

Warren Montag

Dusza więzieniem ciała: Althusser – Foucault

Nowa Krytyka 24-25, 9-33

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Warren Montag
Occidental College
Los Angeles (USA)

Dusza więzieniem ciała: Althusser – Foucault¹

Nie minęło jeszcze wiele lat od czasu, gdy *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*² Louisa Althussera oraz *Nadzorować i karać*³ Michela Foucaulta można (a może nawet trzeba) było czytać nie tyle jako przeciwstawne teksty, ile jako wyrazy odrębnych systemów myśli. Pomimo wszystkiego co, w ramach możliwych porównań, dzieliło i łączyło te prace, pozostawały one tak odmienne jak ludzie, którzy je napisali. Bardzo trudno bowiem oddzielić te teksty od życia i pozostałych prac obu autorów, niezależnie od ich znanej skłonności do podważania, a nawet odrzucania pojęcia autorstwa jako sztandarowego przykładu mitu źródłowego podmiotu. Podczas gdy Althusser deklarował marksizm niemal na każdej stronie, to *Nadzorować i karać* (w którym Marks jest z aprobatą przywoływany przy wielu okazjach) czytane było najczęściej jako wczesna, a w związ-

¹ Warren Montag wyklada literaturę porównawczą w Occidental College w Los Angeles. Zajmuje się współczesną francuską filozofią, zwłaszcza myślicielami, którym bliska jest postać Louisa Althussera, oraz krytyczną rekonstrukcją tradycji liberalizmu. Autor m.in.: *The Unthinkable Swift: The Spontaneous Philosophy of a Church of England Man* (Verso, London 1994); *Bodies Masses Power: Spinoza and His Contemporaries* (London 1999); *Louis Althusser* (Palgrave, London 2002). Tekst *The Soul is the Prison of the Body Althusser and Foucault 1970–1975* pochodzi z czasopisma „Yale French Studies” 1995, nr 88, s. 53–77. Redakcja „Nowej Krytyki” serdecznie dziękuje Autorowi za zgodę na druk przekładu jego artykułu.

² L. Althusser, *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*, przeł. A. Staroń, dostępny na stronie: <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article279>.

³ M. Foucault, *Nadzorować i karać*, przeł. T. Komendant, Warszawa 1998.

ku z tym cały czas jeszcze niewyraźna, manifestacja tego, co wkrótce miało się stać otwartą wrogością Foucaulta do marksizmu (a przynajmniej pewnych jego rodzajów)⁴, a więc jako krytyka i odrzucenie głównych założeń, nawet wysoce nieortodoksyjnych uwag Althussera o ideologii.

Wszyscy, bardziej lub mniej uważnie, czytali te teksty. Debaty, jakie nastąpiły po ich publikacji (przyjmujące na ogół formę pochwał lub nagan), już dawno ustąpiły miejsca podsumowaniom i wyjaśnieniom przedstawiającym, w uproszczonej formie, „kluczowe argumenty” [*essential arguments*]. Właśnie na tym polega problem, jako że, by przywołać Swifta, oryginalne teksty często zdają się przysypane stosami komentarzy. Wydają się niemożliwe do odzyskania – oryginały, choć często czytane, są zawsze już zapośredniczone w innych, całkowicie wobec nich zewnętrznych pracach, zdających się przesądzać raz na zawsze o ich znaczeniu. Dlatego nie można się łudzić, że wystarczy odłożyć komentarze na bok, aby wydobyć rzeczywiste teksty. Przecież to właśnie Althusser pisał: „nie ma niewinnych lektur”⁵.

Zacznijmy więc od odnotowania ciężących na nas lektur, poprzez wskazanie zagadnień i problemów, które, jakby za sprawą projektującej identyfikacji, niemal spontanicznie wyłaniają się ze spotkania z omawianymi tekstami, chociaż są podyktowane sposobem, w jaki już wcześniej je czytano. Aby uwolnić się od tych odczytań, musimy oczywiście przeczytać czytelników oraz podsumować podsumowania i to nie po prostu najlepsze z nich, ale również najbardziej reprezentatywne, czyli również te przeciętne i zwyczajnie kiepskie. Charakterystyczne jest dla nich wszystkich to, że przy całej swej powtarzalności i braku precyzji pozwalają nam mówić o obydwu tych tekstach wziętych razem. Zarówno *Ideologie*, jak i *Nadzorować i karać*, bez względu na oczywiste różnice dotyczące nie tylko słownictwa, ale także jawnych oraz skrytych punktów odniesienia, prowokowały bardzo podobne formy krytyki (która, być może ze względu na częstotliwość, przestała już jawić się jako krytyka, stając się „obiektywną” czy nawet „współczulną” [*sympathetic*] obserwacją). Weźmy za przykład dwa komentarze, mające prawdopodobnie największy udział w kształtowaniu się recepcji tych tekstów i zawierające szeroki wachlarz uwag krytycznych (zarówno pod względem ilo-

⁴ Dziwnie czyta się dzisiaj niezwykle wpływową recenzję *Nadzorować i karać* autorstwa François Ewald (*Anatemie et corps politique*, „Critique” 1975, sąsiadująca, strona w stronę, z pierwszą wersją „Nowego Kartografa” z książki Foucault Deleuze’a). Ewald projektuje na pracę Foucaulta systematyczny sprzeciw wobec marksizmu, zupełnie nieobecny w tekście, jakkolwiek sam Foucault z czasem zdawał się sprzyjać takim interpretacjom.

⁵ L. Althusser, *Czytanie „Kapitału”*, przeł. W. Dłuski, Warszawa 1975, s. 30.

ści, jak i jakości). W krytyce Althussera autorstwa E.P. Thompsona (*The Poverty of Theory*) oraz Foucaulta w *Filozoficznym dyskursie nowoczesności* Habermasa, pojawiają się dosyć podobne tematy. Zarówno *Ideologie*, jak i *Nadzorować i karać* zostały uznane za „teksty graniczne”, wprowadzające w swoich logicznych konkluzjach kłopotliwe i niepokojące pojęcia, pojawiające się u Althussera i Foucaulta jedynie w formie pośredniej. Oba teksty były oskarżane o subtelny i perwersyjnie (a nawet uwodzicielsko – zakładając, że ich urok wynikał raczej walorów literackich niż filozoficznych lub teoretycznych) przekonujący funkcjonalizm i strukturalizm odrzucający wszystko, co specyficznie ludzkie, czy chodziło o historycznie stałą naturę i potrzeby, codzienne „doświadczenie” jako czynnik formujący podstawy ludzkich uczuć i myśli, czy nawet o nieredukowalną wolność będącą wyłącznym gwarantem moralności. Takie strukturalistyczno-funkcjonalistyczne podejście mogło prowadzić jedynie do eliminacji wszelkiego sprawstwa historycznego i do opisu świata pozbawionego możliwości jakiegokolwiek oporu czy chociażby zmiany. Althusser i Foucault, pomimo dzielących ich różnic, stworzyli analizę dominacji, mogącą okazać się pułapką dominacji, o tyle, o ile skutkiem ich pracy był paraliż jednostkowej inicjatywy i przytłoczenie krytycznej myśli ideą, że nie ma ucieczki od ideologii czy władzy. W pracach z lat siedemdziesiątych, utożsamiany z polityczną, a częściej z moralną indyferencją wobec konkretnych ludzkich istot, ogłoszony na stronach *Pour Marx* (1965) i w *Słowach i rzeczach* program teoretycznego antyhumanizmu osiągnął swój pełny wyraz.

Oczywiście można odpowiedzieć, że te zarzuty chybiają celu, są nieadekwatne lub nieuczciwe oraz podjąć próbę zastąpienia fałszywych interpretacji prawdziwymi⁶. Warto jednak przedtem zauważyć, że „krytycy” Althussera i Fou-

⁶ Chociaż bardziej pożyteczne byłoby prześledzenie politycznych i teoretycznych trajektorii anty-althusserianizmu i anty-foucaultyzmu, a więc tego, co Pierre Macherey nazwał anty-antyhumanizmem. Przypadek Althussera jest szczególnie interesujący na łonie marksizmu. Nie licząc szeroko rozumianych studiów kulturowych, większa część anglo-amerykańskiego marksizmu po prostu o nim zapomniała (podczas gdy Foucault zawsze był uważany za wroga). Teoretyczny antyhumanizm wydawał się niewart refutacji, poczynając od tyrad E.P. Thompsona przeciwko Althusserowi (*The Poverty of History*, New York 1978) poprzez *In the Tracks of Historical Materialism* (London 1983) Perry’ego Andersona (dzieła mniej emocjonalnego, ale równie krytycznego), aż do połowy lat 80., gdy został on po cichu pochowany w niepamięci (pojawiając się w *Making Sense of Marx* (Cambridge 1985) Johna Elstera wyłącznie w formie przymiotnikowej – np. jako trująca „althusseriańska” atmosfera panująca swego czasu w Ecole Normale Supérieure). Pomimo olbrzymiej wrzawy nikt nie odpowiedział na argumenty przedstawione w artykule *Marksizm a humanizm* albo w *Ideologiach i aparatach ideologicznych państwa*. Wystarczyło, jak się zdaje, powiedzieć, że ponieważ nie potrafimy wyobrazić sobie rewolty przeciwko dominacji bez klasycznego pojęcia jednostki jako podmiotu jako centrum inicjatywnego, jako ostatecznego źródła

caulta, poniekąd przypadkiem, odsłaniają fakt, zresztą często negowany nawet przez zwolenników obu filozofów, że ich dzieła nie są ani przeciwstawne, ani zewnętrzne wobec siebie; jedno nie jest alternatywą drugiego. Zamiast czuć się zmuszonym do wybierania pomiędzy *Ideologiami* a *Nadzorować i karać*, a więc pomiędzy Althusserem a Foucaultem, możemy, przyjmując komentarze, wraz z całą ich nierównością jako obiektywne skutki omawianych prac, odczytać ten dylemat, Althusser albo Foucault, w stylu Spinozy jako Althusser *sive* Foucault, Althusser, czyli Foucault.

