

Marek Łagosz

Zagadnienie orientacji tensowej myślenia ideologicznego

Słowa kluczowe: ideologia, utopia, transcendencja, przeszłość, teraźniejszość, przyszłość, historia

I. Wstęp

Jadwiga Mizińska, autorka Przedmowy do wydania polskiego znanej pracy Karla Mannheima *Ideologia i utopia*, streszczając jedną z idei przewodnich tej książki, pisze: „Myśl ludzka, działająca wedle reguły »transcendowania rzeczywistości«, zawsze skazana jest na oscylowanie między utopią – tym, czego jeszcze nie ma, a ideologią – tym, czego już nie ma”¹.

Czyniąc to ogólne i z natury rzeczy skrótowe sformułowanie punktem wyjścia, spróbuję zastanowić się nieco bardziej szczegółowo nad przejawami ideologiczności i utopijności świadomości społecznej w aspekcie tensów (tj. w kontekście triady przeszłość–teraźniejszość–przyszłość). Być może właśnie analiza tych dwóch fundamentalnych charakterystyk świadomości społecznej pozwoli na bliższe rozpoznanie pewnych aspektów czasowości bytu społecznego. Chodziłoby tu głównie o pokazanie udziału, jaki w teraźniejszości danej formacji społeczno-ekonomicznej mają przeszłość oraz przyszłość, ściślej: świadomość przeszłości oraz przyszłości. Możliwe, że uda się też adekwatnie ocenić wagę tych dwóch „orientacji temporalnych” („na przeszłość” oraz „na przyszłość”) w życiu społecznym. Dwie wskazane tu formy „nieświadomości społecznej” mają ewidentnie czasowe konotacje. Mówiąc wstępnie: myślenie ideologiczne próbuje zachować to, co zrodziło się z przeszłości, a utopijne – chce w przyszłości pozbyć się tego, co jest aktualnym dziedzictwem przeszłości.

¹ Karl Mannheim, *Ideologia i utopia*, tłum. Jan Miziński, Wydawnictwo Test, Lublin 1992, s. XIII.

II. Ideologia² jako transcendencja rzeczywistości

Na wstępie chciałbym zwrócić uwagę, że chociaż wyobrażenia ideologiczne i utopijne w swej istocie (w swych zasadniczych wątkach) nie są (nie mogą być) zgodne z rzeczywistością (transcendują ją), to nie można ich traktować jako subiektywnie uwarunkowanych fałszów, fikcji, których można (należy) pozbyć się z życia społecznego jako nieistotnych epifenomenów. Przekonania takie stwarzają bowiem fakty społeczne (wstępnie mówiąc: ideologie utrwalają określony porządek społeczny, a utopie generują nowy ład – np. poprzez rewolucje, które mogą prowokować). „Wyobrażenia transcendujące” wartościują rzeczywistość, a dzięki temu „wydarzenia stwarzają sytuację, w której działania i przeciwdziałania dają się wyraźnie odróżnić, a wszystkie wydarzenia układają się w proces”³. Treści ideologiczne nie są jakimiś subiektywnymi fantazjami, wyobrażeniami wpływającymi z jednostkowych pragnień⁴, lecz mają swoje obiektywne, społeczno-ekonomiczne uwarunkowania.

Mimo swej obiektywności i nieuchronności występowania w takiej czy innej postaci w życiu społecznym⁵ zarówno ideologie, jak i utopie „zniekształcają”

² Przyjmuję następującą klasyfikację: pojęcie ideologii w sensie szerszym („fałszywa świadomość”, „nieświadomość społeczna”) obejmuje ideologię w sensie węższym (zespół wyobrażeń, przekonań, wartościowań *etc.*, przyjmowanych zwykle spontanicznie przez jakąś klasę (warstwę, grupę) w celu ugruntowania jej społecznego *status quo*) oraz utopię (wyrażającą tendencję pewnej grupy społecznej do zmiany jej społecznego statusu). Wydaje się, że właśnie w sensie szerokim pojmuje ideologię György Lukács, gdy pisze: „Nie zmienia też społecznego statusu ideologii ewentualna zmiana jej funkcji – ze społecznie postępowej na reakcyjną” (György Lukács, *Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego*, II/1, PWN, Warszawa 1984, s. 640).

