-owskim *ancien régime*. Do tego stopnia, że nawet większość polskiej młodej lewicy woli otwarcie się do Marksa nie przyznawać, traktując go jako zdecydowanie *démodé* i preferując, co najwyżej, rozmaite modne „postmarksizmy”. Świrek pod żadne tego typu mody się nie podłącza, chce pozostawać w ramach marksizmu „ortodoksyjnego”, nawet jeśli wzmocnionego rozmaitymi zewnętrznymi wpływami. W tym celu musi wykonać solidny wysiłek ponownej artykulacji źródłowej marksistowskiej dialektyki, zmywając z niej odium urzędowego *langue de bois* realnego socjalizmu i traktując jako normalną teorię, obdarzoną potencjałem, który warto dziś rozwijać. W przypadku psychoanalizy problem jest inny: z jednej strony krytyczna recepcja Freudowskiego dyskursu teoretycznego (pomijam tu praktykę kliniczną) rozpoczęła się stosunkowo niedawno i na razie ogranicza się przede wszystkim do filozofii i teorii literatury. Z drugiej strony do refleksji politycznej psychoanaliza weszła przebojem za sprawą tłumaczeń dzieł Žižka publikowanych przede wszystkim przez Krytykę Polityczną – od razu jednak w postaci dość dogmatycznie ujętego lacanizmu jako uniwersalnego narzędzia dekonstrukcji społeczno-politycznej rzeczywistości i dominujących dyskursów. W swoim wywodzie Krzysztof Świrek usiłuje przejść do porządku dziennego nad tym rozżewem między słabością polskiej teoretycznej refleksji nad psychoanalizą w ogóle i przyspieszonym przyswajaniem Žižkowsko-Lacanowskiej wulgaty, traktując psychoanalizę jako całość, a nawet dyskutując inne niż Lacanowski warianty jej zastosowania w kontekście krytyki społecznej, czyli teorii Ericha Fromma i Wilhelma Reicha. Tu zaczyna się jednak kłopot, będący (*nomen omen*) symptomem głębszego problemu, z którego autor książki niespecjalnie chyba zdaje sobie sprawę. Mówiąc wprost: psychoanaliza Lacanowska jest dyskursem uwodzącym i dogmatycznym, wymuszającym na swoich adherentach postawę wiernego wyznawcy. Świrek tę postawę niestety w znacznej mierze przyjmuje – np. wtedy, gdy bezkrytycznie przytacza stwierdzenia Lacana (s. 134–136), jakoby to on odkrył „prawdziwego Freuda”, a psychoanaliza dzieli się z grubsza na jego własną wierną Freudowi ortodoksję i całą resztę, która rozumie Freudowskie idee opacznie (bo „nie czyta Freuda”) albo traktuje je czysto instrumentalnie. Pomijam już fakt, że branie tej narcystycznej bufonady za dobrą monetę nie przystoi myśleniu, które mieni się krytycznym, ale całkowite utożsamienie Freuda z Lacanem, sugerujące, że lacanizm to konieczne uzupełnienie Freudowskiej teorii albo jedyne sensowne jej rozwinięcie, jest nie tylko fał-