Teraz (czyli z pewnego historycznego dystansu) można już prawdopodobnie rozpatrywać Althussera i Foucaulta (czytanych jako nazwy własne denotujące materię ich prac [*bodies of work*]) jako wzajemne immanentne przyczyny; dynamiczne i nierozdzielne. Już nie jako twórców systemów, które muszą być przyjęte lub odrzucone *in toto*, ale raczej jako filozofów dostrzegających konieczność sproblematyzowania pewnych pojęć i myśli, które w oczach wielu, tak wówczas jak i dziś, wydawały się niemożliwe do zakwestionowania. Wspomniane komentarze, zarówno pozytywne jak i negatywne, są dla nas przydatne jeszcze w inny sposób. Nie chodzi tylko o to, że możemy dzięki nim dosyć ściśle połączyć Althussera i Foucaulta. Chodzi również o to, czego owe krytyki nie mówią, o wspólne obu autorom kwestie teoretyczne, umykające ich komentatorom z regularnością symptomu, o przemilczenia i przeoczenia narzucone im przez historyczną koniunkturę, w której powstawały.

Warto zacząć od przedstawienia charakteru teoretycznej aktywności Althussera i Foucaulta w taki sposób, w jaki sami ją definiowali. Nie byli oni ani socjologami, ani historykami, ich celem nie było tworzenie teorii społeczeństwa ani tym bardziej analizy specyficznych momentów historycznych. Byli filozofami, chociaż znowu – nie w tradycyjnym („kontynentalnym”) stylu. Nie

myśli, mowy i działania, to podmiot taki zwyczajnie musi istnieć. Gdy Althusseriańska krytyka podmiotu została zapomniana, nastąpił masowy powrót do esencjalizmu wraz z podejmowanymi przez Thompsona próbami uratowania fenomenu ludzkiego doświadczenia przed rozpuszczeniem go w indywidualizmie spod znaku racjonalnego wyboru. Na ironię zakrawa fakt, że dominująca postać anglosaskiego akademickiego marksizmu wyprowadza obecnie swoją epistemologię z *Nędzy historyczmu* Poppera, teorię walki klas z *The Logic of Collective Action* Olsona, a pojęcia z *Teorii sprawiedliwości* Rawlsa. Wskazywana przez Althussera heterogeniczność tekstów Marksa okazała się o tyle prawdziwa, o ile uznano, że u Marksa niewiele rzeczy, poza odrzucaną przezeń doktryną moralną, w ogóle ma sens. Równie ironiczne jest to, że Habermasowski racjonalizm i humanizm (mający być, zdaniem Andersona, antidotum na teoretyczną anarchię i nihilizm Althussera) zostały publicznie użyte jako wsparcie dla imperialistycznej wojny w Zatoce Perskiej. Habermas bronił tej „akcji policyjnej” odwołując się do praw człowieka). W tej sytuacji Althusseriańska krytyka spon-tanicznej filozofii ekonomii i politycznego liberalizmu wydaje się bardziej pilna niż kiedykolwiek.

usiłowali produkować nowych systemów myśli w sensie, w jakim mówimy o kartezjanizmie, kantyzmie czy heglizmie. Dokładne oględziny ich prac pokazują, że ich główną troską było odkrycie, w jaki sposób pewne pojęcia funkcjonowały w specyficznych koniunkturach historycznych, i to nie z pozycji usytuowanych poza historią, ale z jej wnętrza, w taki sposób, aby umożliwić pomyślenie czegoś nowego, aby nauczyć się, jak powiedział Foucault, „w jakiej mierze praca myślenia o własnej historii może uwolnić myśl od czegoś, co myśl myśli skrycie i pozwolić jej myśleć inaczej”⁷. Takie „filozoficzne ćwiczenie” (tamże) jest bardzo ograniczone, a jednocześnie wyjątkowo ambitne i dalekosiężne. Jest również absolutnie konieczne.

Althusser był szczególnie zainteresowany tym, co filozofia „myślała skrycie” czy też, aby użyć jego języka, „oczywistościami” filozofii w filozofii. Obstawanie przy tym oznacza wykroczenie daleko poza domenę polityki (będącej, jak argumentował Althusser, stawką filozofii) w głąb czysto teoretycznej sfery możliwie najmniejszego zainteresowania światem. Zdaje się, że tym samym przerabiamy Althussera, marksistę i komunistę, na czystej wody akademika, stosującego filozofię do niej samej, majstrującego zmyślnie paradoksy z pomocą oczywistych pojęć, *pour épater les bourgeois*. Ale Althusser odpowiadał na ten zarzut twierdzeniem, że filozofia interweniuje w rzeczywistość tylko poprzez produkcję skutków *w ramach siebie samej*⁸. W jaki sposób filozofia działa na siebie samej? Poprzez kwestionowanie stałych i ściśle filozoficznych pojęć, których oczywistość sprawia, że są niemal niepodważalne; jak „»oczywistość« że wy i ja jesteśmy podmiotami [...]. W istocie własnością ideologii jest to, że narzuca (i nie może być inaczej, ponieważ to są »oczywistości«) oczywistości jako oczywistości, że nie możemy ich nie *rozpoznać* i wobec których nieuniknioną i naturalną reakcją jest krzyknąć (pełnym głosem lub w „zaciszu świadomości”): »To oczywiste. Tak jest. To prawda!«”⁹.

Foucault opisał swoją własną działalność w bardzo podobny sposób: „Chodzi o to, aby przyczynić się do zniesienia pewnych oczywistości i obiegowych sądów na temat szaleństwa, normalności, choroby, zbrodni i kary. Chodzi też o to, aby sprawić, że nie można będzie z taką lekkością mówić pewnych rzeczy,

⁷ M. Foucault, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa 2000, s. 149.

⁸ L. Althusser, *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of Scientists*, przeł. B. Brewster, London 1990, s. 107.

⁹ L. Althusser. *Ideologie...*, op.cit.

że pewne działania nie będą już podejmowane, a przynajmniej już nie bez wahania. Nie czuję się zdolny do podjęcia się czegoś więcej niż udział w tym trudnym przemieszczeniu form wrażliwości i progów tolerancji. Gdyby tylko to co mówię mogło w jakimś stopniu przyczynić się do takich rzeczywistych skutków [...]. Niemniej jednak zdaję sobie sprawę, jak łatwo wszystko to może pozostać zupełnie niewyraźne, jak łatwo może ześlizgnąć się na poziom sennych rojeń”¹⁰.

Wszystko to brzmi dosyć skromnie, zbyt skromnie, jak podejrzewam, dla wielu dzisiejszych filozofów, którzy nie zadowolając się przyziemną produkcją teorii sprawiedliwości (przedsięwzięcie całkowicie obce Althusserowi i Foucaultowi), chcieliby sporządzić projekt dobrze zorganizowanego i uczciwego społeczeństwa przyszłości. Ale to skromne kwestionowanie pewnych oczywistości dało wyjątkowo wybuchowe efekty. Niektórzy z najbardziej wpływowych historyków, socjologów i filozofów zostali wysłani, by „ugasić pożar”. Gwałtowność ich reakcji może wydawać się dzisiaj zaskakująca, a nawet zadziwiająca. Ale wcale nie powinniśmy być zaskoczeni. Gwałtowność jest wskaźnikiem tego, jak wrażliwe są określone punkty ideologiczne, tego, jak bardzo nieakceptowalne jest zwyczajne kwestionowanie niektórych „pewników”. Nawet najbardziej zacięte tyrady są w tej kwestii dobrym wskaźnikiem¹¹. Pokazują, że proste, ale niespodziewane pytania, które Althusser i Foucault ośmielili się zadać odnośnie do „niektórych komunatów”, posiadają daleką od wyczerpania siłę, która prawdopodobnie okaże się znacznie ważniejsza niż systemy przypisywane im zarówno przez wrogów, jak i przyjaciół.

Najbardziej niewybaczalne pytanie zadane przez Althussera i Foucaulta dotyczyło podmiotu. Ich uparte obstawanie przy twierdzeniu, że jednostka nie jest dana, lecz konstytuowana lub produkowana jako centrum inicjatywne, jako efekt, a nie przyczyna konfliktowych procesów ideologii czy władzy (teza centralna dla obydwu wymienionych dzieł), posiadało, jak ujął to Althusser, „wszystko co potrzebne do tego, by obrazić zdrowy rozsądek”¹². O ile sama idea zyskała

¹⁰ M. Foucault, *Question of Method*, [w:] *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, eds. G. Burchell, C. Gordon, P. Miller, Chicago 1991, s. 83.

