

Grzegorz Leopold SEIDLER, Leszek LESZCZYŃSKI

### Ideologia — dzieje pojęcia

Идеология — история понятия

Ideology — the History of the Concept

Ideologię, zarówno w przeszłości, jak i współcześnie, różnie rozumiano. Na przestrzeni lat w ewolucji tego pojęcia zarysowały się wyraźnie trzy etapy, które omawiamy w części pierwszej naszego artykułu. Są to: narodziny pojęcia „ideologia” i okres pierwszy, wiążący się z twórczością A. L. C. Destutta de Tracy’ego, okres drugi, w którym K. Marks dokonał naukowej analizy tego pojęcia, oraz okres trzeci, współczesny, reprezentowany przez prace K. Mannheim’a.

O ile w części pierwszej rozważamy pojęcie „ideologia” w aspekcie historycznym, o tyle w części drugiej — po przedstawieniu kilku najbardziej charakterystycznych poglądów na temat ideologii ostatniego ćwierćwiecza, zwłaszcza znanego amerykańskiego politologa D. Bella, autora słynnej książki *The End of Ideology*, a następnie M. Oakeshotta, E. Shilsa, A. Camusa, K. Poppera, J. P. Sartre’a i innych — próbujemy nakreślić nasze stanowisko w toczącej się na Zachodzie dyskusji na temat kontrowersji między myśleniem ideologicznym a pragmatycznym.

Ideologia jako kategoria filozofii społecznej uformowała się w drugiej połowie XVIII wieku, ale karierę pojęcie to zrobiło w wieku XIX, przy czym dwukrotnie miało ono dla panujących stosunków społecznych znaczenie rewolucyjne. Po raz pierwszy, gdy przywódcy Rewolucji Francuskiej, przeciwstawiając się niezmiennym dogmatom i ideom, na których

oparty był *ancien régime*, odwoływali się do twierdzeń Destutta de Tracy'ego, że idee są rezultatem naszych wrażeń oraz że ulegają zmianom, dopasowując się do zewnętrznych, obiektywnych warunków. W tym rozumieniu ideologia stała się bronią w rękach rządu rewolucyjnego, niszczącą feudalną, uświęconą religią i tradycją feudalną, władzę państwową. Zwolenników tej koncepcji nazywano ideologami, co w okresie cesarstwa we Francji oznaczało republikańskich przeciwników Napoleona. Wówczas też, w wyniku stanowiska cesarza, określenia „ideologia” oraz „ideolodzy” używane były w pewnych kręgach jako pejoratywne.

Po raz drugi pojęcie ideologii otrzymało znaczenie rewolucyjne, kiedy Marks stwierdził, że idee nie mają autonomicznej egzystencji i samodzielnie nie określają stosunków społecznych, jak to sobie wyobrażał Hegel. „Wytwarzanie idei, wyobrażeń, świadomości jest zrazu bezpośrednio wplecione w materialną działalność i materialne stosunki między ludźmi — język rzeczywistego życia. [...] Świadomość nie może być niczym innym jak świadomym bytem, a byt ludzi to ich realny proces życiowy. Jeżeli w całej ideologii ludzie i ich stosunki ukazują się jak w ciemni optycznej odwróceniu do góry nogami, to zjawisko to tak samo wynika z ich historycznego procesu życiowego, jak odwrócenie przedmiotów na siatkówce z ich bezpośredniego procesu fizycznego.”<sup>1</sup> Marks dowiódł, że ideologia jest formą świadomości, zaś moc polityczna jest refleksem mocy gospodarczej oraz że ideologia jest uwarunkowana materialną sytuacją klasy i służy jej interesom. Tak jak dzięki Destuttowi de Tracy'emu idee przeszły ze sfery teologiczno-metafizycznej do sfery analizy logicznej, tak dzięki pracom Marksa wiedza o ideach stała się nauką.

Jak już wspominaliśmy, pojęcie „ideologia” przechodziło przez niejako trzy punkty krytyczne. Pierwszy to koncepcja mało znanego i zapomnianego dzisiaj Destutta de Tracy'ego; drugi to prace K. Marksa i F. Engelsa; i wreszcie trzeci to próba „poprawiania” Marksa przez K. Mannheim.

\*

Wszyscy filozofowie oświecenia francuskiego i ich rewolucyjni następcy traktowali rozum jako obiektywną, historyczną siłę, która — wyzwolona z więzów dogmatów i despotyzmu — uczyni świat domeną postępu i szczęścia. Uważali, że myśl ludzka nie może pretendować do rządzenia rzeczywistością, zanim człowiek nie zbada mechanizmu tworzenia się pojęć i idei, które wyznaczają kryteria i normy mające walor powszechny. I tak słowo „*idéologie*” po raz pierwszy pojawiło się we Francji

<sup>1</sup> K. Marks, F. Engels: *L. Feuerbach, Przeciwność poglądów materialistycznego i idealistycznego* [w:] K. Marks, F. Engels: *Wybrane pisma filozoficzne 1844—1846*, Warszawa 1949, ss. 53—54.

w czasie Rewolucji Francuskiej. Było ono użyte przez filozofa Destutta de Tracy'ego jako skrótowa nazwa dyscypliny, którą on nazwał „wiedzą o ideach”. Dowodził, że nazwę tę przejął od J. Locke'a i É. Bonnota de Condillaca, którzy całą ludzką wiedzę uważali za wiedzę o ideach. W istocie znacznie więcej przejął on od F. Bacona, który głosił, że przeznaczeniem nauk jest nie tylko rozszerzenie wiedzy człowieka, ale również „poprawienie życia ludzi na ziemi”. Wiedza o ideach miała być zatem wiedzą posłanniczą. Jej celem była służba ludziom i obrona ich przed przesadami oraz przed ustrojem feudalnym, opartym na niezmiennych dogmatach. Tak więc nauka o ideach miała torować drogę wiodącą do suwerenności rozumu i uzasadniać nowy porządek.

Destutt de Tracy i jego zwolennicy (*idéologues*) postulowali nowy system edukacji narodowej, mający — ich zdaniem — przekształcić Francję w racjonalne i naukowo zorganizowane społeczeństwo. W swej koncepcji wychowania pragnęli połączyć wolność jednostki z planową polityką państwa.

Hrabia Antoine-Louis Claude Destutt de Tracy (1754—1836) należał do starej szlacheckiej rodziny, która w XV wieku przywędrowała ze Szkocji do Francji, gdzie osiedliła się na stałe. Żołnierz i myśliciel przeszedł do historii przede wszystkim dlatego, że opracował teorię ideologii i był twórcą tzw. szkoły ideologów. W armii francuskiej dosłużył się rangi marszałka polnego. Był członkiem Stanów Generalnych jako wybrany przedstawiciel szlachty. W r. 1789 wypowiedział się i głosował za tym, aby przedstawiciele stanu trzeciego obradowali wspólnie z przedstawicielami szlachty i kleru. W życiu politycznym w zasadzie nie brał czynnego udziału. Uwieczony w czasie terroru, po roku został zwolniony, gdy rządy jakobinów upadły. Prowadził raczej życie prywatnego uczonego, stojąc obok głównego nurtu wydarzeń politycznych, ale nie omijały go zaszczyty. Był bowiem członkiem Akademii Francuskiej, senatorem w czasie rządów Napoleona, a parem w okresie Restauracji.

Pod wpływem Johna Locke'a Destutt de Tracy uważał, że myśli ludzkie są niczym innym, jak tylko przetworzeniem i opracowaniem wrażeń zmysłowych, zaś te ostatnie są rezultatem aktywności naszego systemu nerwowego. Według niego, istnieją cztery główne sfery świadomego zachowania: percepcja, pamięć, osądzenie oraz wola, które wyrażają jedynie różne kombinacje naszych wrażeń zmysłowych. Swoją teorię ideologii rozwinął w czterotomowym dziele *Eléments d'idéologie*. Poszczególne tomy ukazywały się sukcesywnie między r. 1801 a r. 1815.<sup>2</sup>

Pod wpływem Destutta de Tracy'ego uformowała się na przełomie XVIII i XIX wieku grupa myślicieli nazywanych ideologami, którzy

<sup>2</sup> A. C. Destutt de Tracy: *Eléments d'idéologie*, Paris 1801—1815.

określali swą metodę badawczą jako analityczną. Polegała ona na systematycznym procesie redukcji każdego pojęcia lub idei do najprostszych, nie dających się podzielić elementów. Następnie dokonywali syntezy tych elementów. W ich mniemaniu połączenie analizy i syntezy dawało dokładną wiedzę o każdej idei czy pojęciu, stanowiło zatem podstawę nowej nauki. Naczelnym zadaniem ideologów było zbadanie drogą analizy niejasnych i nieprecyzyjnych pojęć oraz idei potocznej mowy.