W dalszych partiach tekstu najczęściej z kontekstu jasno wynika, w jakim sensie piszę o ideologii.

³ K. Mannheim, *Ideologia...*, s. 17.

⁴ A tak właśnie rzecz ujmuje Martin Buber, który określa utopie jako obrazy (*Bilder*), a ściślej – jako marzenia, ideały (*Wunschbilder*). Owe ideały Buber charakteryzuje tak: „Bei ‘Wunschbild’ denken wir an etwas, was aus Tiefen des Unbewussten aufsteigt und als Traum, als Wachtraum, als ‘Anwandlung’ die ungerüstete Seele überfällt und später wohl auch gar von ihr selber gerufen, heraufgeholt, ausgesponnen wird” (Martin Buber, *Pfade in Utopia. Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1985, s. 29). Jest to trudny do przyjęcia psychologizm w rozumieniu ideologii w ogóle, a utopii w szczególności.

⁵ Nieuchronność tę można uzasadniać hipotezą, że w społeczeństwie zawsze (?) będą istniały grupy zainteresowane utrzymaniem „za wszelką cenę” społecznego *status quo* oraz takie, których istniejący porządek społeczno-ekonomiczny nie zadowala. Oczywiście nie jest to punkt widzenia powszechnie przyjmowany przez marksistów. Według niektórych interpretacji świadomość proletariatu, przyjmującego materialistyczny światopogląd naukowy (Étienne Balibar, *Trwoga mas*, tłum. Andrzej Staroń, Dialog, Warszawa 2007 s. 171), ma być zaprzeczeniem wszelkiej ideologii i dlatego nie ma sensu mówić o ideologii proletariatu. Można na to odpowiedzieć, że praktyka realnego socjalizmu pokazała zupełnie coś innego, coś, co pozwala wątpić w aideologiczność proletariatu (a już na pewno jego awangardy – partii). W każdym razie istnieją dwa tradycyjne ujęcia ideologii: 1/ jako czegoś „prześciowego”, możliwego do zniesienia, 2/ jako zjawiska nieodłącznego od życia społecznego, powszechnego i nieeliminowalnego.

rzeczywistość (są „fałszywą świadomością”, „nieświadomością społeczną”). „Fałszywość” tych form „nieświadomości” można za Mannheimem scharakteryzować tak:

Pojęcie ideologii odzwierciedlało wynikające z konfliktu politycznego odkrycie, że grupy panujące mogą być w swym myśleniu tak intensywnie związane swymi interesami z jakąś sytuacją, że tracą w końcu zdolność widzenia określonych faktów, które mogłyby zakłócić ich świadomość sprawowania władzy [...]. W pojęciu myślenia utopijnego znajduje odzwierciedlenie odwrotne odkrycie [...], mianowicie że określone uciskane grupy są psychicznie tak zainteresowane w zniszczeniu i przebudowaniu istniejącego porządku społecznego, iż bezwiednie widzą tylko te elementy sytuacji, które próbują zanegować. Ich myślenie nie jest w stanie właściwie rozpoznać istniejący stan rzeczy; zajmują się one nie tym, co rzeczywiście istnieje, lecz próbują w swym myśleniu antycypować zmianę już istniejącego stanu rzeczy⁶.

Tak więc, najkrócej, zarówno ideologie, jak i utopie, czyli – uogólniając – ideologię w sensie szerszym, można określić jako obiektywizację własnych interesów przez klasę (warstwę, grupę) społeczną. W tym sensie ideologia jest „[...] formą myślowego opracowania rzeczywistości, która służy do tego, by praktykę społeczną ludzi uczynić świadomą i zdolną do funkcjonowania”⁷ – należałoby dodać – w sytuacji konfliktu⁸.