¹¹ Można tu przypomnieć sposób, w jaki E.P. Thompson odmawiał nawet refutacji omawianego tutaj dzieła Althussera: „*Ideologie i aparaty ideologiczne państwa* [...] to zdecydowanie najohydniejsza [ugliest] rzecz, jaką napisał, to kryzys idealistycznego delirium. Oszczędzę sobie wysiłku krytyki, na którą się naraża w związku z jej naiwnością, odrzucenie wszystkich rzeczowych świadectw oraz jej absurdalnych idealistycznych wynalazków”, E.P. Thompson, *The Poverty of Theory*, op.cit., s. 174.

¹² L. Althusser. *Essays in Self-Criticism*. transl. G. Locke. London 1976. s. 94

wiele uwagi, o tyle jej teoretyczne uwarunkowania (przynajmniej co do althusseriańskiej definicji interpelowanego lub konstytuowanego podmiotu) były, przez ostatnie dwie dekady, pomijane niemal całkowitym milczeniem. Jest to moment teoretyczny (nie jedyny, ale jeden z najważniejszych), w którym obydwie prace nakładają się na siebie, moment powstrzymujący, przynajmniej z pewnej perspektywy, całkowity rozdział pomiędzy nimi, nawet jeśli jest to również moment, w którym najwyraźniej zarysowuje się ich odmienność. Odnoszę się tutaj zwłaszcza do twierdzenia Althussera (niemającego żadnego formalnego ani wyraźnego odpowiednika w *Nadzorować i karać*), wypowiedzianego w języku zupełnie różnym od tego, którym posługiwał się Foucault, że ideologia istnieje materialnie. Paradoksalność tego zdania skłoniła Foucaulta, zresztą bardzo wcześnie, do odrzucenia pojęcia „ideologii”. Oderwanie tego terminu od formy idealnej lub niematerialnej egzystencji wydawało się całkowicie niemożliwe:

Zastanawiam się, czy zanim postawi się pytanie o ideologię, nie byłoby bardziej materialistycznie przebadać najpierw kwestię ciała i efektów, jakie wywiera na nie władza. Ponieważ kłopotem, jaki mam z analizami nadającymi priorytet ideologii, jest to, że zawsze mamy do czynienia z presupozycją ludzkiego podmiotu usytuowaną na liniach modelu dostarczonego przez klasyczną filozofię, obdarzonego świadomością, którą władza ma następnie opanować¹³.

Dokładnie ten paradoks odzwierciedlają próby podkopania przez Althussera tego, co nazywał on „ideologiczną teorią ideologii” z samym pojęciem „ideologii” na czele. Nawet doskonale widoczna etymologia tego terminu odsyła do idei (zlokalizowanych w umyśle, a więc wspartych na idealnej, duchowej egzystencji), a jego użycie w najróżniejszych, marksistowskich i niemarksistowskich dyskursach niemal nieuchronnie odnosi się do świadomości. Althusser zmusił to słowo do działania *wbrew* „ideom”, *wbrew* „świadomości”, a wreszcie, *wbrew* jakiegokolwiek formie wewnętrzności, nie zostawiając w nim nic rozpoznawalnego poza nazwą.

To podejście było całkowicie zgodne z tym, co Foucault nazywał „taktyczną poliwalencją dyskursów”, zasadą nakazującą nam ujmowanie dyskursu „jako serii nieciągłych segmentów, których taktyczna funkcja nie jest ani jednolita, ani stała”, i narzucającą używanie „identycznych formuł w przeciwstawnych ce-

¹³ M. Foucault, *Body/Power*, [w:] *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, transl. C. Gordon, New York, s. 58.

lach”¹⁴. Nie oznacza to, że wykorzystanie przez Althussera tej specyficznej teoretycznej poliwalencji całkowicie uchroniło jego pojęcie ideologii przed lekturą odnajdującą w nim ciągłość z wcześniejszymi teoriami, a nawet widzącą w nim niezbyt oryginalną teorię indoktrynacji pre-egzystującej świadomości¹⁵. Wprost przeciwnie, ostatnie dwie dekady świadczą, że nawet samo użycie terminu „ideologia” (który Althusser uważał mimo wszystko za nieunikniony z powodu braku bardziej efektywnego pojęcia) prowadziło do zaciemnienia radykalnej oryginalności Althusserowskich tez na temat natury ludzkiego zniewolenia oraz ich nieredukowalności do wcześniejszych teorii ideologii.

„Althusser doszedł do głównej tezy eseju o ideologii (ideologia interpeluje jednostki, aby stały się podmiotami) za pośrednictwem dwóch tez wstępnych, z których pierwsza jest negatywna, a druga pozytywna. Pierwsza dotyczy przedmiotu, »przedstawianego« w wyobrazeniowej ideologicznej formie, druga zaś mówi o materialności ideologii”¹⁶.

Połączenie tych dwóch tez doskonale uchwytuje pozornie paradoksalną naturę Althusserowskiego pojęcia ideologii. W jaki bowiem sposób ideologia może być jednocześnie wyobrazeniowa i materialna, i w jaki sposób pojęcie tego, co „wyobrazeniowe” może być uchwycone inaczej niż poprzez odniesienie do świadomości, której iluzje i fałszywe idee nie pozwalają na poznanie tego, co rzeczywiste? Warto zauważyć, że negatywna teza na temat wyobrażenia była często podejmowana przez komentatorów (nie tylko tych, którzy zauważyli w niej aluzję do dzieła Lacana), podczas gdy teza pozytywna na temat materialności ideologii została prawie całkowicie zignorowana¹⁷. „Wyobrazeniowa forma ideologii” wydawała się *jedynym* ogniwem pomiędzy tym, co do tej pory rozumiano przez ideologię a, często wprawiającymi w zakłopotanie, próbami Althussera oderwania jej od wszelkich znajomych powiązań. Dla wielu czytelników ideologia cały czas była „fałszem”, „iluzją”, a nawet fałszywą świadomością (czemu nie?) interpelowanego podmiotu, owszem, podmiotu ukonstytuowanego, ale posiadającego fałszywe (tudzież wyobrazeniowe) idee, których skutkiem były działania zmierzające do reprodukcji istniejących stosunków produkcji.

¹⁴ M. Foucault, *Historia seksualności*, op.cit., s. 90.

¹⁵ Por. N. Abercrombie, S. Hill, B. Turner, *The Dominant Ideology Thesis*, London 1980, s. 20–24.

¹⁶ L. Althusser, *Ideologie...*, op.cit.

¹⁷ O ile mi wiadomo, najpełniejszym omówieniem tematu materialności ideologii jest praca P. Hirsta *On Law and Ideology* (London 1979) – około półtorej strony.

Jednak taka interpretacja nie była po prostu rzutowaną na tekst pomyłką. W jaki bowiem sposób można inaczej zrozumieć, centralne dla Althusserowskiego rozumienia ideologii (przedstawione na samym początku, jeszcze przed rozdziałem „O ideologii”), rozróżnienie na aparat państwa oparty „na przemoc” oraz ten funkcjonujący poprzez „ideologię”?¹⁸. Oczywiście twierdzenie, że Ideologiczne Aparaty Państwa funkcjonują poprzez ideologię było, z formalnego punktu widzenia, pustą tautologią, przynajmniej póki Althusser nie zdefiniował samej ideologii. Za pośrednictwem tego rozróżnienia zdaje się on aprobować polityczny dualizm siły i przyzwolenia (warto odnotować, że termin ten jest zdecydowanie nieobecny zarówno w omawianym eseju, jak i w całości dzieła Althussera), a więc podwójnej, ale asymetrycznej dominacji, która co prawda stosuje siłę i przemoc wobec ciała, ale czyni to jedynie w ostateczności, ponieważ preferowanym środkiem dominacji jest skłanianie umysłu, aby wybrał, za sprawą swej nieredukowalnej wolnej woli, poddanie się danym siłom. Zniewolenie wybrane dobrowolnie jest znacznie bardziej trwałe niż wymuszone na niechętnym podmiocie dzięki temu, że jest ono przeżywane [*lived*] jako legalne i słuszne. Ideologia staje się tutaj indoktrynacją, zaszczepianiem przekonań (nieważne, prawdziwych czy fałszywych), znajdujących swój wyraz w działaniach „posiadających” je jednostek. Pojawia się zatem linearne następstwo: idee (tzn. idee panujące) są komunikowane jednostkom formułującym, na ich podstawie określone przekonania, które powodują określone działania. Fakt, że takie pojęcia są całkowicie niekompatybilne z innymi elementami Althusserowskiej definicji ideologii, przedstawianej w ostatnim rozdziale *Ideologii i aparatów ideologicznych...*, nie przeszkodził wielu czytelnikom uznać tego tekstu za wariant tradycyjnej teorii ideologii. Z tego właśnie powodu warto ponownie prześledzić linię demarkacyjną pomiędzy tym, co w owym niezwykle złożonym i heterogenicznym dziele jest nowe i pozbawione precedensu, a obrazami, słowami, a nawet pojęciami zachowującymi ciągłość z „tradycją” ideologii.