Ideologowie szczególnie interesowali się takimi ideami, jak: równość lub nierówność polityczna, istota wolności czy też idea własności. Zakładali, że wszystkie obiegowe idee nie są wolne od przesądów, ponieważ do ich zrozumienia nie stosowano metody analitycznej. Przesady krzewią się zatem w umysłach ludzkich, zanieczyszczają myślenie i stwarzają wypaczone obrazy, co w konsekwencji powoduje wzajemne niezrozumienie, popadanie w spory i doprowadza do posługiwania się przemocą. Jednym słowem, sądzili, że źródłem niezgody społecznej są przeniknięte przesądami idee, dotyczące problemów życia politycznego. Według tych myślicieli, tradycyjne autorytety tkwią w wiekowych przesądach, stąd ich konserwatyzm ustrojowy oraz niezrozumienie nowych sposobów ujmowania i wyjaśniania idei.

Przez krótki okres Dyrektoriatu (1795—1799) koncepcja ideologów stała się nawet oficjalną doktryną. Napoleon zaś początkowo popierał Destutta de Tracy'ego i jego zwolenników, ale niebawem odwrócił się od nich, a w grudniu 1812 r. przypisywał nawet ideologom lub ich zwolennikom klęskę militarną Francji. Dlatego z pogardą używał określenia *idéologues*. Po załamaniu się kampanii moskiewskiej miał powiedzieć: „Ideologia jest ciemną metafizyką, szukającą jakiejś pierwszej przyczyny, na której usiłuje oprzeć ustawodawstwo narodów, zamiast głosić prawdę, że prawa są wynikiem wiedzy o ludzkim sercu i rezultatem doświadczenia historii.”<sup>3</sup>

Z tych względów pojęcie „ideologia” od samego początku ma zabarwienie emocjonalne, mimo że Destutt de Tracy prawdopodobnie dążył do tego, aby nadać mu znaczenie czysto techniczne. Od Napoleona datuje się dezaprobata i nieufność do pojęcia „ideologia”. Odtąd posiada ono zabarwienie emocjonalne pozytywne i negatywne. I te dwa rozumienia słowa „ideologia” znajdują się we wszystkich językach, na które słowo to tłumaczono.

Wiemy, że T. Jefferson usiłował upowszechnić w Ameryce nową teorię ideologii. Interesował się twórczością Destutta de Tracy'ego i starał się włączyć jego teorię do programu nauczania w założonym przez siebie Uniwersytecie Virginia, co mu się jednak nie udało. Po śmierci Jeffersona zainteresowania teorią ideologii w Stanach Zjednoczonych wyraźnie osłabły.

<sup>3</sup> *The Life and Works of John Adams*, Boston 1851, t. VI, s. 401.

Termin „ideologia” ponadto, obok dwojakiego rodzaju zabarwienia emocjonalnego, od samego początku, a więc od przełomu XVIII i XIX wieku ma również dwa znaczenia: teoretyczne i polityczne albo teoretyczno-poznawcze i polityczno-praktyczne, chociaż Destutt de Tracy twierdzi, że ideologia winna być analizowana jedynie w kategoriach teoretycznych, ponieważ stanowi prawdziwy fundament innych nauk. Jednak Napoleon z pogardą mówi o ideologii, że jest „potwornym uogólnieniem na temat polityki”. Te dwa znaczenia (teoretyczne i praktyczne), raz ukształtowane, utrzymują się, a jeśli nawet przeprowadza się jasną i ścisłą granicę między nimi, to w życiu występują razem. Teoretyczno-poznawcze znaczenie ma polityczne zastosowanie, natomiast polityczno-praktyczne wymaga uzasadnienia teoretycznego.

We współczesnych dyskusjach na Zachodzie zwolennicy naukowego ujmowania problemu wyróżniają empiryczną teorię ideologii, którą pragną wzorować na naukach ścisłych oraz normatywną teorię ideologii, której zadaniem jest formułowanie i ukazywanie preferencji pewnych wartości. Ideologia w sensie normatywnym jest rozumiana zatem jako subiektywna projekcja sądów wartościujących, natomiast teoria ideologii — to naukowa obserwacja przeżytych faktów. Ideologia w pierwszym przypadku jest systemem idei motywujących działania. Posługują się tym systemem uczestnicy walk politycznych w celu atakowania lub usprawiedliwiania określonych instytucji. Natomiast teoria ideologii ma ambicje, aby stać się przedmiotem dociekań bezstronnego obserwatora, który bardziej jest zainteresowany poznaniem prawdy niż wyznaczeniem kierunku dla działalności politycznej. Ideologia normatywna jest upowszechniana w formie nauk katechistycznych o masowych nakładach, natomiast teoria polityczna zjawia się w trudnych traktatach, czytanych zazwyczaj przez wąskie koła filozoficznie myślących osób.

Należy zauważyć, że Destutt de Tracy mówi jedynie o doświadczeniu zmysłowym i w naukach społecznych uznaje za prawdziwe tylko te twierdzenia, które mogą być weryfikowane dzięki zmysłowej percepcji. Nową koncepcją ideologii rozbraja i unicestwia polityczną teorię feudalizmu.

\*

W historii pojęcia „ideologia” kopernikańskiego zwrotu dokonuje K. Marks, ujmując ideologię w kategoriach naukowych. W swych wczesnych pismach Marks dochodzi do wniosku, że każde etyczne, religijne czy metafizyczne przeżycie w swej naturze jest produktem fałszywej bądź wyalienowanej świadomości, refleksem irracjonalnego i wyalienowanego środowiska społecznego. W konsekwencji — twierdzi Marks — kiedy środowisko zostanie zasadniczo przekształcone, wówczas nowy człowiek spo-

leczeństwa komunistycznego zrozumie, że teoria jest ściśle związana z praktyką i że ludzka aktywność produkcyjna kształtuje rzeczywistość, wyrażając jedność teorii i praktyki. Nie będzie zatem problemu rozbieżności między teorią i praktyką, jak to ma miejsce w środowisku dotkniętym alienacją. W tej fazie zniknie dychotomia, która jest niemal powszechnie akceptowana w nauce Zachodu.

Marks wykazuje, że ideologia w tradycyjnym ujęciu wypacza obraz rzeczywistości, gdyż systematycznie odwraca relację myśli do bytu. Ideologia, jako forma myśli, jest zawsze czymś zafalszowanym. Posługując się słowami Marksa, można powiedzieć, że ideologia tak ma się do wiedzy prawdziwej, jak odwrócony obraz w *camera obscura* do percepcji zgodnej z rzeczywistością. To odwrócenie — dowodzi Marks — czego najlepszym przykładem jest obiektywny idealizm Hegla, wynika pośrednio lub bezpośrednio z procesu alienacji. W następstwie tego ludzkie wytwory, łącznie z ideami, stają się jakby rzeczywistymi bytami, wyposażonymi w moc, dzięki czemu rzekomo stają się niezależnymi zarówno od ich twórców, jak i od materialnych warunków. Owo uniezależnienie się wytworów ludzkich od ich wytwórców określa się reifikacją, czemu z konieczności towarzyszyć musi mistyfikacja, tj. zaciemnienie faktycznych interesów i faktycznych relacji, determinujących zachowanie ludzkie oraz procesy produkcyjne.

Poza naukami ścisłymi w tradycyjnym rozumieniu, całą nadbudowę klasowych społeczeństw przenika ten sam proces alienacji i ideologicznej inwersji. Ponadto, skoro alienacja jest procesem społecznym, to ideologia w całości lub w części nie może być rozumiana jako wyraz interesów izolowanych jednostek, lecz raczej jako zwalczające się pragnienia i tendencje społecznych klas.