szywe i bałamutne, ale ma też swoje negatywne konsekwencje, gdy zaczynamy myśleć o metapolitycznej bądź politycznej aplikacji teorii ideologii bazującej na psychoanalizie (o czym niżej). Bałamutność wychodzi na jaw w osobliwym i symptomatycznym (jeśli zważyć na wspomnianą polską specyfikę przyswajania teorii psychoanalitycznej) fragmencie narracji Świrka, w którym postanawia on zrekonstruować pokrótce źródłową teorię Freuda (s. 148–172), tak jak wcześniej rekonstruował teorię Marksa. Nie wiadomo właściwie, czemu ten interpretacyjny dziwoląg (zupełnie zresztą, dodajmy, niepotrzebny z punktu widzenia logiki wywodu autora) ma służyć, bo na pewno nie temu, by czytelnik wyrobił sobie zdanie o teorii Freuda. Pal sześć, że Świrak próbuje dokonać owej „rekonstrukcji”, głównie opierając się na Freudowskich historiach przypadków – co jest zadaniem z góry skazanym na niepowodzenie – gorzej, że jedynym istotnym zewnętrznym komentarzem, który autor *Teorii ideologii* wykorzystuje, są... uwagi Lacana i Žižka. Cały fragment sprawia wrażenie bycia li tylko ilustracją z góry przyjętej tezy o ścisłej ciągłości, niemal identyczności myślenia Lacana i Freuda. Tymczasem ani Freud nie jest proto-Lacaniem, ani Lacan odkrywcą jakiejś jedynej „prawdy” teorii Freuda, jak Świrak stara się z uporem sugerować. Sporo można by napisać o relacjach między oboma teoretykami, podobieństwach czy osobliwych „przesunięciach” i „zniekształceniach”, którym teoria Freuda podlega w Lacanowskiej interpretacji¹. Wystarczy jednak, jeśli zwrócimy uwagę na jeden aspekt istotny z punktu widzenia wywodu Świrka, czyli kwestię podmiotu i traumy. Istnieje rzecz jasna ciągłość – słusznie podkreślana przez autora *Teorii ideologii* – między Freudowskim podmiotem kształtowanym przez traumę i jej specyficzny modus czasowości, który Freud określa mianem *Nachträglichkeit*, a więc czasowości „już po” (*après-coup*, we francuskiej wersji Jeana Laplanche’a i „naznaczenie wsteczne” w polskim przekładzie *Słownika psychoanalizy* Laplanche’a i Pontalisa) a Lacanowskim podmiotem jako miejscem Realnego. Lacan znacząco radykalizuje Freudowską teorię traumy jako czegoś, co pojawia się jak gdyby „retroaktywnie”, w formie śladu, i tylko tak może oddziaływać, do postaci całej teorii podmiotu będącego „pustym miejscem”, reprezentacją „braku” i „resztki” nigdy nieobecnego Realnego – tego nadmiaru *jouissance*, który zarazem funduje symboliczny system Innego i decyduje o jego fundamentalnej słabości. Nie jest to jednak jedyne

¹ Pisze o nich np. Samuel Weber w jednej z bardziej znanych książek na ten temat, używając na określenie Lacanowskiej operacji na Freudzie właśnie psychoanalitycznego terminu *Entstellung* (odnoszącego się do zniekształcenia utajonej treści marzenia sennego w treści jawnej) – por. Weber 1978.