Althusser zaczął swoją dyskusję na temat drugiej, pozytywnej (ale cały czas tylko szkicowej) tezy ostrzeżeniem, że ideologia, nawet jeśli uznać jej wyobraźniowy charakter, nie składa się z fałszywych albo iluzorycznych idei, „zamkniętych” w umysłach jednostek (a tym mniej w jakimś kolektywnym umyśle lub duszy), sprawiających, że działają one w określony sposób. W tym wątku chodzi przede wszystkim o podanie w wątpliwość poglądu, że przekonania, mające charakter mentalny, są przyczyną fizycznie rozumianych działań podejmowanych

¹⁸ L. Althusser, *Ideologie...*, op.cit.

przez ciała. Dokładnie w tym miejscu Althusser stracił olbrzymią większość swoich czytelników i trudno się temu dziwić. Argumentacja następująca po tezie drugiej: „ideologia istnieje materialnie”, biegnie od paradoksu do paradoksu i to nie naprzód, ku nowym konkluzjom, lecz wstecz, w głąb tekstu, kwestionując i podkopując pewne sformułowania (np. to dotyczące przemocy i ideologii), a ściślej, pewniki i niekwestionowalne dane, na których te sformułowania wydają się być ufundowane.

Althusser zaczyna argumentację dotyczącą materialnego istnienia ideologii od oświadczenia, obliczonego na odwołanie się do pewnego rodzaju ortodoksji, że wszystkie Ideologiczne Aparaty Państwa są „realizacją ideologii”¹⁹. Ale zwrot „realizacja” nie jest, z kilku powodów, użyty w sposób, jakiego moglibyśmy się spodziewać u Althussera. Wydaje się, że powinniśmy przezeń rozumieć to, że ideologia poprzedza swoje wyrazy, w taki sposób, w jaki idea poprzedza (i powoduje) działanie. To by oczywiście oznaczało, że ideologia posiada (idealne?) istnienie wcześniejsze wobec swojej materialnej inkarnacji. Pogląd ten jest jednak odrzucony z powodu drugiej tezy: idee nie posiadają duchowej czy też idealnej egzystencji, istnieją tylko materialnie. Althusser, nie wdając się tutaj głębiej w powyższe zagadnienie, ponownie stawia („powraca do”) tezę: „Ideologia zawsze istnieje w aparacie i jego praktyce lub praktykach. To istnienie jest materialne”²⁰. To powtórzenie zmienia oczywiście znaczenie oryginalnego twierdzenia w kilku istotnych kwestiach; przy założeniu, że „zawsze istnieje w” nie oznacza „jest realizowana wewnątrz”. To przeformułowanie usuwa sugestie o czasowym i przyczynowym pierwszeństwie ideologii w stosunku do aparatów. Eliminuje też jakiegokolwiek twierdzenia mówiące, że ideologia może istnieć zewnętrznie w stosunku do swych materialnych form.

Jednak nawet jeśli to drugie sformułowanie rozwiązuje niektóre problemy związane z pierwszym, to równocześnie stawia nowe. Odnoszę się tutaj przede wszystkim do użycia przyimka „w”: ideologia zawsze istnieje *w* aparacie. Pójdźmy o krok dalej i połączmy oba sformułowania, aby osiągnąć pełny paradoks: ideologia istnieje w aparacie, który jest jej realizacją. Tak więc ideologia nie jest ani przyczyną (w jakimkolwiek powszechnie akceptowanym sensie tego słowa), ani skutkiem aparatów konstytuujących jej materialną postać. Nie jest to wcale pierwszy raz w historii filozofii, gdy mamy do czynienia z tym paradoksem. Althusser miał bowiem, jak ujął to Michel Pêcheux, „prawdziwego towarzysza

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

w swojej herezji [...], który również znał sztukę doprowadzania niewybaczalnych pytań do ekstremum”²¹. Oczywiście Althusser zawsze był doskonale świadom tego towarzystwa, którego wagi dla całego jego dzieła nie sposób przecenić. Gdy szło o kwestie ideologii, Althusser miał zwyczaj twierdzić, że „być spinozystą czy też marksistą [...] oznacza to samo stanowisko”²².

Jak doskonale wiadomo, Spinoza kwestionował wzorzec każdej formy źródłowego podmiotu (albo sprawcy działania): Boga. Stosunek pomiędzy Bogiem a światem stworzonym nie może przypominać stosunku pomiędzy sprawcą a działaniem oddzielonym od niego istniejącą wcześniej intencją działania. Bóg może być jedynie przyczyną immanentną, której wola i intencje istnieją wyłącznie w stanie artykulacji: „Bóg nie istniał przed swoimi postanowieniami, ani nie może istnieć bez nich” (Tw. 33, przypis II)²³. Ludzie obstają przy przekonaniu, że Bóg jest przyczyną przechodnią oraz że jego wola poprzedza działania i dekrety, ponieważ, jak argumentuje Spinoza, wyobrażają sobie, że sami są wolnymi przyczynami swoich działań (podczas gdy w rzeczywistości tak umysł jak i ciało, myśl i działanie, równoczesne i nierozdzielne, są zdeterminowane tymi samymi przyczynami). Althusser rozsądnie powstrzymał się od używania spinozjańskiej terminologii, która wywołała tyle kontrowersji, pojawiając się w końcowych partiach *Czytania „Kapitału”*, jednak pomysł jest niewątpliwie ten sam: ideologia jest immanentna względem swych aparatów oraz ich praktyk, nie posiada pod żadnym względem istnienia zewnętrznego wobec nich i w całości z nimi koincyduje. W ten sposób idee rozplynęły się w materialnych manifestacjach, stając się przyczynami danymi wyłącznie w swych skutkach (albo, by dodać tu freudowskie odniesienie, całkowicie zgodne zarówno ze Spinozą, jak i z Althusserem: idee są przyczynami w tym sensie, że konstytuują się *nachtäglich*, retroaktywnie, jako skutek ich własnych skutków).

W tym miejscu na pewno pojawiają się głosy, że idee, nawet jeśli rozplynęły się w swoich materialnych postaciach, muszą gdzieś powstawać. Nie trzeba być przecież metodologicznym indywidualistą tropiącym wszystkie formy działania aż do ich pierwotnych sprawców, a wszystkie postaci myśli do „rzeczy myślącej”, aby twierdzić, że świadomość albo umysł posiada określoną pozycję w opisywanym tu schemacie, zredukowaną co prawda jedynie do punktu prze-

²¹ M. Pêcheux, *Language, Semantics, and Ideology: Stating the Obvious*, transl. H. Nagpal, London 1982, s. 214.

²² L. Althusser, *Ideologie...*, op.cit.

²³ B. Spinoza, *Etyka*, przeł. I. Myśliński, Warszawa 2008, s. 49.

każnikowego, ułatwiającego (jakkolwiek momentalny) przekład „idei” i „myśli” na określone praktyki ideologiczne, zależne mimo wszystko od cielesnego posłuszeństwa jednostek. Czy owe jednostki nie muszą najpierw wierzyć, aby móc słuchać? Althusser demaskuje nawet taki pogląd jako „doskonale ideologiczne urządzenie [*dispositif*] »pojęciowe«” o tyle, o ile oddziela ono idee od „(materialnego) zachowania [*comportement*]”, ustanawiając jednocześnie pierwszeństwo jednego nad drugim²⁴. Tak więc, zgodnie z tym pojęciowym urządzeniem, jednostka »wierząc« w Boga, idzie do kościoła, aby się modlić. „Wiara” w prawo jest warunkiem posłuszeństwa wobec niego. A co, jeśli jednostka nie zachowuje się zgodnie z przekonaniem, które głosi otwarcie lub „wie”, że wyznaje je tylko w głębi ducha? Wówczas mamy do czynienia z przykładem hipokryzji lub, co bardziej dla nas interesujące, nie wie ona, w co wierzy. Jest prawdopodobne, że na tym etapie tekstu Althusser miał na myśli fragment z *Rozprawy o metodzie* Kartezjusza: „Aby wiedzieć, jakie są naprawdę mniemania, pomyślałem, iż winienem raczej baczyć na to, co czynią, niż na to, co mówią, nie tylko z tej przyczyny, iż przy skażeniu naszych obyczajów niewielu jest ludzi, którzy by chcieli powiedzieć wszystko, co myślą, ale także z tej, iż często sami tego nie wiedzą. Akt bowiem myśli, w którym wydajemy sąd o jakiejś rzeczy, różny jest od tego, w którym nabywamy świadomości naszego o tej rzeczy sądu, stąd jeden zachodzi często bez drugiego”²⁵.

Althusser poddaje taki sposób rozumowania lekturze symptomatycznej: nalegając na oddzielenie idei od działań, określając te pierwsze jako (wewnętrzne) intencje, te drugie zaś jako (zewewnętrzne) realizacje, „ideologia ideologii” – chcąc zachować swoje pojęciowe urządzenie – musi, stając w obliczu rozbieżności pomiędzy określonymi przekonaniem a działaniami, usytuować w jakiś sposób idee niezgodne z ideami uznawanymi przez źródłowy podmiot za jego własne, mianowicie te, które korespondują z faktycznie podejmowanymi przezeń działaniami. Fakt, że te niewygodne idee nie istnieją uprzednio wobec „swych” działań może oznaczać tylko jedną rzecz: „ideologia ideologii” rozpoznaje zatem, wbrew swojej wyobrażeniowej deformacji, że »idee« ludzkiego podmiotu istnieją w jego czynach”²⁶. Formuła zostaje powtórzona: tak jak ideologia zawsze istnieje w ramach aparatu, tak idea (na poziomie jednostkowych podmiotów) istnieje w (ich) działaniach. Althusser podając tezę o stosunku pomiędzy ideami a działaniami

²⁴ L. Althusser, *Ideologie...*, op.cit.