Tak więc Marks zdemitologizował ideologię poprzez naukową analizę świadomości społecznej, wskazując jej zależność od materialnych warunków bytu społecznego. Pisał: „Na różnych formach własności, na społecznych warunkach bytu wznosi się cała nadbudowa różnych i swoiście ukształtowanych uczuć, złudzeń, sposobów myślenia i poglądów na życie. Cała klasa tworzy je i kształtuje w oparciu o swe materialne podstawy istnienia i odpowiednie stosunki społeczne. Poszczególnym jednostkom, które nabywają je drogą tradycji i wychowania, może się wydawać, że to one stanowią właściwe pobudki i punkt wyjścia ich działalności.”<sup>4</sup>

Należy podkreślić, że inną sprawą jest zrozumienie ideologii, a zupełnie inną — jej przewyżczenie w rozumieniu fałszywej świadomości. Ludzkość jako całość może na stałe przewyżczać ideologiczne myślenie nie dzięki krytycznej analizie tego lub innego filozofa, ale jedynie przez

<sup>4</sup> K. Marks: *Osiemnasty Brumaire'a Ludwika Bonaparte*, [w:] K. Marks, F. Engels: *Dzieła*, t. 8, Warszawa 1964, ss. 152—153.

usunięcie materialnych przyczyn alienacji, która — zdaniem Marksa — zakorzeniona jest w instytucji prywatnej własności. Dlatego wyłącznie tylko z tych względów marksowska zapowiedź przyjscia światowego komunizmu staje się zapowiedzią końca wieku ideologii.

Słusznie zauważa amerykański filozof H. D. Aiken w rozprawie *The Revolt Against Ideology*: „Obecnie głównym celem naszych współczesnych antyideologów jest oczywiście marksizm. A przepowiadając koniec ideologii, mają na myśli przede wszystkim koniec filozofii marksistowskiej.”<sup>5</sup>

Należy stale pamiętać, że kiedy Marks mówi o ideologii, ma na myśli zdeformowaną świadomość burżuazji. Kiedy natomiast Lenin używa terminu ideologia, ma na myśli ideologię proletariatu, wyrażającą poglądy oparte na marksizmie, i zdecydowanie przeciwstawia się wszelkim nie-naukowym poglądom na temat zjawisk społecznych.

Lenin w pracy *Co robić?* powołuje się na słowa Engelsa, że socjalizm, odkąd stał się nauką dzięki Marksowi, wymaga od przywódców ruchów robotniczych poważnych studiów nad marksizmem, aby w tym duchu mogli kształtować świadomość mas. Nie formuje się ona żywiołowo, ale musi być wnoszona do ruchu masowego. Lenin pisze: „Skoro nie może być mowy o ideologii samodzielnej, wypracowanej przez same masy robotnicze w samym procesie ich ruchu, to zagadnienie stoi tylko tak: ideologia burżuazyjna czy socjalistyczna. Środka tu nie ma [...] Dlatego też wszelkie ponniejszanie ideologii socjalistycznej, wszelkie odsuwanie się od niej oznacza tym samym umacnianie ideologii burżuazyjnej [...] Klasowa świadomość polityczna może być przyniesiona robotnikowi tylko z zewnątrz, tj. z zewnątrz walki ekonomicznej, spoza sfery stosunków pomiędzy robotnikami i przedsiębiorcami.”<sup>6</sup>

W świetle wypowiedzi Lenina uważamy, że ideologia socjalistyczna winna wyrażać zasady światopoglądu naukowego marksizmu, to stanowi też jej cechą wyróżniającą. Świadomi wieloznaczności pojęcia „ideologia” we współczesnej literaturze przyjmujemy to, które w naszym przekonaniu najbliższe jest koncepcji leninowskiej.<sup>7</sup> Przez ideologię rozumiemy w

<sup>5</sup> A. O. Aiken: *The Revolt against Ideology* [w:] *Ideology, Politics and Political Theory*, ed. R. H. Cox, Belmont 1964, s. 140.

<sup>6</sup> W. I. Lenin: *Co robić?* [w:] *Dzieła*, t. 5, Warszawa 1950, ss. 420—421, 463.

<sup>7</sup> Por. J. J. Wiatr: *Czy zmierzch ery ideologii?* Warszawa 1966, ss. 67—97. Autor omawia różne określenia pojęcia „ideologia”. W literaturze polskiej na uwagę zasługuje sformułowana przez J. Hochfelda tzw. funkcjonalna definicja ideologii. „Charakterystyczną cechą ideologii jest jej funkcjonalna służebność w stosunku do grupy, której jest ona korelatem. Bez względu na znaczeniową i logiczną spójność symboli społecznych — głównie wyrazów i zdań — których układy nazywają się ideologiami, społeczna funkcja tych układów polega na tym, że służą one żywotnemu dla danej grupy bądź utrzymaniu, bądź zmienieniu pewnych warunków życia społecznego, bądź całkowitemu zastąpieniu tych warunków przez inne.” (J. Hochfeld: *Studia o marksowskiej teorii społeczeństwa*, Warszawa 1963, ss. 97—98).

miarę uporządkowany system przekonań, uzasadniający działalność polityczną zmierzającą do utrzymania lub zmiany czy też likwidacji określonych stosunków społecznych. Jeśli ideologia oparta jest na zasadach marksizmu-leninizmu, mówimy wówczas o ideologii socjalistycznej, przeciwstawiając ją wszystkim innym. W naszym ujęciu ideologia wiąże się z działalnością polityczną, stąd też przede wszystkim myślimy o ideologii polityków, aktywistów, o ideologii przywódców partyjnych czy wodzów ruchów społecznych. Natomiast społeczeństwo, które spotyka się z problemami politycznymi, ustosunkowuje się do nich pozytywnie, obojętnie lub negatywnie. Możemy wówczas mówić o określonej postawie społeczeństwa, ale jeszcze nie o jego ideologii. Dopiero kiedy świadomością społeczeństwa zawładnie ideologia wyznawana przez awangardę, kiedy masy przyswoją sobie poglądy swych przywódców, wówczas ideologia stanie się siłą materialną aktywizującą masy, a społeczeństwo czynnie współdziałać będzie ze swymi liderami.

Ludzie uczestniczący w konfliktach społecznych kierują się różnymi pobudkami, mają różne przekonania, w których odzwierciedlają się cele ich walki i do tej walki ich mobilizują. Te przekonania mogą być prymitywne, mogą nie wykraczać poza poczucie osobistej krzywdy czy pragnienia zemsty. Poza tym proces formowania się poglądów człowieka jest wielce skomplikowany. Zależy między innymi od jego pozycji społecznej, od tradycji, od jego wiedzy jak też od predyspozycji osobistych. Ale kiedy świadomość społeczną ogarnie ideologia socjalistyczna, wówczas zostają uświadomione w pełni cele walki, ideologia staje się siłą mobilizującą i koordynującą masy do zbiorowego wysiłku, jest naukowym uzasadnieniem tej walki i jej potęgą materialną.

W pracy *Dziecięca choroba „lewicowości” w komunizmie* Lenin pisze: „Z jednej strony bolszewizm powstał w r. 1903 na najtrwalszej podstawie teorii marksizmu [...] Z drugiej strony bolszewizm, który powstał na tej gruntownej podstawie teoretycznej, przeszedł piętnastoletnią (1903—1917) historię działalności praktycznej, która pod względem bogactwa doświadczenia nie ma sobie równej na świecie.”<sup>8</sup>

Tak więc oparcie ideologii socjalistycznej na zasadach marksizmu przesądza: a) o rewolucyjnym charakterze ideologii socjalistycznej; b) konieczności ciągłej jej weryfikacji w zestawieniu z praktyką społeczną; c) o potrzebie świadomego kształtowania socjalistycznej świadomości mas przez awangardę.

<sup>8</sup> W. I. Lenin: *Dziecięca choroba „lewicowości” w komunizmie* [w:] W. I. Lenin: *Dzieła*, t. 31, Warszawa 1955, ss. 9—10.



\*

Przedstawienie ideologii jako formy świadomości społecznej, zdeterminowanej interesami klasowymi, wywołuje reakcję nauki burżuazyjnej w miarę upowszechniania się marksizmu. Uogólniając można powiedzieć, że krytyka ujęcia marksistowskiego prowadzona jest z dwu stanowisk. Jedni zgadzają się wprawdzie, że świadomość społeczna jest klasowo zdeterminowana, ale jednocześnie „poprawiają marksizm”, twierdząc że świadomość inteligencji stanowi wyjątek, jest bowiem ponadklasowa. Drugi zaś całkowicie odrzucają marksizm, głosząc jego nieaktualność we współczesnym świecie. O ile w drugiej części naszych uwag skrótowo omówimy poglądy głośnych przedstawicieli tzw. pluralizmu politycznego, o tyle obecnie zajmiemy się stanowiskiem K. Mannheim'a, którego poglądy w naszym rozumieniu są najbardziej charakterystyczne dla trzeciego okresu ewolucji pojęcia „ideologia”.