możliwe rozwinięcie pomysłu Freuda czy coś, co wynikałoby z niego na zasadzie logicznej konieczności – co Świrek, podpierając się komentarzami Žižka, niedwuznacznie sugeruje, pomijając np. całkowicie wspomniane źródłowe pojęcie *Nachträglichkeit* i tworząc tym samym wrażenie, jakby Freud nie był w stanie uporać się teoretycznie z własnym odkryciem i niejako „potrzebował” do tego Lacana. Zmagania Freuda z paradoksem traumy rozpoczęły się wcześniej – fundamentalnym świadectwem są tu np. jego wczesne *Studia nad histerią* czy korespondencja z Wilhelmem Fliessem pochodząca jeszcze z okresu sprzed publikacji *Objaśniania marzeń sennych* – i trwały właściwie do samego końca: cały czas jednak przyświecała temu chęć przeniknięcia zagadki tworzenia się czegoś, co Freud nazywa „rzeczywistością psychiczną”, a co w języku filozofii możemy nazwać podmiotowością. Od wczesnej tzw. teorii uwiedzenia, poprzez koncepcje sceny pierwotnej, aż po późne, dość tajemnicze pojęcia w rodzaju „wyparcia pierwotnego” (*Urverdrängung*) czy „narcyzmu pierwotnego” Freud tropi umykające mu traumatyczne jądro podmiotu. Cały czas jednak chodzi mu o rzeczywisty fundament jednostkowości, coś, co nie pozwoli na zredukowanie indywidualnej „rzeczywistości psychicznej” do czystej fantazji – skądinąd obficie i nieustannie produkowanej na potrzeby tejże celem zastępczego zaspokojenia popędów. Tymczasem Lacan, absolutyzując Freudowską *Nachträglichkeit*, pozbywa się jednostkowości bez większego problemu, czyniąc z niej najpierw narcystyczną iluzję (stadium lustra), a później – po wtłoczeniu teorii Freuda w ramy strukturalistyczno-matematycznej scholastyki – bliżej nieokreślone „puste miejsce” w łańcuchu znaczących, fikcyjną przestrzeń, w której może próbować objawiać się to, co nieobjawialne: *le réel*. Przyświeca temu jedno – pojęcie śmierci. *Jouissance*, „obiekt male a”, „podmiot jako pustka” (to już Žižek, ale na jedno wychodzi), „brak w Innym”, „resztką” – cała ta uwodliwa Lacanowska terminologia za wspólny mianownik ma właśnie śmierć. Lacan, doprowadzając do granic absurdu Freudowski paradoks traumy jako fundamentu podmiotowości, jednocześnie absolutyzuje inny moment teorii Freuda: koncepcję popędu śmierci. Robi to w dość osobliwy sposób: o ile Freud, odkrywając w późnych esejach, takich jak *Poza zasadą przyjemności*, związek między seksualnym spełnieniem a śmiercią, zachowuje mimo wszystko dialektykę epifenomenalnego Erosa i „działającego w ciszy” popędu śmierci, o tyle Lacan przechodzi całkowicie na pozycje tanatyczne. W jego *désir* nie ma już śladu Erosa, który wedle sławnego Freudowskiego określenia odpowiada za „całą wrzawę życia”. Eros powoduje powstawanie fantazmatycznych scenariuszy spełnienia, które odgrywają nader konstruktywną rolę, w tym sensie że – nawet

w tzw. normalnej osobowości – są swego rodzaju „podkładem” wszystkich życiowych funkcji i działań (ten wątek rozbuduje później znacząco szkoła relacji z obiektem M. Klein i D.W. Winnicotta). Tymczasem u Lacana *l'imaginaire* jest przede wszystkim iluzją i błędem, który trzeba „przekroczyć” (*traverser*). Tanatyczność koncepcji Lacana jego zwolennikom może się wydawać zbawiennym oczyszczeniem Freuda z resztek „naiwnego” humanizmu czy wątpliwej niemieckiej *Lebensphilosophie*, jednak w gruncie rzeczy stanowi wprowadzenie do psychoanalitycznej teorii wątków całkowicie zewnętrznych wobec niej – Hegłowskiej idei śmierci jednostkowości jako warunku postępu ducha, a przede wszystkim Heideggerowskiego *Sein zum Tode*, „bycia ku śmierci” jako fundamentalnej konstytucji i perspektywy indywidualnego podmiotu². Te wątki Lacan przyswoił sobie na seminariach Alexandre’a Kojève’a, w których brał udział w latach 30.: tworzą one ukryty kontekst całego jego myślenia i strukturalistycznej rewizji psychoanalitycznej teorii, którą podejmie w latach 50. i 60. Pytanie, jak owa tanatyczność, która może wydawać się filozoficznie bardziej atrakcyjna – zaawansowana i dojrzała – ma się do tego, co jak sądzę, pozostaje zasadniczym tematem narracji Krzysztofa Świrka, czyli do modelu lewicowej polityki i metapolityki, krytycznej politycznej refleksji, która ma jednakże mieć w sobie również wspomnianą wcześniej „performatywną siłę” zainicjowania ruchu w stronę emancypacji. W tym kontekście teoretyczny projekt Świrka jest bardzo spójny: nietrudno zauważyć, że operacja na psychoanalitycznej teorii, której dokonuje – „lancanizacja” Freuda przy założeniu, że tylko lancanizm może być adekwatnym narzędziem formalnej krytyki ideologii jako zjawiska globalnego, wzmocniona krytyką naiwnego humanizmu Fromma czy Reicha – jest dokładnym odpowiednikiem operacji wykonanej na marksizmie z inspiracji Althussera. Pozbyciu się Erosa, fantazji i jednostkowego podmiotu odpowiada wzorowane na Althusserowskim „cięciu epistemologicznym” pozbycie się „utopijnych” wątków u Marksa (rewolucja, wyzwolenie proletariatu, jego „samozniesienie” w drodze ku społeczeństwu bezklasowemu itd.). Wyczyszczona i „odczarowana” w ten sposób myśl krytyczna miałaby być wedle Świrka metapolitycznym i politycznym narzędziem na nowe czasy – epokę triumfu późnonowoczesnego „turbokapitalizmu”, epokę, w której stare projekty emancypacyjne są już tylko odległym wspomnieniem. Krytyka przybiera tu postać swego rodzaju politycznej sejsmologii: uważnego śledzenia tektonicznych ruchów w obrębie społecznej „struktury struktur” i wykrywania zakłóceń, które są sygnałami „realnego”, wypartego konfliktu klasowego. To obserwacja, z której nie