²⁵ Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2002, s. 20.

²⁶ L. Althusser, *Ideologie...*, op.cit.

(„jego idee są jego materialnymi działaniami”²⁷), przekracza pewien próg teoretyczny. Kilka linijek później, jak gdyby chcąc stępić ostrze swojej krytyki albo ukryć ślady teoretycznego objazdu (*via* Spinoza, chociaż jego imię nie pojawia w rozdziale „Ideologia istnieje materialnie”, prawdopodobnie najbardziej spinozjańskiej części eseju), Althusser mówi nam, że podczas gdy termin „idee” znikną z dalszych rozważań nad ideologią, to nadal pozostają pojęcia „przekonania” i „świadomość”²⁸. Ten moment zdradza, być może udawane, pragnienie Althussera, aby zachować cały „tradycyjny” słownik pojęciowy – z jednym wyjątkiem poczynionym dla „idei”. Wygląda to tak, jak gdyby wyeliminowanie terminów „przekonanie” i „świadomość” (której wagę w myśli marksistowskiej trudno przecenić) musiało być grubą przesadą. Ale czy te terminy i, co ważniejsze, sugerowane przez nie pojęcie wewnątrz faktycznie przeszły nienaruszone przez cały tekst Althussera? Czy powinniśmy, w ślad za wieloma innymi, uwierzyć Althusserowi na słowo?

W rzeczywistości, słowo „świadomość” pojawia się później tylko raz, pod koniec eseju. Nie tylko jest ono umieszczone w cudzysłowie, ale i określone przez taki oto kontekst: „reprodukcja stosunków produkcji jest zapewniona „w »świadomości«, to znaczy w zachowaniu (*dans la conscience, c'est-à-dire, dans le comportement*) jednostek”²⁹.

Świadomość, czyli zachowanie: nie daje się to łatwo sprowadzić do słynnej i równie beztrudno używanej formuły Spinozy (*Deus sive Natura*), ale wpisuje się bardzo dobrze w filozoficzną strategię autora *Etyki*. Piętnaście lat po publikacji *Aparatów Państwa Ideologii i Ideologicznych* Althusser napisał: „U Spinozy fascynowała mnie jego filozoficzna strategia [...]. Spinoza Zaczął od Boga! Zaczął od Boga choć (tak jak Da Costa i wielu innych portugalskich Żydów w jego czasie) był ateistą. Doskonały strateg, rozpoczął od oblężenia najbardziej żywotnego i najlepiej ufortyfikowanego punktu, a ściślej umieścił się w nim, jak gdyby sam był swoim własnym wrogiem, a więc oddalając od siebie, podejrzenie o wrogię zamiary, zdobywając teoretyczną fortecę przeciwnika i używając jej przeciw niemu, tak jak gdyby działa armatnie owej twierdzy zostały zwrócone przeciw jej obrońcom”³⁰.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid.

³⁰ L. Althusser, *L'unique tradition matérialiste*, „Lignes” 18 (1993), s. 85–86.

Jeden z badaczy nazwał opisaną przez Althussera procedurę „strategią *sive*”³¹, strategią pozostawiania wewnątrz dominującego reżimu pojęciowego, przy jednoczesnym jego teoretycznym przekształceniu i translacji. Bóg, czyli natura, prawo, czyli moc – zachowuje się słowa, zmieniając ich znaczenia i zwracając je przeciwko porządkowi dyskursywnemu. Dokładnie w ten sam sposób, w jaki Spinoza zachował pojęcie Boga, aby jeszcze skuteczniej je obalić, Althusser zachował język tego, co wewnętrzne – słowa „przekonanie”, „świadomość”.

Aby to zobrazować, Althusser bierze przykład z Pascala, który zagęścił do jednego zdania serie argumentów i postulatów z *Myśli*: „Klękaj, poruszaj ustami w modlitwie, a uwierzysz”. Ta „wspaniała formuła”, jak pisze Althusser, „umożliwi nam odwrócenie porządku pojęciowego schematu ideologii”³². Porządek, do którego się odnosi, jest to oczywiście przyczynowy porządek myśli poprzedzającej działanie: jeśli jednostka klęka i modli się, to przyczyną tego jest wiara w Boga i pragnienie jednostki, aby działać zgodnie z tą wiarą (jako że może cierpieć „na słabość woli”). Jednak hipotetyczny libertyn Pascala staje wobec bardziej złożonych problemów. Ma on kłopot z przekonaniem, a nie działaniem: Wiedząc, że jego przeznaczenie jest stawką zakładu, chce wierzyć w Boga, ale nie może, pragnie pragnąć Boga, ale czuje tylko pustkę w miejscu, w którym powinno znajdować się pragnienie. Rada Pascala dla owego libertyna jest faktycznie „skandaliczna”: to, co czynisz, jest ważniejsze niż to, w co wierzysz. Wykonuj nakazane gesty i wypowiadaj nakazane słowa, a twój brak wiary nie będzie miał najmniejszego znaczenia. Co więcej, zapewnia on libertyna, i jest to być może jeszcze bardziej skandaliczne, że działanie, czy też praktyka, by użyć terminu Althussera (przynajmniej o tyle, o ile jest podejmowana zgodnie z rytuałami panującymi wewnątrz Kościoła), *wyprodukuje* wiarę, ugruntowując jednocześnie prymat ciała nad duszą, materii nad duchem. Ale odwrócenie „pojęciowego schematu ideologii” nie oznacza wcale jego zakwestionowania. Pozycja zajęta przez Pascala przypomina pewien rodzaj behawioryzmu, teorii warunkowania umysłu przez ciało, czyniącego z tego pierwszego zwykłe odbicie ciała, bez jakiegokolwiek substancji czy materialnej formy.

Althusser postawił przed sobą dokładnie przeciwne zadanie: ukazać materialne istnienie idei, przekonań i świadomości. Zgodnie z tym, natychmiast przedłożył język Pascala, używając „bardziej bezpośrednio marksistowskiego słownika, aby pokazać, że w ogóle nie mamy do czynienia z odwróceniem”: „Powieśmy

³¹ A. Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, Paris 1984, s. 55.

³² L. Althusser, *Ideologie...* **op.cit.**

więc, skupiając się tylko na podmiocie (pewnej jednostce), 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*³³.

Althusserowski przekład jest niewątpliwie zdradą oryginału. Każde z pojęć składających się na ten ciąg zostaje pozbawione odniesienia do podziału na duszę i ciało, na ducha i materię – zamiast niego pojawiają się idee „będące” działaniami jednostki. Nie posiadają one już transcendentnej fizycznej egzystencji, ponieważ są zawsze już „umieszczone” wewnątrz praktyk zarządzanych przez rytuały danego aparatu. Cztery powtórzenia słowa „materialny” są w tym fragmencie bardzo ważne. Słowa mogą pozostać (np. „świadomość”, „przekonanie”), ale Althusser skutecznie eliminuje jakiegokolwiek pojęcie wewnętrzności, a ściślej, pokazuje, że samo wewnątrz jest zawsze już przełożone – w Spinozjańskim stylu – na język zewnętrznej „ekspresji”, której nie może ono w żaden zrozumiały sposób poprzedzać, i na zewnątrz której nie posiada żadnego istnienia. Istnieją jedynie zewnątrz, materialności działań i ruchów, ale również dyskursu, czy to pisanego, mówionego, czy cichego i skrytego, ale cały czas materialnego, cały czas produkującego specyficznie *materialne [as only material can]* skutki, niepowstające „wewnątrz” nas (czy to w intencjonalnych aktach mowy, czy to w pozbawionej intencji, ale jednak elokwentnej mowie wypowiedzanej do nas pod osłoną snu [*in the secrecy of sleep*] – mowie, która należy do nas, ale wypowiedzana jest tylko wtedy, gdy nic nie mówimy). Idee, przekonania, świadomość, wszystko to jest zawsze immanentne względem nieredukowalnej materialności dyskursów, działań i praktyk.

W tym miejscu Althusser gra niektórymi tezami z *Etyki* Spinozy przeciwko „ideologii ideologii”, która przyjęła pełną postać w dobie oświecenia: „Filozofia oświecenia [...] widziała w wiedzy i jej upowszechnianiu rozwiązanie wszelkich osobistych i społecznych sprzeczności, włączając w to rozpasanie wszystkich ideologicznych iluzji”³⁴. Gdy Kant napisał „myślcie, ile chcecie, ale bądźcie posłuszni”³⁵, to chciał zapewne położyć podwaliny pod niekończący się, ale uporządkowany postęp pod nadzorem oświeconego monarchy, który domagając się *cielesnego* posłuszeństwa i dopuszczając jednocześnie wolność dyskusji, byłby

³³ Ibid.

³⁴ L. Althusser, *L'unique tradition matérialiste*, op.cit., s. 96.