Szczególne miejsce w twórczości K. Mannheim'a zajmuje wydana w r. 1929 praca *Ideologie und Utopie*.<sup>9</sup> Wedle Mannheim'a, nowoczesne społeczeństwo wyłoniło się z postępującej dezintegracji średniowiecznych wspólnot. W następstwie radykalnych tendencji, ujawniających się ze szczególną siłą w czasach nowożytnych, współczesne społeczeństwo znajduje się jeszcze w fazie rozkładu społeczeństwa średniowiecznego. Ostatnim etapem tego rozkładu powinno być stworzenie nowych form społeczeństwa jako rezultatu nowego sposobu rozumienia zjawisk społecznych. Mannheim uważa, że kwestionowanie myśli średniowiecza odbywa się w trzech kolejnych etapach.

Pierwszy etap wyraża się w wyłonieniu nowoczesnej filozofii, która początkowo jest reakcją przeciw filozofii scholastycznej. Na tym etapie centralny problem stanowi rozwinięcie teorii poznania lub wiedzy o poznawczych możliwościach człowieka. Najbardziej charakterystyczną cechą wyłonionej epistemologii — według Mannheim'a — jest przesunięcie zainteresowań filozoficznych ze świata zewnętrznego na jednostkę ludzką. Rozważania na temat porządku we wszechświecie i miejsca w nim człowieka zastąpiono wiedzą o percepcji podmiotu poznającego świat. Dziełami znaczącymi tę zmianę są: *An Essay Concerning Human Understanding* (r. 1690) J. Locke'a oraz dwa traktaty E. Kanta: *Krytyka czystego rozumu* (r. 1781) i *Krytyka praktycznego rozumu* (r. 1788).

Drugim etapem jest wyłonienie się nowoczesnej psychologii jako następstwa rozwijającej się epistemologii. Celem jej jest rozwiązanie trudności epistemologicznych, związanych z kształtowaniem się i funkcjonowaniem indywidualnej *psyche*. Mechanistyczna psychologia skupia uwagę

<sup>9</sup> W naszym opracowaniu opieramy się na tłumaczeniu angielskim tej pracy: K. Mannheim: *Ideology and Utopia*, New York 1968.

na działaniu elementów *psyche* i traktuje je jako części mechanizmu na podobieństwo maszyny. Natomiast psychologia genetyczna koncentruje się na genezie elementów psychicznych oraz ich stosunku do świadomych aktów myśli i działania. Typowymi przykładami mechanistycznej psychologii są różne teorie utylitarystów, zaś genetycznej — wczesne formy psychoanalizy.

Trzeci etap, w którym zakwestionowano myślenie średniowieczne, związany jest z wyłanianiem się socjologii. Według Mannheima, zarówno epistemologia, jak i psychologia napotykają na nieoczekiwaną trudność przy wyjaśnianiu ludzkiej świadomości. Jego zdaniem, jest tak dlatego, ponieważ obie dyscypliny nie dostrzegają wpływu społecznego środowiska na jednostkę. Stąd przełomowe znaczenie dla tego etapu mają prace K. Marksa i M. Webera.

W ramach trzeciego etapu Mannheim wyróżnia „socjologię wiedzy”. Jest ona — jego zdaniem — rezultatem politycznej demokratyzacji. W miarę jak udział społeczeństwa w życiu politycznym zatacza coraz szersze kręgi, ludzie wszystkich warstw stają się bardziej świadomi różnic w sposobie widzenia rzeczywistości. Co więcej, socjologia uczy ich przypisywać te różnice uprzedzeniom wywołanym ich społeczną pozycją i odmiennością interesów. W rezultacie demokratyzacji staje się jasne, że nowoczesna myśl społeczna wykazuje większy stopień zmieszania elementów politycznych z naukowymi. Wszystkie partie polityczne, będące zorganizowanymi grupami działającymi w różnych warstwach społecznych, coraz wyraźniej starają się swe konflikty wyjaśniać teoretycznie i uzasadniać założeniami filozoficznymi.<sup>10</sup>

Owo pomieszanie elementów politycznych i wiedzy pojawia się przede wszystkim, zdaniem Mannheima, w ideologii. Jej celem jest poddanie krytyce i zdemaskowanie założeń programowych przeciwników, a jej metoda polega na wykazaniu, że głoszone zasady nie są niczym innym, jak tylko refleksem społecznej pozycji przeciwników. Jednakże w rezultacie krytycznej analizy, dokonywanej przez stale wzrastającą w swej liczbie inteligencję, ideologia stopniowo przekształca się w socjologię wiedzy, albowiem inteligencja rzekomo nie jest społecznie uprzedzona, tzn. nie jest związana z żadną klasą. Celem socjologii wiedzy jest dostarczenie obiektywnych danych na temat, jak społeczne środowisko w sposób decydujący determinuje treści myślenia i cele. Socjologia wiedzy tym różni się od ideologii, że jej dociekania i wyniki nie służą zdobyciu politycznych korzyści, lecz raczej usiłuje ona irracjonalne elementy, które przenikają ideologiczne myślenie, poddać naukowej kontroli. Mimo że socjologia wiedzy metodą przypomina ideologię, gdy analizuje myślenie w kategoriach uwarun-

<sup>10</sup> Por. *ibid.*, s. 36 i n.

kowania społecznego, to jednak wychodzi poza ideologię, gdy wykreśla historyczną sekwencję myśli społecznej i gdy wskazuje na uniwersalny charakter jej społecznego zdeterminowania.

Ogólna koncepcja Mannheima może być sformułowana w ten sposób: współczesny kryzys, któremu podlegają społeczeństwa, jest następstwem politycznych skutków wywołanych ideologią. Partie polityczne posługują się bowiem krytyką ideologiczną jako orężem w walkach politycznych. Ich krytyka wywołuje napięcia, następnie rozrywa więzi społeczne, albowiem ludzie niszczą wspólne przekonania, które wiążą społeczeństwo w całość. W tym przełomowym momencie — zdaniem Mannheima — nowe rozumienie oczyszczonej z klasowych uwarunkowań ideologii, którą jest socjologia wiedzy, wskazuje drogę wyjścia z kryzysu. Proponowane rozwiązanie łączyłoby społeczne uwarunkowanie ideologii z dokonującą się ewolucją społeczeństwa, co pozwoliłoby na tworzenie stale nowych syntez, obejmujących wszystkie polityczne punkty widzenia. Zadanie to — według Mannheima — ciąży na inteligencji, która w swym myśleniu nie podlega deformacji klasowej, a wyraża jedynie to, co powszechne i ogólne.

K. Mannheim pisze: „To był marksizm, który szczegółową i ogólną koncepcję na temat ideologii połączył w jedną. To była ta teoria, która pierwsza należnej uwagi udzieliła znaczeniu elementu klasowego i klasowym interesom zawartym w myśleniu. Głównie dzięki temu, że marksizm wywodzi się z heglizmu, mógł on wyjść poza płaszczyznę analizy psychologicznej i umieścić problem w znacznie szerszych filozoficznych ramach. Dzięki temu pojęcie «falszywej świadomości» otrzymało nowe znaczenie.”<sup>11</sup> Mannheim jednak pragnie swoją socjologią wiedzy „poprawić” Marksa, usiłuje bowiem uzasadnić ponadklasowość tej dyscypliny.

Socjologia wiedzy może być rozpatrywana z dwu co najmniej stanowisk: jako alternatywa ideologii bądź jako obiektywna metoda dociekan nad ideologią. Owo przeciwstawienie socjologii wiedzy ideologii uzasadnia Mannheim ujmowaniem ideologii w kategorii wierzeń, a nie nauki, ponieważ — jego zdaniem — nie ma ona charakteru obiektywnego. Stojąc na stanowisku Mannheima, należy powiedzieć, że tzw. socjologia wiedzy, jak każda filozofia, jest ideologią, a wówczas sama nie może spełniać warunków prawdy obiektywnej.