² Pisze o tym znakomicie np. Mikkel Borch-Jacobsen (por. 1990).

wynika żadna wskazówka odnośnie do tego, w *którym* z wykrytych zakłóceń, zderzeń i zgrzytów tkwi potencjał zniszczenia bądź dogłębnej rekonstrukcji systemu, a zatem którą z nich warto drażnić i wykorzystywać. W „nadmiernie zdeterminowanej” strukturze struktur nie ma punktów i pozycji uprzywilejowanych, cały czas generuje ona też nowe ideologiczne rytuały, gesty czy idee, które „przechwytyją” i więżą myśl krytyczną. Jedyne ahisteryczne i „ponadczasowe” założenie, które możemy stosować, sprowadza się do tego, że o ile – jako podmioty – jesteśmy całkowicie zdeterminowani przez struktury Innego, o tyle – znów jako podmioty – mamy w sobie potencjał rozłamu, jako te „miejsca” symbolicznego uniwersum, gdzie może pośrednio ujawnić się realne historii, klasowy konflikt, bez którego kapitalizm nie istnieje. Obawiam się jednak, że gdy chodzi o „aplikacyjny” aspekt Świrkowej teorii ideologii, zakorzenienie myślenia krytycznego w mocno tanatycznej psychoanalizie z jednej strony i – w pewnym sensie – równie stanatyzowanym marksizmie z drugiej, jest strzałem w stopę wykonanym już w punkcie wyjścia. I to z wyjątkowo ciężkiego działła. W jaki sposób tak skrojony *modus* krytyki, któremu patronują do spółki Lacan, Althusser i Žižek (Jameson jest tu raczej elementem dekoracyjnym, bez znaczenia dla istotnej zawartości teorii) – miałby nie zmienić się w rodzaj zadowolonego z siebie intelektualnego kwiatyzmu, trudno doprawdy orzec. W jaki sposób krytyka może być oparta na teorii, w której samo pojęcie zmiany – jak słusznie zauważa w pewnym momencie Świrka *à propos* Althussera – wydaje się nader problematyczne? Jak konstruktywna, wyposażona w „performatywną siłę” krytyka może istnieć bez ideału, utopii, eschatologii (jak zwał tak zwał – ważny jest ów element radykalnie odmiennej wizji, zderzonej z rzeczywistością i, co ważne, odniesionej do przyszłości)? To, że nie może ona *de facto* bez tego istnieć, rozumiał doskonale Marks, budując rewolucyjną eschatologię *Manifestu komunistycznego* – w tym kontekście jakiegokolwiek teoretycznego ćwiartowania jego myśli (*pace* Althusser) nie ma większego sensu, gdyż dialektyczna analityka kapitalizmu, niejako podana w pigułce już w *Manifestie*, stanowi jedno z „niedialektyczną” już w swym finalizmie obietnicą wyzwolenia. Rozumiał to też doskonale Adorno, najbardziej bodaj pokrętnie dialektyczny myśliciel, jakiego można sobie wyobrazić (szkoda, że u Świrka pojawiający się tylko *en passant*), kiedy wskazywał, że zmarnowaną nadzieją oświecenia, jego snem, który musimy jednak dalej śnić, jest obietnica jednostkowego szczęścia, życia wyzwolonego od instytucjonalnej dominacji, swobodnie wykorzystującego własny potencjał. Rozumie to wreszcie także Alain Badiou (skądinąd uczeń Althussera), kiedy pisze, że „idea” czy „hipoteza” komunizmu,