³⁵ I. Kant, *Odpowiedź na pytanie...*, op.cit., s. 198.

skłonny dostosowywać prawo do stale rozwijającej się świadomości, tak, że jej gorliwość nigdy nie byłaby w stanie zagrozić porządkowi społecznemu. Co więcej, wyobrażał sobie intelektualną wolność koegzystującą z (ale i przekraczającą je) cielesnym poddaństwem, wolność wolną od uwarunkowań wywodzących się z czysto fizycznego porządku, a więc niezdolnych wpływać na aktywność umysłu.

Czy można myśleć swobodnie w świecie posłuszeństwa? Spinoza „nie podzielał tej opinii”. Dla niego „dusza (*mens*, aktywność umysłu) nie jest w żaden sposób oddzielona od aktywności organicznego ciała, a nawet przeciwnie, dusza myśli tylko o tyle, o ile jest pobudzana przez wrażenia i ruchy ciała, więc myśli nie tylko ciałem, ale i w *ciele*, współistotna z nim uprzednio względem wszelkich możliwych podziałów”³⁶. Wbrew całej liberalnej tradycji, poczynając od Hobbesa (będącego bezpośrednim obiektem krytyki ze strony Spinozy) do Kanta (i dalej), ujmującej ludzkie wnętrze jako wolne i niezależne od praw (i sił) rządzących światem fizycznym, jak gdyby było ono „państwem w państwie”, Spinoza argumentuje, że cokolwiek zmniejsza lub ogranicza moc ciała, jednocześnie zmniejsza moc umysłu (*mens*). Dlatego też Spinoza oceniał społeczeństwo nie na podstawie jego świadomości, ale na podstawie rytuałów, praktyk i instytucji. Jak wyjaśnia w *Traktacie teologiczno-politycznym*, trwałość państwa żydowskiego była wynikiem nie tyle jego „zbiorowej świadomości”, co jego boskiego wybrania; jego trwałość została wytworzona i zagwarantowana poprzez ceremonialne rytuały, ofiary, poprzez materialną i zewnętrzną manifestację wiary, będącej nie tyle religią, ile ideologią historycznego państwa narodowego. Życie jego ludu było długim pasmem „rygoru posłuszeństwa [...] każdy kierował swe pragnienia nie w kierunku tego, co było zakazane, lecz co było przykazane”³⁷. Z przyjętej przez Spinozę perspektywy [takiego] protodyscyplinarnego społeczeństwa, można powiedzieć, że nie może być wyzwolenia umysłu bez równoczesnego wyzwolenia ciała, nie może być krytyki istniejącego porządku społecznego, która nie byłaby immanentna względem aktów i praktyk oporu i rewolty.

Co mamy teraz zrobić z podziałem na przemoc Represyjnego Aparatu Państwa i „ideologiczne” działanie Aparatów Ideologicznych w świetle spinozizmu Althussera? Z pewnością Althusser odrzuca dualizm zawarty w wypowiedziach Gramsciego na temat hegemonii: centaury, półbestię, półczłowieka, mieszkają-

³⁶ L. Althusser, *L'unique tradition matérialiste*, op.cit., s. 96.

³⁷ B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, [w:] idem, *Traktaty*, przeł. I. Myślicki, Kęty 2003, s. 295.

cego jednocześnie w świecie idei (w którym kształtuje się przyzwolenie) oraz w świecie siły i przemocy. Zresztą sam Althusser przyznawał, że nie istnieje absolutny podział pomiędzy Represyjnym a Ideologicznymi Aparatami, jako że każdy aparat jest określany przez „podwójne funkcjonowanie”³⁸. Nawet pozornie czysto ideologiczne aparaty, takie jak szkoła albo kościół „przy pomocy odpowiednich metod sankcji, wykluczeń, selekcji itp. „tresują” nie tylko swoich kapłanów, ale także swoje owieczki”³⁹. Jesteśmy tu już o krok od foucaultowskiej „dyscypliny”. Jeśli potraktujemy poważnie twierdzenie Althussera mówiące, że „myślimy naszymi ciałami”, to wówczas nie możemy dłużej pojąć podziału na przemoc i ideologię jako podziału pomiędzy zewnątrz i wewnątrz, pomiędzy dominacją pracującą na ciałach i dominacją pracującą na umysłach. Zamiast tego jesteśmy zmuszeni do przyjęcia „współistotności” siły i perswazji, jako że nie ma perswazji (ani jakiegokolwiek aktywności) umysłu, która nie byłaby immanentna względem siły, brutalnej albo subtelnej, zadającej ból, rany, śmierć lub takiej, która spokojnie, niemal delikatnie, zarządza ciałami i przestrzeniami bez zadawania bólu i cierpienia.

Pozostaje też oczywiście główna teza Althussera: ideologia interpeluje jednostki do tego, by stały się podmiotami. Jeśli Althusser utrzymuje za Spinozą, że „dusza i ciało [...] są tą samą jednostką”⁴⁰ (*Etyka*, ks. 2. Tw. XXI, przypis), a w konsekwencji, że myślimy naszymi ciałami, to, mówiąc ściśle, nie ma tu miejsca dla podmiotowości we współczesnym sensie. Czym zatem jest owo sztuczne, jeśli nie zwyczajnie, fikcyjne wnętrze, którym jesteśmy obdarzeni, które jest do nas dodane, owo paradoksalne wnętrze niemające swego miejsca wewnątrz nas, skonstruowane wokół nas, poza nami? Wnętrze i świadomość (oraz akty pojawiające się rzekomo wewnątrz tych nieokreślonych przestrzeni) funkcjonują jako suplement poddaństwa, jego dodane źródło, początek początku, znak dominacji nakładający się sam na siebie, aby dodać do swej nadrzędnej siły gwarancje własnej legitymacji. Narzucenie ludzkiego poddaństwa poprzez siłę i oszustwo to za mało; trzeba jeszcze retroaktywnie wyprodukować, przynajmniej we współczesnych czasach, swój własny początek osadzony w woli każdego z osobna podmiotu, „jednego po drugim”, jak powiedziałby Hobbes. Wyprodukować własne ufundowanie, ponad i pogrążając w zapomnieniu przemoc leżącą u jego początków, gdzie „główną rolę grają podbój, ujarzmienie, morderstwo rabunkowe,

³⁸ L. Althusser, *Ideologie...*, op.cit.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ B. Spinoza, *Traktaty*, op.cit., s. 516.

w skrócie: przemoc”⁴¹. Ten mechanizm przyjmuje w tradycji liberalnej postać „aktów woli” lub „intencji” powstających nie gdzie indziej, jak w nas samych (właśnie w tym znaczeniu każda jednostka, jako wolna, jest „państwem w państwie”), będących ufundowaniem porządku politycznego (przynajmniej *naszego* porządku politycznego) i gwarantujących jego legitymację. To wewnątrz jest więc miejscem początków, które nigdy nie miały miejsca: zgody „ugruntowującej” władzę nad nami, zawsze już przez nas wyrażonej i praw, autoryzowanych i zawsze już przekazanych przez nas określonym władzom, które niezależnie od tego, jaka byłaby ich treść, nie mogą być dla nas krzywdzące. Althusser stwierdza to z całą brutalnością: jesteśmy interpelowani jako podmioty, abyśmy mogli w sposób wolny wybrać nasze własne zniewolenie. Dla Foucaulta (piszącego w roku 1971, czyli rok po publikacji *Ideologii i aparatów...*) dokładnie to było historycznym sensem humanizmu, definiowanym przezeń jako „totalność dyskursu, za pomocą którego opowiedziany jest człowiek zachodu: »choć nie sprawujesz władzy, to im bardziej poddajesz się tym, którzy ją mają, tym bardziej zwiększasz własną suwerenność«”⁴². Ale wewnątrz nie jest iluzoryczną obecnością, której można przeciwstawić materialność (myślącego) ciała. „Interpelowane” wewnątrz jest „konstituowane”, a więc w pełni realne. Nie jest przeciwstawne wobec tego, co zewnętrzne, jest jego przedłużeniem, a jego sens znakomicie oddaje figura fałdka (będąca innym sposobem przedstawienia mechanizmu interpelacji), której znaczenie dla Foucaulta w całej rozciągłości przedstawił Deleuze⁴³.

Foucault żywił podejrzenia wobec samego terminu *ideologia* już na samym początku swojej kariery, wbrew (a może właśnie z powodu) podejmowanym przez Althussera subtelnym i złożonym próbom zwrócenia pojęcia ideologii przeciw ideologicznej koncepcji ideologii. Co więcej, jego podejrzenia dotyczyły, często wprost, sposobu, w jaki Althusser używał tego terminu. Zupełnie jak gdyby śledził, z krytyczną uwagą, kolejne definicje ideologii oferowane przez Althussera i czuł obowiązek polemicznego ustosunkowania się do nich. Wczesna althusseriańska definicja ideologii jako „przeżywanego stosunku pomiędzy człowiekiem i jego światem”⁴⁴, przeciwstawiająca ją „nauce”, była atakowana na kartach *Archeologii wiedzy*. Ten dziwny „dialog”, którego uczestnicy nie zwracali się do

⁴¹ *Kapitał*, t. 1, Warszawa 1968, s. 849.