Mannheim komplikuje ponadto swą analizę, a nawet ją zaciemnia, proponując, aby określenie „ideologia” dotyczyło bardziej lub mniej konserwatywnych systemów ideowych, natomiast systemy głoszące rewolucyjne zmiany albo zapowiadające przyjście „millennium” nazwać się powinno utopiami. Definiuje on utopię jako stan i wytwór umysłu, który

<sup>11</sup> *Ibid.*, s. 66.

przewycięża i przekracza rzeczywistość.<sup>12</sup> Podstawowa różnica między myśleniem ideologicznym i utopijnym — aczkolwiek obie postawy przeczą rzeczywistości — sprowadza się do tego, że myślenie utopijne przekształca się w działanie skierowane na zniszczenie panującego porządku, natomiast myślenie ideologiczne pozostaje głuche na każdą możliwość wprowadzenia postępu społecznego, a wobec tego akceptuje *status quo*. To, co Mannheim szczególnie interesuje, to możliwość — dzięki wspomnianemu rozróżnieniu — zakwalifikowania myśli politycznej w każdym okresie historycznym jako ideowej lub utopijnej.

Mannheim jednakże jest świadomy następstw tezy marksistowskiej, że wszystkie systemy ideowe są uwarunkowane społecznie i mają treść klasową. Wyjściem z tych trudności jest, jak wiemy, jego koncepcja bezklasowej lub ponadklasowej inteligencji. I oto wolni od wszelkich związków klasowych intelektualisci, dzięki oderwaniu od wszelkich uwarunkowań społecznych, mogą myśleć niezależnie i zdobyć wiedzę, która nie byłaby ideologią. Koncepcja Mannheim'a rysuje nowy obraz społeczeństwa, w którym wąska elita mędrców wznosi się ponad mity przyjęte przez ogół ludności.<sup>13</sup> Wydaje się, że w tym punkcie Mannheim jest bliższy Platonowi niż Marksowi. Jest to nowa utopia, która zakłada, jak słusznie mówi J. J. Wiatr, że świat kapitalistyczny stał się na tyle dobry, że choć ulepszenie go jest stale potrzebne, może się ono jednak dokonać nie w ogniu wielkich ideologicznych bojów, lecz w spokojnej atmosferze racjonalnej ekspertyzy.<sup>14</sup>

Twierdzenie Mannheim'a, że intelektualisci zdolni są wznieść się ponad ideologię, jest odwróceniem napoleońskiego sądu traktującego ideologię w całym tego słowa znaczeniu jako wymysł intelektualistów. Należy zauważyć, że pogląd Napoleona nie stracił na aktualności, wszak liczni współcześni krytycy ideologii wyznają i głoszą poglądy, że polityka jest wyłącznie praktyczną działalnością. Ich zdaniem, wzrost ideologicznego myślenia jest niebezpiecznym zjawiskiem dla działalności politycznej. Uważają bowiem, że w ramach każdego społeczeństwa istnieje i działa wiele grup i jednostek, które posiadają różne interesy i cele. Stąd wielość celów jest swoistą i wyróżniającą cechą (*differentia specifica*) współczesnego społeczeństwa.

<sup>12</sup> Por. *ibid.*, s. 173 i n.

<sup>13</sup> Por. *ibid.*, ss. 232—236.

<sup>14</sup> W i a t r: *op. cit.*, s. 35.

## 2

Zwolennicy tzw. pluralizmu przyznają, że istnienie społeczeństwa, jego normalne funkcjonowanie wymaga wierności od obywateli wobec wspólnych wartości tak społecznych, jak i moralnych. Pluraliści są jednocześnie przeciwnikami jednej, określonej ideologii. Uważają, że wierność panującemu systemowi wartości winna być raczej instynktowna, wypływać z przyzwyczajzeń i tradycji, a nie może być rezultatem wyznawania tej lub innej ideologii. Równocześnie podkreślają, że ważną cechą nowoczesnego społeczeństwa jest jego kultura, którą rozumieją jako szczerą gotowość tolerowania przez całe grupy społeczne i przez poszczególnych obywateli odmiennych od ich własnych opinii i stanowisk. W przekonaniu pluralistów zwolennicy jednej ideologii wypaczają prawdziwą naturę społeczeństwa, gdyż doprowadzają do uniformizmu różnorodne opinie, czyniąc ze społeczeństwa wspólnotę, np. typu religijnego czy wojskowego, co może mieć uzasadnienie tylko w sytuacji wyjątkowej.

Pogląd pomniejszający znaczenie ideologii we współczesnej rzeczywistości społecznej wypowiada R. Aron. Uważa on, że ideologia służy zarówno „do maskowania konieczności właściwych dla życia wspólnoty, jak też do maskowania krzywd i okrucieństw, jakie mogą się pojawić”. Stwarza więc ideologia sprzeczność między faktami i hasłami.<sup>15</sup>

Stanowisko podobne reprezentuje także D. Bell.<sup>16</sup> Nie bez zrozumiałości twierdzi on, że Amerykanie wykazywali w swej historii i wykazują nadal nadzwyczajną zdolność do kompromisów w polityce przy silnym zabarwieniu moralnym ich poglądów. Dlatego w polityce zagranicznej, mimo pragmatyzmu, używają nierzadko języka moralizatorskiego. Bell nie podziela stanowiska, że ideologia wyraża interesy klasowe. W jego mniemaniu jest ona następstwem głębokiego pragnienia tkwiącego w naturze człowieka — poznania zasadniczej przyczyny i ostatecznego celu. Zdaniem Bella, ideologia jest zawsze wszechogarniającym systemem zróżnicowanej rzeczywistości. Stanowi ją zespół wierzeń, pomieszanych z emocjami, których celem jest całkowite przekształcenie sposobu życia. Ideologia — jako tęsknota za racjami ostatecznymi lub pragnienie zaspokajania głębokiego wewnętrznego uczucia — nie musi być koniecznie artykulacją interesów w formie idei. Uważa on, że ideologia tak rozumiana jest bardziej świecką religią niż wyrazem klasowych dążeń.

<sup>15</sup> Por. R. Aron: *Koniec wieku ideologii*, Paryż 1956, ss. 9—12.

<sup>16</sup> Por. D. Bell: *The End of Ideology, On the Exhaustion of Political Idea in the Fifties*, New York 1962. *Wiatr* (op. cit., ss. 29—35) wskazuje na zbieżność poglądów D. Bella z poglądami R. Arona, autora sławnej książki *L'opium des intellectuels* (Paris 1955). Jeśli książka R. Arona w latach pięćdziesiątych była wyznacznikiem wiary zachodnich intelektualistów walczących z komunizmem, to taką rolę spełniała w latach sześćdziesiątych praca D. Bella.

Odrzuca on przede wszystkim każdą myśl o prawidłowości procesów społecznych. Zdaniem Bella, ideologie chlubią się znajomością całego procesu historycznego. Zwolennicy ideologii uważają, że rozumieją tajemnice przeszłości, zawilości aktualne oraz tajemnice przyszłości, a to dzięki logice tkwiącej w odnośnych ideach. Stąd płynie pewność siebie zwolenników określonej ideologii, nierzadko stają się oni też rzecznikami przemocy. Przede wszystkim podkreślają znaczenie działania, uciekając się często do analogii militarnych. Wyraża to język i zwroty zazwyczaj używane, takie jak: walka, opór, marsz, zwycięstwo, przewyciężenie. Literatura ideologiczna pełna jest takich wojskowych wyrażań. Według Bella, związanie się z określoną ideologią staje się często rodzajem wojskowego zaciągu i przez ten fakt zwolennicy ideologii są nie tylko wyznawcami, ale też jej bojownikami.