a więc finalnego wyzwolenia i uwolnienia potencjału ludzkości, musi pozostać wyznacznikiem lewicowego myślenia w XXI wieku (Badiou 2007, rozdz. 8). Leszek Kołakowski, w książce Świrka traktowany z osobliwą mieszaniną odrazy i pobłażliwości, dokonał kiedyś nader użytecznego rozróżnienia marksizmu „naukowego” i „prometejskiego”. Ten pierwszy to marksizm „spizowych praw” historii, marksizm Engelsa i Plechanowa, który, odkrywając dialektykę dziejów, czeka cierpliwie na nieuchronny upadek kapitalizmu. Ten drugi to marksizm (młodego) Marksa, (też młodego) Lukàcsa czy Stanisława Brzozowskiego, akcentujący rolę jednostek czy grup jako aktywnych podmiotów kształtujących zmienną historyczną rzeczywistość, dążących do jej fundamentalnej zmiany. Marksizm w wersji Althussera z całą jego „naukowością” wydaje mi się osobliwym powtórzeniem – w nowej odsłonie i z nową terminologią – kwietystycznego pozytywizmu Engelsa. Krzysztof Świrka stara się wprawdzie w pewnym sensie połączyć oba wątki: strukturalistyczny i podmiotowy, jednak zdefiniowanie podmiotu jako „pustego miejsca w strukturze” – czemu poświęca cały długi rozdział – od razu zabija ów prometejski element filozoficznie uzasadnianej nadziei. Bez niej dialektyka, którą Świrka traktuje z nabożnym entuzjazmem, zamienia się w maszynkę, błyskawicznie pochłaniającą i przemielającą wszystko i wszystkich, ale na drugim końcu łańcucha generującą już niekoniecznie coś, co przypomina początkowe założenia – np. Kojèveiańskiego, uniwersalnego tyrana, albo przemoc motywowaną grupowym interesem (dobrze rozumiał to mocno antydialektyczny Nietzsche). Lewicowa krytyka jako kwietystyczna sejsmologia struktur okazuje się koniec końców reakcyjna, kiedy spokojnie i w zgodzie z porządkiem „im gorzej, tym lepiej” obserwuje, jak prawica realizująca własny fantazmat wspólnoty rozmontowuje struktury znienawidzonej (przez siebie i przez lewicę) liberalnej demokracji.

Bibliografia:

/// Badiou A. 2007. *Sarkozjy de quoi est-il le nom*, Lignes.

/// Borch-Jacobsen M. 2002. *Lacan. Le maître absolu*, Flammarion.

/// Laplanche L., Pontalis J.-B. 1996. *Słownik psychoanalizy*, przeł. E. Modzelewska i E. Wojciechowska, WSiP.

/// Weber S. 1978. *Rückkehr zu Freud: Jacques Lacans Entstellung der Psychoanalyse*, Ullstein.

/// **Michał Warchala** – socjolog, historyk idei, tłumacz, wykładowca Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. Współpracuje m.in. z „Przeglądem Politycznym” i „Literaturą na Świecie”. Zajmuje się socjologią i filozofią religii oraz teorią społeczną. Autor książek *Autentyczność i nowoczesność* (2006) oraz *Reformacja i nowoczesność* (2017, wraz z M. Rogińską i P. Stawińskim).

Email: mwarch@interia.pl