⁴² M. Foucault, *Revolutionary Action: „Until Now”*, [w:] *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*, D. Bouchard, Ithaca 1971, s. 22.

⁴³ G. Deleuze, *Foucault*, przeł. M. Głusin, Wrocław 2004.

⁴⁴ L. Althusser, *For Marx*, przeł. B. Brewster, London 1969, s. 233.

siebie bezpośrednio ani nawet nie wymieniali się z imienia (być może nie było to potrzebne), nie zatrzymuje się tutaj. Niemal natychmiast po publikacji *Ideologii* w *La pensée* w 1970 roku, terminologia krytyki ideologii uprawianej przez Foucaulta ulega zmianie, nawet jeśli on sam odświeżył w tym samym czasie znajomość z marksizmem, stając się aktywnym działaczem pozaparlamentarnej lewicy. Kłopot z pojęciem ideologii nie polegał już na tym, że odsyłało nas ono w dziedzinę *doksy*, przekonania czy też opinii w przeciwieństwie do uświęconego świata wiedzy naukowej. Chodziło raczej o to, że ideologia wydawała się logicznie ograniczona do dziedziny świadomości i idei, a więc skazana na idealizm, odwracający naszą uwagę od tego, co jest stawką każdej formy ujarznienia⁴⁵ – ciała. Ciało pracującego, którego moc wytwarza wartość, ciała posłusznego poprzez działanie bądź powstrzymywanie się od działania. Jednym słowem, taka krytyka ideologii nie może w żaden sposób zostać skierowana przeciwko tekstowi Althussera, ponieważ w nacisku, jaki kładzie ona na ciało, jest całkowicie zgodna z tym, co przed chwilą u Althussera znaleźliśmy. Ale z drugiej strony można założyć, że Foucault konfrontuje *Ideologię i aparaty*... z jej sprzecznościami i nierównościami, rozwijając niektóre z jej tez (tzn. te dotyczące materialności ideologii), aby wskazać na całkowity brak kompatybilności z innymi uwagami Althussera na temat ideologii.

W szczególności *Nadzorować i karać* podkreśla sposób, w jaki argumenty składające się na tezę, że „ideologia istnieje materialnie” wydaje się podważać podział na RAP i IAP-y jako podział na przemoc i ideologię (w znaczeniu przymusu i przyzwolenia). Jak widzieliśmy „cytat” z Pascala – obraz ujarzmionego ciała, które jest zdeterminowane, by klęknąć, poruszać swymi ustami w modlitwie i równocześnie „uwierzyć” – sugeruje, że chociaż nie mamy tu do czynienia (wbrew niektórym sugestiom Althussera z początku omawianego tekstu) z ciałem działającym pod wpływem perswazji, indoktrynacji lub zwiedzonego umysłu, to nie możemy rozumieć „jego” działań jako skutków przemocy lub represji (związanej z armią policją czy sądownictwem), jako że nie wyklucza to pojęcia umysłu lub świadomości, racjonalnie oceniającej następstwa działań i decydującej się na wybór rozsądniejszy, tj. bezpieczniejszy – na posłuszeństwo (pojęcie wykluczone za sprawą centralnej tezy *Ideologii i aparatów ideologicznych* o interpelowanym podmiocie). Foucault, nieobciążony „ideologią ideologii”, nie musząc zwracać

⁴⁵ W ten sposób, zgodnie ze wskazówkami Tadeusza Komendanta, tłumacząc angielskie słowo *subjection*, będące odpowiednikiem francuskiego *assujettissement*, łączącego poddanie z upodmiotowieniem (por. T. Komendant, *Postłowie tłumacza*, [w:] M. Foucault, *Nadzorować i karać*, przeł. T. Komendant, Warszawa 1998, s. 310) (przyp. tłum.).

przeciw niej jej własnego języka, może argumentować w bezpośrednio spinozjański sposób, że skoro ciała (i ich myślenie), a nie świadomość lub wewnątrz są stawką w praktykach ujarzmiania, i skoro tylko ciała oddziałują na ciała, to jest niezwykle wprost uderzające, że tak mało uwagi przywiązuje się do fizycznych procesów ujarzmiania, procesów, których rozbieżność nie pozwala na uchwycenie ich za pomocą terminów wywodzących się z podziału przemoc–ideologia:

Ujarzmienie jest nie tylko sprawą środków przemocy bądź ideologii. Równie dobrze może ono być uzyskane bezpośrednio, fizycznie, przez użycie siły przeciw sile, dotyczyć elementów fizycznych, a jednak nie być gwałtem. Może być zamierzone, zorganizowane, technicznie przemyślane, może być subtelne, nie odwoływać się do broni ani terroru, a jednak mieć charakter fizyczny⁴⁶.

Czy oznacza to, że zgodnie z sugestią niektórych krytyków, ludzie zostają zredukowani do poziomu zwykłych bestii, pozbawionych nie tylko świadomości, lecz również jakichkolwiek idei, słów i myśli? Odpowiedź Foucault jest tyleż dobrze znana, co kontrowersyjna (jak zauważył Macherey, bardziej spinozjańska niż nietzscheańska)⁴⁷: „nie ma relacji władzy bez skorelowanego z nimi pola wiedzy, ani też wiedzy, która nie zakłada i nie tworzy relacji władzy”⁴⁸. Wiedza, nie będąc z pewnością tym samym co „świadomość”, nie może po prostu powstać, jako niezależny od swojej przyczyny skutek, tzn. skutek niezależny od stosunków władzy (warto podkreślić liczbę mnogą, kładącą nacisk na konflikt i antagonizm charakteryzujący władzę w rozumieniu Foucaulta), które następnie ustanowiłyby ugruntowanie, do którego można by ją zredukować. Różne wiedze [*knowledges*] (nominalizm Foucaulta pozwala użyć tutaj liczby mnogiej) nie są w żaden sposób zewnętrzne w odniesieniu do stosunków władzy, nie są przez nie wytwarzane po to tylko, aby je przekroczyć. Mogą być one zrozumiałe wyłącznie jako immanentne względem materialności praktyk i aparatów. Czytelnicy często pytali, czy *Nadzorować i karać* jest historią idei, czy też historią instytucji, rzutując na tę pracę idealistyczne dylematy (ciało albo umysł, słowa albo rzeczy, idee albo rzeczywistość), odrzucane przez nią od samego początku. Foucault, by posłużyć się językiem Althussera (a tym samym pokazać, że pomimo odrzucenia całego pola problemowego ideologii razem z jego paradoksami i ślepyimi zaułkami, Foucault

⁴⁶ M. Foucault, *Nadzorować i karać*, op.cit., s. 27.

⁴⁷ P. Macherey, *Towards a Natural History of Norms*, [w:] Michel Foucault, *Philosopher*, transl. T. Armstrong, London 1992, s. 179.

⁴⁸ M. Foucault, *Nadzorować i karać*, op.cit., s. 29.

nie może całkowicie uciec od trudności, z którymi starł się Althusser, mówiąc o materialnej egzystencji ideologii), napisał historię idei, która nigdy nie może być oddzielona od fizycznych, materialnych praktyk, w których są one (zawsze już) realizowane. Raczej to niż funkcjonalizm i defetyzm, często mu przypisywane, wydaje się najbardziej skandaliczne w jego dziele: odmowa postrzegania historii psychiatrii, medycyny albo kryminologii oddzielnie od ich praktycznych i instytucjonalnych form, a ściśle: azylu, szpitala i więzienia, form rozkazodawstwa i dystrybucji ciał w przestrzeni, w której owe wiedze uczestniczą, pozycje zajmowane przez nie w ich materialnych wcieleniach w polu skonfliktowanych sił społecznych. Jeśli porównywanie najbardziej szlachetnych idei ludzkiej wolności z nędzą ich materialnych postaci jest prowokacją, to nic nie jest bardziej prowokacyjne niż Foucaultowskie uwagi na temat liberalnych marzeń oświeceniowych myślicieli. Tak więc tym, co tak raziło współczesnych czytelników w pracach Foucaulta, nie był fakt, że obnażył on wielkie tematy siedemnastego i osiemnastego wieku, idee wolności, prawa i prawodawstwa [*right and law*], ale raczej fakt, że odmawiał traktowania ich jako bezcielesnych ideałów, istniejących w świadomości i jej reprezentacjach. Zamiast tego szukał uwarunkowań ich „ciemnej strony”, technologii władzy, form walki i ujarzmiania towarzyszących i umożliwiających mowę konstytuującą owe doktryny:

Historycznie rzecz biorąc, proces, dzięki któremu burżuazja stała się w trakcie XVIII wieku klasą politycznie dominującą, skrywał się za ustanawianiem jawnych, skodyfikowanych, formalnie egalitarnych ram prawnych, a także za organizacją ustroju typu parlamentarnego i przedstawicielskiego. Jednakże rozwój i upowszechnienie urzędów dyscyplinarnych ustanowił drugą, ciemną stronę tego procesu. Ogólny kształt sądownictwa, gwarantujący w zasadzie egalitarny system praw, wspierał się na owych drobnych, codziennych i fizycznych mechanizmach, na owych zasadniczo nieegalitarnych i dyssymetrycznych systemach mikro-władzy, jakie składają się na dyscypliny⁴⁹.