Bell z całym naciskiem podkreśla, że w świecie zachodnim dyskusje ideologiczne wyczerpały się wraz z końcem wieku XIX. Równocześnie twierdzi on, że w tworzących się państwach Azji i Afryki kształtuje się nowy typ ideologii i wykazuje zasadniczą różnicę między dwoma rodzajami ideologii. Jeżeli w wieku XIX ideologie były uniwersalistyczne w sensie powszechności, humanistyczne i formułowane przez intelektualistów, to masowe ideologie Azji i Afryki są regionalne, instrumentalne i kształtowane przez liderów politycznych. Mocą starej ideologii są hasła społecznej równości i szeroko pojętej idei wolności. Natomiast atrakcyjnością nowych ideologii jest hasło rozwoju ekonomicznego i potęga narodu. Bell uważa, że te nowe społeczności są obojętne wobec starych idei mówiących o wolnym społeczeństwie, natomiast fascynują je hasła rozwoju gospodarczego. One też często pociągają za sobą stosowanie przymusu. Na gruncie nowych ideologii powstaje nowa elita, która realizując plany gospodarcze, usprawiedliwia stosowaną przemoc w przekonaniu, że jedynie taka polityka może przyspieszyć postęp gospodarczy. Rozwój ekonomiczny tak silnie opanowuje myślenie współczesnego świata, że niektórzy zachodni liberałowie są gotowi zrezygnować ze swych ideałów na jego rzecz.

Niewątpliwie trudno jest kwestionować — pisze Bell — hasło szybkiego wzrostu gospodarczego i modernizacji, podobnie jak nie sposób poddać pod dyskusję idei wolności i równości. Jednakże zaskakujący jest fakt, że ruchy postulujące rozwój gospodarczy żądają, aby obecne generacje poświęcały się dla przyszłości, Bell określa to mianem nowej eksploatacji przez nową elitę, która upojona władzą podejmuje dowolnie i arbitralnie wszelkie kroki, aby dokonać zasadniczej przemiany społeczno-gospodarczej, nie licząc się z aktualnymi potrzebami społeczeństwa.

W konkluzji swej pracy Bell opowiada się przeciw planowaniu procesów społecznych: „Mało poważnych umysłów wierzy jeszcze, że można

opracować «program» i poprzez «społeczną inżynierię» urzeczywistnić nową utopię społecznej harmonii.”<sup>17</sup> A odrzucając zdecydowanie marksistowską naukę o społeczeństwie, pisze: „W świecie zachodnim istnieje dziś, z grubsza biorąc, zgoda między intelektualistami w odniesieniu do takich pojęć, jak: akceptowanie państwa dobrobytu, uznanie potrzeby decentralizacji władzy, mieszanej gospodarki i politycznego pluralizmu [...]”; w tym sensie również era ideologii zakończyła się.<sup>18</sup>

Jeśli niektórzy polityczni filozofowie Zachodu podkreślają podobieństwo między ideologią a religijnym myśleniem, to inni uwypuklają związki między ideologią i tym, co nazywają racjonalizmem. Ci ostatni uważają, że różne doktryny polityczne są ideologiami, np. doktryna Locke’a, ale jednocześnie dowodzą, że są one niczym innym jak uogólnieniem praktyki społecznej. Między innymi współczesny angielski myśliciel M. Oakeshott (ur. w r. 1901) twierdzi, że wszelkie teorie polityczne są racjonalizacją praktyki; na jej gruncie tworzy się swoiste instrumentarium abstrakcyjnych pojęć, którymi posługują się politolodzy, jak kapłani tajemnej wiedzy. W książce *Rationalism in Politics and Other Essays* pisze: „Instrumentalny umysł [operujący pojęciami] może być pod pewnym względem traktowany jako relikwiarz wiary w magię.”<sup>19</sup> W mniemaniu Oakeshotta wiara w racjonalizm z jednej strony ogranicza zrozumienie zjawisk przez wtłaczanie ich w abstrakcyjne uogólnienia, zaś z drugiej — ogranicza nasze poznanie przez rozciąganie ważności pojęć na wszystkie aspekty życia ludzkiego, które nie zawsze można zrozumieć w kategoriach racjonalnych.

Analizując ideę wolności w doktrynie Locke’a, Oakeshott twierdzi, że wyraża ona „skrót myślowy” (*abridgement*) tego, co Anglicy w swej tradycji rozumieli przez wolność. Dotyczy to chyba również naszego, polskiego rozumienia wolności. Oakeshott uważa, że kiedy idea zostaje wyrwana z tradycji, dającej jej sens i znaczenie — wówczas staje się zracjonalizowaną doktryną lub raczej metafizyczną abstrakcją, np. prawa człowieka, o których tyle mówiono po Rewolucji Francuskiej, a które wyjątkowo realizowano tak we Francji, jak i gdzie indziej. Idea zostaje wyrwana z kontekstu tradycji, aby funkcjonować samodzielnie w różnych programach politycznych.

Racjonalizacja polityki jest pomocna politykowi, jak podręcznik gramatyki przy uczeniu się obcego języka, ale nie jest wystarczająca. W książce *Experience and its Modes* Oakeshott pisze: „Na pierwszy rzut oka każdy abstrakcyjny system idei można traktować jako całość o określo-

<sup>17</sup> Bell: *op. cit.*, s. 402.

<sup>18</sup> *Ibid.*, s. 403.

<sup>19</sup> M. Oakeshott: *Rationalism in Politics and Other Essays*, London 1962, s. 93.

nym stopniu zwartości, odpowiadającą sferze eksperymentalnej. System ten potwierdza rzeczywistość, tak jak ona przebiega, ale nie może dać jej pełnego obrazu.”<sup>20</sup> W jego mniemaniu całą politykę można sprowadzić w gruncie rzeczy do praktycznej działalności, tj. do „wywoływania zmian i zapobiegania im.”<sup>21</sup>

Jeśli Oakeshott traktuje ideologię jako przejaw racjonalizmu, to amerykański uczony E. Shils, patrzy na ideologię jako na owoc skrajnego romantyzmu. Jego zdaniem tzw. ideologiczna polityka zatacza jednocześnie szerokie kręgi przez kult dla ideałów i jednoczesną pogardę dla faktów przy rezygnacji z kompromisowego załatwiania konfliktów. A przecież — twierdzi Shils — normalna polityka wymaga zarówno kompromisów, jak też rozumnego samoograniczenia; odpowiedzialnej ostrożności jak też kompletnego wyrzeczenia się romantyzmu. Duch romantyzmu — zdaniem Shilsa — zmierza ku tzw. ideologicznej polityce. W książce *The Intellectuals and the Powers* Shils pisze: „Społeczeństwo obywatelskie wymaga: kompromisu, umiarkowania, rozsądnego samoograniczenia i odpowiedzialności, a to wszystko jest odejściem od dyletantyzmu i spontaniczności, co charakteryzuje każde romantyczne przedsięwzięcie. Romantyzm jest bowiem w stanie wojny z realistycznie myślącym społeczeństwem obywatelskim.”<sup>22</sup>

Totalny charakter ideologii, jej skrajności i sankcjonowanie siły przy jej krzewieniu były krytykowane między innymi przez francuskiego pisarza i myśliciela, A. Camusa (1913—1960), oraz brytyjskiego filozofa, Sir K. Poppera (ur. 1902). Poglądy obu na temat ideologii godne są uwagi.

Camus w książce *L'homme révolté*<sup>23</sup> dowodzi, że prawdziwy buntownik, prawdziwy rewolucjonista to nie człowiek, który aprobeuje i wyznaje rewolucyjną ideologię, lecz ten, kto ma odwagę sprzeciwić się niesprawiedliwości. Zdaniem A. Camusa, prawdziwy rewolucjonista wyżej stawia politykę reform, jaką posługuje się np. II Międzynarodówka, od polityków nawołujących do rewolucji lub przywódców innych radykalnych ruchów. Gwałty popełnione w imieniu rewolucji nie wydają się Camusowi usprawiedliwione, są nielogiczne, nazywa je *crimes de logique*. Żadna ideologia — jego zdaniem — nie może uciekać się do przemocy, a wzrost ideologii w nowoczesnym świecie spotęgował jedynie ludzkie cierpienia. Camus przyznaje, że intencją niemal każdej ideologii jest zmniejszenie cierpień ludzkich, ale stanowczo sprzeciwia się twierdzeniu, że zamierzone dobro usprawiedliwić może użycie każdych środków.

K. Popper natomiast twierdzi, że w życiu społeczeństwa mają miejsce

<sup>20</sup> M. Oakeshott: *Experience and Its Modes*, Cambridge 1966, s. 326.

<sup>21</sup> *Ibid.*, s. 256.

<sup>22</sup> E. Shils: *The Intellectuals and the Powers*, Chicago 1972, s. 57 i n.