Myślenie ideologiczne transcenduje rzeczywistość nie tylko w sensie epistemologicznym (jako „fałszywa świadomość”), ale także w sensie tensowym, tj. jako wykraczanie (czy też raczej postulat wykraczania) poza teraźniejszość. Ideologia „konserwuje” rzeczywistość społeczną, dopuszczając jedynie „kosmetyczne” zmiany, ugruntowujące pozycję „klasy panującej”. Utopia zaś zamierza „rozsadzić” obowiązujący porządek społeczny⁹. Za Mannheimem można powiedzieć, że są „różnie uwarstwione fałszywe struktury świadomości, takie, które wyprzedzają w myśleniu »współczesny« byt, i takie, które go jeszcze nie osiągnęły [...]”¹⁰. Ideologie „żyją” przeszłością, a utopie – przyszłością. Przy czym zarówno to utrwalanie rzeczywistości oparte na przeszłości, jak i tendencja do jej myślowego wyprzedzania są zawsze w jakiejś mierze „zasłanianiem” tej rzeczywistości¹¹.

⁶ K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, s. 32.

⁷ G. Lukács, *Wprowadzenie...*, II/1, s. 636.

⁸ Por.: tamże, s. 645–646.

⁹ Zmiana nie musi być tu oczywiście rewolucyjna, ale musi być gruntowna, fundamentalna – i w tym sensie radykalna.

¹⁰ K. Mannheim, *Ideologia...*, s. 77.

¹¹ Por.: tamże, s. 78.

III. Orientacja tensowa ideologii i utopii

Zarówno myślenie ideologiczne, jak i utopijne są formami świadomości czasu, tj. interpretują teraźniejszą rzeczywistość z punktu widzenia – odpowiednio – przeszłości oraz przyszłości. Ideologie sięgają do przeszłości (mity, podania religijne, legendarne interpretacje wydarzeń historycznych, kult przodków itd.¹²) w celu utrwalenia, „absolutyzacji” pewnych współczesnych (teraźniejszych) treści życia społecznego – tych zgodnych z interesami grupy przyjmującej daną ideologię¹³. Karol Bał na przykład lapidarnie charakteryzuje ideologię niemieckiego romantyzmu jako tę, której „towarzyszy szczerk zbroi rycerzy średniowiecza i woń kościelnego kadzidła”¹⁴. Przy czym wydaje się, że myślenie ideologiczne ma charakter bardziej absolutystyczny i „irracjonalny” niż myślenie utopijne. Wprawdzie i tu, i tu ma miejsce odwołanie się do jakiegoś ideału, lecz w przypadku ideologii ideał ten ma charakter absolutny, tj. odwołuje się do wartości „wiecznych” – już zrealizowanych (np. przez przodków) lub istniejących odwiecznie (jak w przypadku ideologii o podbudowie religijnej). „Ideał ideologiczny” jest przez człowieka zastany, nie leży w jego mocy; jako dany może („powinien”) zostać co najwyżej zaakceptowany. Dobrym przykładem jest w tym kontekście ideologia rasistowska, która – jak zauważa Lukács – historię ludzkości przemienia w niezmiennie trwanie pierwotnych i niezmiennych cech rasowych¹⁵. Byt społeczny zostaje zdominowany przez nieprzenikalną dla rozumu przeszłość. W faszyzmie „odnowienie mitu, tęsknota za powrotem do czasów mitotwórczych”¹⁶ stają się podstawowym zadaniem i motorem funkcjonowania społeczeństwa. Innym przykładem ideologicznego „zorientowania na przeszłość” jest – obecnie już nie tak aktualne (choć częściowo odżywające w rozmaitych radykalnych ruchach ekologicznych, a także w idei prawa naturalnego, zgodnie z którą próbuje się czasem korygować prawo pozytywne) – przeciwstawianie społeczeństwa i jego rozwoju cywilizacyjnego naturze, która ma być „prawdziwą” wartością i wzorcem rozwoju społecznego. Taka „naturalistyczna” ideologia opiera się na „zstępującej koncepcji dziejów”, a celem jej jest odnalezienie drogi do pierwotnej

¹² Przykładu dostarcza tu ideologia faszystowska, odwołująca się do germańskiej mitologii, etosu rycerskiego czy takich „wartości” jak „ziemia i krew”.

¹³ Mannheim pisze: „[...] ten, kto dziś szuka absolutu, czegoś niezależnego, jest przeważnie nie człowiekiem czynu, a kimś, kto chciałby ustabilizować dzieje na rzecz osiągniętego przez siebie dobrobytu, do którego się przyzwyczaił (tamże, s. 70).