Z tego punktu widzenia nie tylko nie można mówić dłużej o opozycji pomiędzy Aparatami Ideologicznymi, których pierwotną funkcją byłaby produkcja „ideologii” (rozumianych w starym znaczeniu jako przekonania i idee), a Aparatem represyjnym (u Althussera zawsze w liczbie pojedynczej) używającym siły lub grożącym jej użyciem. Równie niemożliwe jest mówienie o wiedzach połączonych z danym aparatem jako zewnętrznych (lub niewinnych) wobec ich funkcjonowa-

⁴⁹ Ibid., s. 215.

nia, jak piękne kłamstwa zaprzeczające twardej rzeczywistości porządku dyscyplinarnego. Zamiast tego Foucault pokazuje, że wiedze ukształtowane za sprawą takich aparatów, jak na przykład armia w siedemnastym i osiemnastym wieku, dyscypliny naukowe rozproszone po innych aparatach (np. szkoła) nie mają nic wspólnego z tym, co jest zazwyczaj uznawane za ideologię – „wartościami”, jak sugeruje Althusser, albo nacjonalizmem czy nawet porządkiem społecznym. W przypadku armii (jak i w przypadku policji czy całego systemu penitencjarnego) znacznie istotniejsze były idee, często niewychodzące poza teoretyczne fantazje lub cele strategiczne (poddane przypadkowości „nieustannej bitwy”⁵⁰), wpisane w różnorodne formy ich realizacji. Porządek, który armia usiłowała narzucić w swoich szeregach, nie był zabezpieczony tak bardzo przez wpajanie wartości i przekonań, ile przez technologie ciała: zwiększająca ich użyteczność oraz uległość i dystrybucja, zgodnie z którą ciała są łączone, podlegając jednocześnie repartycji i rekonfiguracji, oraz formy nadzoru, od ciągłej i autonomicznej inwigilacji do oceny opartej na normalizujących sankcjach.

W gruncie rzeczy centralna teza Althussera (ideologia interpeluje jednostki do tego, by stały się podmiotami) uzyskuje pełną siłę oddziaływania w połączeniu z tym, co możemy nazwać Foucaultowskim odczytaniem materialności ideologii, pojęcia przepisane jako „fizyczny porządek” dyscyplinarny. Fraza „ideologia interpeluje” jest często interpretowana jako (tragiczny) dramat rozpoznania przypominający dialektykę świadomości i samowiedzy w heglowskiej *Fenomenologii ducha*: podmiot istnieje w sobie i dla siebie tylko o tyle, o ile jest rozpoznany albo uznany. Tak więc interpelacja podmiotu byłaby sama procesem subiektywnym, rozwijającym się całkowicie w świadomości lub intersubiektywności, byłaby więc ideologiczna w starym znaczeniu, jako fałszywa idea albo reprezentacja przeciwstawiona rzeczywistości. Taka lektura wyda się jeszcze bardziej zaskakująca, gdy przypomnimy sobie, że Althusser określał owo rozpoznanie jako „ideologiczne” i dające się wyjaśnić wyłącznie poprzez porzucenie wszelkich form filozofii świadomości⁵¹. Ale to Foucault wskazywał, że jeśli rozważamy jednostkę jako podmiot, jako ów „fikcyjny atom »ideologicznego« wyobrażenia społeczeństwa”, musimy równocześnie uznać fikcję za „realność wyprodukowaną przez ową specyficzną technologię władzy zwaną »dyscypli-

⁵⁰ Ibid., s. 28.

⁵¹ L. Althusser, *Ideologie...*, op.cit.

na»⁵². Dla Foucaulta jednostka nie istnieje uprzednio wobec jej interpelacji jako podmiotu, ale pojawia się jako rezultat strategii i praktyk indywidualizacji.

Foucault pozwala nam ujrzeć porządek indywidualizacji jako strategię, być może strategię władzy dyscyplinarnej, w obliczu ruchów masowych, w ramach których działanie kolektywne stało się możliwe dzięki nowym usprawnieniom w fabryce, więzieniu, w szkole:

Musi także zapanować nad wszystkimi siłami powstającymi natychmiast, gdy organizowana jest zbiorowość; musi przeciwdziałać przejawom kontrwładzy, które wtedy się rodzą i stawiają opór władzy, chcącej ową zbiorowość zdominować – zamieszkom, buntom, spontanicznym sojuszom, koalicjom – wszystkiemu, co jest w stanie powołać struktury poziome⁵³.

Te same ekonomiczne i polityczne imperatywy, które doprowadziły do ukształtowania się mas, wymagały strategii pozwalających na poziomie wiedzy redukować, segmentować, poddawać useryjnieniu, tj. wymagały całej „nauki o jednostce”, a na poziomie sił fizycznych – całego instrumentarium, segmentacji, parcelacji i tworzenia komórek. Przeciwnie do całej tradycji, zdolnej uchwycić zjawisko dominacji jedynie jako odrzucenie naturalnej jednostkowości poprzez wymuszoną kolektywizację, Foucault argumentuje:

Zamiast bezwyjątkowo i w całości naginać wszystko, co jej podlega, dzieli i analizuje, dokonuje rozróżnień i doprowadza swoje metody dekompozycji aż do koniecznych i wystarczających elementów jednostkowych. Ruchliwe, przemieszczane, bezużyteczne zbiorowości ciał i sił „wytresowuje” na zbiorowość elementów indywidualnych – małych, oddzielnych parcel, odrębnych całości organicznych, identyczności i ciągłości genetycznych, segmentów kombinatorycznych. Dyscyplina „produkuje” indywidua; jest specyficzną techniką władzy, która czyni z jednostek zarazem przedmiot i narzędzia swojego działania⁵⁴.

Marzeniem wpisany w praktyki dyscyplinarne jest zniesienie „łumu – zwartej masy, miejsca rozmaitego typu przepływów, tworzących się indywidualności,

⁵² M. Foucault, *Nadzorować i karać*, op.cit., s. 189.

⁵³ Ibid., s. 213.

⁵⁴ Ibid., s. 167.

zbiorowej organizacji” i zastąpienie go „odseparowanymi od siebie indywidualnościami”⁵⁵.

Jednostka ma więc być wyabstrahowana ze wzajemnych uwikłań i zależności, z „koagulatu” właściwego każdej formie społecznego bytu. Następnie jednostka ta ma zostać oparta na duszy lub (zależnie od dziedziny wiedzy i natury jej aparatów) na „psyche, subiektywności, indywidualności, świadomości itd. [...]. Człowiek, o którym tyle nam mówią i do wyzwolenia którego wzywają, jest już, sam w sobie, wynikiem o wiele głębszego ujarzżenia. Zamieszkuje w nim, wynosi go do istnienia »dusza«, a jest ona częścią panowania władzy nad ciałem. Dusza – skutek i narzędzie pewnej politycznej anatomii. Dusza – więzienie ciała”⁵⁶.

Dusza więzieniem ciała – żadne twierdzenie nie jest w stanie precyzyjnie uchwycić rezygnacji odnajdywanej przez wielu czytelników zarówno w *Ideologiach...*, jak i w *Nadzorować i karać*. Jednak prace te można czytać inaczej. W końcu z perspektywy zajmowanych przez Althussera i Foucaulta materialistycznych pozycji nie może być mowy o całkowitej dominacji lub o władzy totalnej. Tylko prawa i przywileje mogą zostać przekazane, wyalienowane i zawłaszczane. Władza, pojmowana przez obydwu autorów w kategoriach fizycznych, jest „raczej sprawowana niż posiadana” i nie może być po prostu nadana lub odebrana. Władza mas, władza rzeczywista i materialna, niezależnie od tego, jak bardzo nieefektywne lub rozproszone jest jej sprawowanie, może zostać im odebrana tylko w wyobraźni prawników. Jeśli czytamy Althussera i Foucaulta dosłownie, co do litery, to stajemy przed problemem, który wcale nie dotyczy tego, jak zabezpieczyć większą ilość praw i gwarancji naszej niezależności oraz autonomii. Nie dotyczy on też tego, jak powstrzymać dominującą ideologię przed przeniknięciem do sanktuarium naszego wnętrza ani jak przekroczyć i z pomocą myśli zanegować dominację, tworząc jej utopijny negatyw. Nasz problem dotyczy raczej tego, jak zwiększyć naszą moc, jak zmniejszyć siłę indywidualizującą i dzielącą nas tak, że niemożliwe staje się zjednoczenie z innymi, zjednoczenie pozwalające myśleć efektywniej i działać skuteczniej na rzecz naszego wyzwolenia. Ale cóż może znaczyć wyzwolenie bez transcendencji? Stary głos przypomina nam, że materializm Althussera i Foucaulta nie jest pozbawiony precedensu: „Nie ma ideałów możliwych do zrealizowania”, jedynie przyszłość złożona z sił oddziałujących w teraźniejszości i nic nie gwarantuje ich zwycięstwa ani tym

⁵⁵ Ibid., s. 196.

⁵⁶ Ibid., s. 31.

bardziej przetrwania. Określić te siły i znaleźć sposób, aby włączyć się w ich nurt. Być może Althusser i Foucault, zarówno w swym życiu jak i pismach, nie mówili nic ponad to.

Przełożył MATEUSZ JANIK