<sup>23</sup> P. A. Camus: *L'homme révolté*, Paris 1951.



jedynie fragmentaryczne zmiany, które określa jako *piecemeal social engineering* (odcinkową inżynierię społeczną). Stąd, podobnie jak Camus, jest oponentem każdej całościowej ideologii. W jego mniemaniu, ideologie opierają się na logicznym błędzie, a mianowicie na założeniu, że historię można zmienić na naukę ścisłą. W książce *Logik der Forschung*, która ukazała się w Wiedniu w r. 1934, a którą przetłumaczono na język angielski i wydano w r. 1961 pod tytułem *The Logic of Scientific Discovery*<sup>24</sup>, Popper porusza problemy metodologiczne. Dowodzi, że prawdziwa metoda nauk ścisłych nie przebiega — jak zwykle się uważać — od obserwacji poprzez hipotezę do weryfikacji, lecz polega na wysuwaniu najpierw przypuszczeń, a następnie na eksperymentowaniu. Przy czym w tym eksperymentowaniu idea falsyfikowania odgrywa rolę decydującą. Przez ideę falsyfikacji w naukach ścisłych Popper rozumie ciągły proces sprawdzania przypuszczeń poprzez „próby i błędy”, dzięki czemu przypuszczenia, które nie zostaną sfalsyfikowane, a więc nie będą odrzucone, są prowizorycznie akceptowane. Stąd wniosek, że nie ma ostatecznej wiedzy. Osiągamy jedynie wiedzę prowizoryczną, która musi być stale poprawiana na drodze prób i błędów. Popper twierdzi, że ideologie stawiają sobie za cel odnalezienie absolutnych rozwiązań w historii i usiłują — wzorem nauk ścisłych — przewidywać przyszłe procesy społeczne. Tymczasem — jego zdaniem — ideologie mogą jedynie prorokować i wypowiadać przypuszczenia i tym samym nie mają wartości naukowej. Błąd ten jest następstwem nieznamośności metody, jaką naprawdę posługują się nauki ścisłe. Należy zauważyć, że Popper postuluje również w naukach społecznych stosowanie metody „prób i błędów”, co może — jego zdaniem — zbliżyć te dyscypliny do nauk ścisłych, przy czym metoda ta w naukach społecznych powinna wyrażać się w formie „sądów negatywnych”.

Rozważając problem ideologii, nie możemy pominąć poglądów J. P. Sartre'a (1905—1980), tym bardziej że uważa się on za „odnowiciela” marksizmu. Sartre posługuje się słowem „ideologia” w szczególnym znaczeniu. W pracy *Critique de la raison dialectique* dokonuje rozróżnienia między filozofią a ideologią, przy czym terminem „filozofia” określa te wielkie systemy, które w określonych epokach historycznych dominowały w świadomości społeczeństwa, np. racjonalizm Descartes'a czy idealizm Hegla. Natomiast przez „ideologie” rozumie mniej ważne systemy idei, które żyją niejako na marginesie wielkich systemów filozoficznych, są jakby ich pasożytami. Tak też patrzy na egzystencjalizm istniejący jak gdyby w cieniu głównego systemu, którym jest marksizm. „Egzystencjalizm — powiada — jest pasożytniczym systemem, który egzystuje na ma-

<sup>24</sup> Por. K. Popper: *Logik und Forschung*, Wien 1934. Tłumaczenie angielskie: *The Logic of Scientific Discovery*, New York 1961.

rginesie nauki (czytaj: marksizmu), której początkowo przeciwstawiał się, a z którą dąży obecnie do integracji.”<sup>25</sup> Wsuwa też koncepcję „ożywienia” marksizmu, co więcej „unowocześnienia” marksizmu poprzez przeszczepienie doń humanitarnych wątków zawartych w poglądach egzystencjalistów. „W dniu, w którym badania marksistowskie — pisze Sartre — wezmą jako podstawę swej socjologicznej wiedzy wielkość człowieka (tzn. koncepcję egzystencjalizmu), wówczas nie będzie uzasadnienia, aby filozofia całościowa (czytaj: marksizm) absorbowwała czy przewyżczała egzystencjalizm, który przestanie być szczegółową metodą, a stanie się punktem wyjścia wszystkich dociekań.”<sup>26</sup>

Nie jest całkiem jasne, jak Sartre pragnie połączyć egzystencjalizm, ten skrajnie indywidualistyczny pogląd, głoszący, że „człowiek jest skazany na wolność — z antyindywidualistyczną filozofią marksizmu, która ujmuje człowieka w kategoriach społecznych, wysuwając na czoło jego społeczne uwarunkowanie. Dla egzystencjalizmu człowiek jest tym, co zamierza i jak te zamierzenia realizuje w danych okolicznościach. Dla marksizmu zamiary człowieka i jego postępowanie są zdeterminowane środowiskiem społecznym, w którym jednostka egzystuje.

W późniejszych pracach przechodzi Sartre wprost do krytyki ustrojów socjalistycznych. W książce *Between Existentialism and Marxism*<sup>27</sup> atakuje rolę partii komunistycznych, twierdząc, że przez ich zinstytucjonalizowanie żywa myśl mas ludowych podlega zdeformowaniu. Dzieje się tak dlatego, że poglądy mas zostają wtłoczone w tryby biurokracji partyjnej, stąd — jego zdaniem — partia musi toczyć walkę przeciw własnej instytucjonalizacji. Natomiast rolę przewodnika mas wyznacza Sartre inteligencji, organicznie związanej z klasą robotniczą.

Wśród politologów Zachodu lat sześćdziesiątych dominuje pogląd Bella, że rosnący dobrobyt państw kapitalistycznych w połączeniu z krytycznym myśleniem intelektualistów przekreśli marksizm jako ideologię, i że w miarę rozwoju gospodarczego państw socjalistycznych będzie miał miejsce podobny proces, doprowadzający do zmierzchu myślenia ideologicznego na rzecz pragmatycznego. Poglądy zwolenników końca ideologii spotkały się nie tylko z krytyką marksistów; również na Zachodzie odezwały się głosy krytykujące tę koncepcję.<sup>28</sup>

W r. 1969 G. Sartori ogłasza pracę *Politics, Ideology and Belief Systems*. Przesuwa w niej punkt ciężkości z treści wyznawanych ideologii

<sup>25</sup> J. P. Sartre: *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960, s. 18.

<sup>26</sup> *Ibid.*, s. 111.

<sup>27</sup> Por. J. P. Sartre: *Between Existentialism and Marxism*, New York 1974, s. 131 i n. oraz s. 297.

<sup>28</sup> Por. Z. Kwiatkowska: *Koniec końca wieku ideologii*, „Studia Nauk Politycznych” 1973, nr 2(12), ss. 95—103.

na ich — jak pisze — strukturalne elementy, przez co rozumie sposób ich wypowiedzania i argumentowania. Wychodząc z tego założenia uważa, że w świecie zachodnim można wyodrębnić krąg kultury racjonalnej, przeciwstawiającej się kręgowi kultury empirycznej. Pierwszy charakteryzuje racjonalne artykułowanie i uzasadnianie sądów politycznych. Stąd w tej kulturze przeważa dedukcja nad sprawdzaniem, doktryna nad praktyką, zasady nad precedensami, cele nad środkami, co pociąga niekiedy potrzebę uciekania się do mistyfikacji. W kulturze drugiej, empirycznej, przy formułowaniu sądów politycznych przewagę mają udokumentowane empirią twierdzenia nad dedukcją, praktyka nad doktryną, precedensy nad zasadami, środki nad celami; wszystko to stwarza większą pewność i bezpośredniość przy ich komunikowaniu.<sup>29</sup> Zdaniem Sartoriego, w kręgu kultury racjonalnej przeważa myślenie ideologiczne zamknięte, natomiast w sferze kultury empirycznej — myślenie otwarte, i tylko mniejszość myśli tam ideologicznie.<sup>30</sup> Zaskakujące są konkluzje autora, kiedy stwierdza, że paradygmatem kultury empirycznej, otwartej są: Anglia i Stany Zjednoczone, zaś Francja — wzorem kultury racjonalnej, zamkniętej. Oczywiście do tej ostatniej zalicza kraje obozu socjalistycznego.