¹⁴ Karol Bał, *Rozum i historia. Historiozofia Hegla wobec Oświecenia*, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1973, s. 139. „Przeszłość – rozwija swą myśl przywołany autor – zajmuje odtąd miejsce ośrodka, wokół którego grupują się wszystkie historiozoficzne, jurystyczne, etyczne, religijne, estetyczne i socjologiczne rozważania poszczególnych nurtów niemieckiego romantyzmu” (tamże).

¹⁵ G. Lukács, *Wprowadzenie...*, II/2, PWN, Warszawa 1984, s. 962.

¹⁶ Tamże.

„doskonałości”¹⁷. To zorientowanie na naturę jest oczywiście zorientowaniem na przeszłość: natura istniała zawsze, a zatem jako ideał nie jest ona efektem jakiegś ewolucji czy postępu – a w każdym razie nie jest ona efektem ewolucji człowieka, jego historii.

Utopie z kolei budują wizję przyszłego porządku społecznego, który stanowi negację aktualnego stanu rzeczy. Ideał utopijny nie tyle pochodzi od Boga lub Natury, co zostaje wypracowany przez człowieka na drodze „racjonalnej”, do jego uświadomienia dochodzi za sprawą rozumnej refleksji, a do życia powołać go ma czyn (np. oświatowy lub rewolucyjny)¹⁸. Za Marksem można tu powtórzyć, że ludzie sami tworzą swoją historię, lecz należy – także za Marksem – dodać od razu, że czynią to w warunkach zastanych i w dużej mierze od siebie niezależnych. Stąd efekty ich działań mogą różnić się (niekiedy znacznie) od założonych celów. Irracjonalność „racjonalnych” utopii polega właśnie na tym, że nie liczą się one z tymi okolicznościami (np. z obiektywnymi prawami psychologii lub ekonomii). Swego rodzaju potwierdzeniem powyższych uwag jest to, iż Mannheim przypisuje myśleniu ideologicznemu charakter mistyczny, wiążąc tajemniczość z przeszłością: „Mistyk żyje wspomnieniem lub tęsknotą za ekstazą”¹⁹. „Ekstaza utopijna” ma zaś nie tyle charakter mistyczny, co „racjonalny” – w tym mianowicie sensie, że jest zwykle przepełniona wiarą w naturalne zdolności rozumu człowieka oraz możliwości realizacyjne (prometejski heroiczny optymizm).

Można przyjąć, że zarówno z ideologicznego, jak i z utopijnego punktu widzenia teraźniejszość nie jest wartością samą w sobie²⁰. Chociaż myślenie ideologiczne akceptuje aktualny stan rzeczy w określonych aspektach (w tych, które są zgodne z interesami grup, którym ideologie „służą”), to jednak uzasadnienie teraźniejszości czerpie ono z przeszłości, z tych zdarzeń, okoliczności i wartości, które już się dokonały, już zostały ujawnione. W tym sensie akceptujące przeżywanie teraźniejszości ma w ideologii charakter „przeszłościowy”. Teraźniejszość zaś w myśleniu utopijnym jest „przyszłościowa”, traktuje się ją jako „uzupełnienie przyszłości”²¹. W tym kontekście komunista J. Revai pisał: „Taktyka to przyszłość występująca jako teraźniejszość”²². W sensie ogólnontologicznym trudno było-

¹⁷ G. Lukács, *Wprowadzenie...*, t. III, s. 130–131.

¹⁸ „Już w tytule ‘Utopia’ – pisze Lukács – zostaje na przedni plan wysunięty ten właśnie charakter rozumności: że jest to coś, czego nie ma, ale co zarazem być powinno” (tamże, s. 132). Buber pisze zaś: „Das utoipsche Bild ist ein Bild dessen, was ‘sein soll’, wovon der Bildende wünscht, dass es sei” (M. Buber, *Pfade in Utopia...*, s. 29).

¹⁹ K. Mannheim, *Ideologia...*, s. 177.