Echo koncepcji Sartoriego jest słyszalne w pracy R. D. Putnama *Studying Elite Political Culture: The Case of „Ideology”*. Autor uważa, że znaczenie zasadnicze ma nie treść tej czy innej ideologii (a więc to, co one mówią), lecz to, w jaki sposób są formułowane sądy polityczne. Putnam odrzuca tezę Bella o końcu ideologii i uważa, że można mówić jedynie o różnej zależności między ideologią i działalnością polityczną. Te zmieniające się relacje wyrażają trzy style politycznego myślenia, przejawiające się w ujmowaniu problemów politycznych bądź w kategoriach ideologii, bądź w kategoriach tradycjonalizmu, bądź też jako przyjmowanie postawy bezkompromisowej.<sup>31</sup>

Ważkie argumenty przeciwko tezie Bella o zmierzchu ideologii przynosi praca R. Heleniusa *The Profile of Party Ideologies*. Na podstawie badań nad działalnością europejskich partii autor dochodzi do wniosku, że należy odróżnić ideologie wyraźnie sformułowane w programach politycznych od ideologii ukrytych, które aczkolwiek nie są jawnie wypowiedziane, są przez partie akceptowane, silnie oddziałując na ich praktykę polityczną.<sup>32</sup> Mimo że niektórzy przywódcy partyjni mówią o pragma-

<sup>29</sup> Por. G. Sartori: *Politics, Ideology and Belief Systems*, „The American Political Science Review” 1969, vol. LXIII, 2, s. 402.

<sup>30</sup> Por. *ibid.*, ss. 403—405.

<sup>31</sup> Por. R. D. Putnam: *Studying Elite Political Culture: the Case of Ideology*, „The American Political Science Review” 1971, vol. LXV, 3, ss. 654—657, 661.

<sup>32</sup> Por. R. Helenius: *The Profile of Party Ideologies*, Helsinki 1969, ss. 8—9, 149 i n., 157 i n.

tycznym zorientowaniu swej partii, to jednak zawsze jakaś ukryta ideologia motywuje ich polityczne przedsięwzięcia. Co więcej, w ostatecznym rachunku różnice między partiami zawsze są określane jako ideologiczne.<sup>33</sup>

Najobszerniejszą i najbardziej gruntowną krytykę koncepcji o zmierzchu ideologii zawiera książka M. Seligera *Ideology and Politics*, wydana w r. 1976. Przyjmując, że każda działalność polityczna jest ideologicznie zorientowana, dokonuje on podstawowego rozróżnienia między ideologią w znaczeniu restryktywnym, ograniczonym, a ideologią inkluzywną, dopuszczającą równocześnie różne systemy przekonań. Pierwsze określenie dotyczy — zdaniem autora — wypadków ekstremalnych; ideologie te wyjaśniają wszystkie procesy społeczne i mają w zasadzie charakter wyłączny. Natomiast drugie określenie dopuszcza pluralizm ideologiczny; są to zatem rozmaite systemy poglądów tłumaczące i uzasadniające działalność polityczną.<sup>34</sup> Praca Seligera jest interesująca, ponieważ ukazuje przegląd różnych stanowisk, których zbieżność polega tylko na przeciwstawianiu się i zwalczaniu komunizmu.<sup>35</sup>

Przedstawiliśmy kilka poglądów teoretyków Zachodu na temat ideologii w skrócie, aby ostrzej zarysować ich prawdziwe intencje i sposób ich argumentowania. Jednakże główne rozróżnienie, jakie czyni się obecnie na Zachodzie to dystynkcja między ideologią a socjologią nauki (o czym w pierwszej części artykułu była mowa) oraz między ideologią i pragmatyzmem. Tym ostatnim przeciwstawieniem pragniemy zamknąć nasze uwagi. Owo przeciwstawienie w zasadzie sprowadza się do różnicy między ideologicznym a pragmatycznym ujęciem polityki, przy czym przez to ostatnie rozumie się rozwiązanie politycznych problemów z uwagi na ich wyłącznie merytoryczne znaczenie, bez jakichkolwiek apriorycznych założeń czy też ideologicznych dyrektyw.

W centrum dyskusji politologów Zachodu często występują następujące problemy: Czy aktualna polityka państw zachodnich stała się mniej ideologiczną i czy pragmatyczne ujęcie jest lepsze niż ideologiczne? Równocześnie błędnie dowodzą oni, że wiele wskazuje na to, iż w niektórych krajach socjalistycznych antagonizm między ideologią kapitalizmu i socjalizmu ustąpił na rzecz mieszanej ekonomii, która skuteczniej realizuje interesy całego społeczeństwa. W naszym mniemaniu cały etos, na którym opiera się pragmatyczna polityka, można zakwestionować, bowiem słowo pragmatyzm jest również niejasne i powoduje nie mniej kłopotów jak słowo ideologia.

<sup>33</sup> Por. *ibid.*, s. 205.

<sup>34</sup> Por. M. Seliger: *Ideology and Politics*, London 1976, ss. 14—23.

<sup>35</sup> Ponad połowa tej obszernej książki poświęcona jest krytyce współczesnych poglądów na ideologię z pozycji autora, odróżniającego ideologie restryktywne od inkluzywnych (por. *ibid.*, ss. 26—169).

W naszym przekonaniu ideologia w rozumieniu politologów Zachodu nie jest jedyną alternatywą polityki pragmatyzmu, a odrzucenie ideologii niekoniecznie oznacza przyjęcie pragmatyzmu. Uważamy, że nasz język nie posiada precyzyjnych terminów, potrzebnych do wyjaśnienia tego zagadnienia. Możliwe byłoby na przykład wprowadzenie takiego określenia, jak „system przekonań”. W naszym mniemaniu każde zbliżenie do polityki lub każde zetknięcie się z polityką pociąga zawsze uformowanie takiego lub innego systemu przekonań. Niektóre takie systemy przekonań są bardziej zwarte, bardziej uporządkowane, bardziej systematyczne niż inne. Aczkolwiek ideologia jest też uporządkowanym systemem przekonań, to jednak nie każdy system przekonań jest ideologią. System przekonań jednego człowieka może składać się z nagromadzenia dowolnie dobranych przesądów i mglistych założeń, zaś drugiego — może być rezultatem głębokiej refleksji i poważnych przemyśleń, a nawet studiów. Niekiedy mówi się o tym drugim wypadku, że jest to filozofia określonego człowieka, aby odróżnić ten przemyślany zespół przekonań od filozofii w znaczeniu akademickim bądź od tzw. światopoglądu (*Weltanschauung*).

Poza tym wydaje się nam, że konfrontacja ideologii z pragmatyzmem może być ciekawsza i bardziej pouczająca, jeśli tę różnicę będziemy ujmowali w kategoriach przymiotników, a więc jeśli będziemy mówili o ideologicznej lub pragmatycznej polityce. Jeśli przyjmiemy te dwa przymiotniki za przeciwstawne bieguny ruchomej skali, będziemy mogli określić stopień politycznej działalności jako bardziej lub mniej ideologiczny albo bardziej lub mniej pragmatyczny. Ponadto wprowadzony przez nas termin „system przekonań” może być używany w różnych odmianach, a w swych krańcowych wypadkach może się zbliżać bądź do ideologii, bądź do pragmatyzmu.

#### РЕЗЮМЕ

Статья начинается с описания генезиса понятия „идеология”. История этого понятия связана с творчеством А. Л. С. Destutt de Tracy. Возникнув в период Просвещения, оно навсегда вошло в наш как повседневный, так и научный язык.

Марксовский анализ понятия „идеология”, являющийся основой работы, дает возможность рассмотреть прежде всего взгляды К. Мангейма, составляющих по существу исходный пункт всех современных доктрин Запада.

Последняя часть статьи посвящена синтетическому анализу наиболее типичных взглядов современных политологов; затем на их фоне рассматриваются неослабевающие противоречия между идеологическим и прагматическим мышлением — авторы пытаются решить эту дилемму.

## SUMMARY

The paper opens with a presentation of the origin and evolution of the concept of ideology, the history of which is connected with the work of A. L. C. Destutt de Tracy. Formed in the Age of Enlightenment, this concept, like many others dating from that time, found a permanent place in both colloquial and scientific language.

Marx's analysis of the concept of ideology, which forms the main body of this paper, permits a critical discussion of primarily K. Mannheim's views, which are basically the point of departure of all present-day doctrines in the West.

The concluding part of the paper contains a synthetic presentation of the most typical views of present-day politologists and discusses, against this background, the ever-present controversy between ideological and pragmatic thinking, offering a solution to this dilemma.