²⁰ Co nie oznacza, że nie bywa traktowana jako taka. Zapewne można mówić o rozmaitych formach „społecznego recentywizmu”, „bezideowego konsumpcjonizmu” *etc.* Mannheim zwraca np. uwagę, że w „świecie amerykańskim”, gdzie główną rolę odgrywa ekonomia, dominuje paradygmat „organizacyjno-technicznego” opanowania rzeczywistości i gubi się perspektywa społeczno-historyczna (*Ideologia i utopia*, s. 204–205).

²¹ Tamże, s. 197.

²² Tamże, s. 213.

by jednak bronić stanowiska o wtórności ontycznej terażniejszości: „Właściwie terażniejszość istnieje tylko przez to, że istnieje przeszłość i przyszłość”²³. Choć – co terażniejsze, jest rezultatem zdarzeń przeszłych, na które nie ma zwrotnego wpływu, to z kolei wykazuje swoją realną „moc ontyczną”, przyczynując wypadki przyszłe. Także utopia komunistyczna Marksa i Engelsa zarysowana w *Manifestie komunistycznym* – choć w sensie politycznym nastawiona „przyszłościowo”: na zniesienie kapitalistycznego sposobu produkcji i wiążących się z nim stosunków społecznych – w swej wewnętrznej treści eksponuje rolę terażniejszości. Marks i Engels piszą: „W społeczeństwie burżuazyjnym przeszłość panuje więc nad terażniejszością, w społeczeństwie komunistycznym – terażniejszość nad przeszłością”²⁴, wyjaśniając tę tensową konstatację w ten sposób:

W społeczeństwie burżuazyjnym praca żywa jest tylko środkiem do pomnażania pracy nagromadzonej. W społeczeństwie komunistycznym praca nagromadzona jest tylko środkiem do rozszerzania, wzbogacania, wznoszenia na wyższy poziom procesu życiowego robotników²⁵.

Nieco bardziej skomplikowana – aniżeli przedstawiłem to wyżej – pod względem tensowym zdaje się być sytuacja w historiozofii Hegla. Otóż utopia Hegłowska pozbawiona jest perspektywy przyszłościowej. Wynika to z retrospektywnego ukierunkowania historiozofii Hegla, która eliminuje przyszłość jako istotną kategorię²⁶. W tym momencie można by utrzymywać, że myślenie Hegłowskie jest po prostu antyutopijne (nieutopijne); wielu jednak autorów nie unika terminu „utopia” w swoich charakterystykach heglizmu. „Czas – pisze przywoływany już Bal – zostaje zatrzymany na terażniejszości. Idea absolutna *ex definitione* nie rozwija się dalej; utopia zniesionych w »duchu absolutnym« antynomii materialnego świata społecznego jest jedynie *hic et nunc*”²⁷. W innym miejscu wspomniany autor zauważa: „W ramach Hegłowskiej struktury czasu historycznego terażniejszość zajmowała miejsce pierwszorzędne”²⁸. Może to właśnie ten „teraż-

²³ Tamże.

²⁴ K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, Książka i Wiedza, Warszawa 1969, s. 84. Inna sprawa, czy to eksponowanie terażniejszości komunistycznej należy uznać za świadectwo przeświadczenia twórców marksizmu o „końcu historii”. Otóż – jak wskazuje Zbigniew Kuderowicz – nie należy przypisywać historiozofii Marksa tego typu finalizmu. Marks krytykował przecież Hegla za koncepcję „końca historii”. Dzieje są raczej procesem „bezkresnym”, a wraz „z wyzwoleniem proletariatu nastąpi kres *dotychczasowej* (kursywa – M.Ł.) historii” (Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1983, s. 175–176).

²⁵ K. Marks, F. Engels, *Manifest...*, s. 84.

²⁶ K. Bal, *Rozum...*, s. 210.

²⁷ Tamże.

Oczywiście takie „aprzyszłościowe” rozumienie myśli Hegla nie jest jakąś żelazną regułą wśród interpretatorów. Bal na przykład dostrzega istnienie wątków normatywnych i prognostycznych w filozofii Hegla. Wiąże je on na przykład ze słynną Hegłowską tezę: „Błędna to bowiem zasada [...], że możliwa jest rewolucja bez reformacji” (tamże, s. 210, patrz także: 211).

²⁸ Tamże, s. 136.

niejszościowy” charakter koncepcji Hegla legitymuje nazwanie jego myślenia utopijnym; jest to *de facto* utopia w najmocniejszym chyba sensie tego słowa: pełna „realizacja ducha absolutnego” nie należy do przyszłości, lecz realizuje się aktualnie²⁹. I tu sprawa komplikuje się jeszcze bardziej. Wspominana realizacja ducha absolutnego polega bowiem u Hegla na postępie w *świadomości wolności*³⁰, który różni się od historycznej realizacji idei wolności. Historia zawsze jest jej ograniczeniem, mając „do zaoferowania wolności jedynie skończone, ograniczone i względne formy”³¹. „[...] warunkiem w pełni wystarczającym – pisze dalej Bal – do istnienia i możliwości przejawiania się wolności jest *świadomość wolności*”³². Zdaniem filozofa jest to „utopia ‘epistemologiczna’”³³. Oprócz tej ostatniej („utopii ‘ducha absolutnego’”) Bal dostrzega w myśleniu Hegla także utopię państwa (opartą na kategorii moralności społecznej – *Sittlichkeit*), bliższą utopii tradycyjnej³⁴ – aczkolwiek różną – jak sądzę – od tej ostatniej przez swój „recentywistyczny” i „apologetyczny” wobec realiów politycznych państwa pruskiego charakter³⁵. Generalnie rzecz ujmując: w kontekście zagadnienia czasowości można mówić o dwóch utopiach Hegla: utopii czasowej oraz teraźniejszościowej (recentywistycznej). Samo zaś zorientowanie historiozofii Hegla na przeszłość wydaje się być związane z „idealizmem historycznym” (właściwym większości, jeśli nie wszystkim, ideologiom i historiozofiom przedmarksowskim), który – zamiast poszukiwać mechanizmów dziejowych w społeczno-ekonomicznej aktywności człowieka odwołuje się do ponadindywidualnego, duchowego podmiotu³⁶. Jako wyraz takiego idealizmu może uchodzić słynny Heglowski aforyzm z *Zasad filozofii prawa*, zgodnie z którym „Co jest rozumne, jest rzeczywiste, a co jest rzeczywiste, jest rozumne”³⁷. O ile nie będziemy – idąc śladem niektórych heglistów – odczytywać tego stwierdzenia jako apologii zastanej rzeczywistości, o tyle trzeba będzie przypisać mu „sens przeszłościowy”. Nie chodzi bowiem o to, że każde aktualne rozwiązanie społeczne: ustrój, instytucja, prawo, obyczaj *etc.*, jest „rozumne”; często bowiem kłóci się ono z obiektywną tendencją rozwojową historii, nie pasuje do społeczno-ekonomicznych ram, w których przyszło żyć

²⁹ Tutaj oczywiście otwiera się furtka dla szerokiego zagadnienia historiozoficznego, streszczającego się w hasło „końca historii”; to jednak podejmę w innym miejscu. Tutaj wspomnę tylko, że tę „nieprzyszłościową” perspektywę Hegla ilustruje jego stosunek do epoki Oświecenia, a w szczególności do rewolucji francuskiej, którą uważał „za najdonioślejsze wydarzenie w dziejach” (tamże, s. 232). To, co już było, w sensie realnych dziejów, sięgnęło szczytu i – jak można by skomentować – zamknęło perspektywę „na przyszłość”.

³⁰ Tamże, s. 225.

³¹ Tamże.

³² Tamże, s. 226.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, s. 227.

³⁵ Choć wokół tej sugestii można toczyć długie spory.

³⁶ Zbigniew Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, wyd. cyt., s. 156.

³⁷ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1969, s. 17.

ludziom na danym etapie historii. Idzie tu raczej – jak podejrzewam – o to, że patrząc wstecz („sowa Minierwy rozpoczyna swój lot dopiero o zmroku”), tak interpretujemy przeszłość, iż wszystkie (? – lub raczej niektóre, gdyż historia może „falsyfikować” pewne zjawiska społeczne jako zgoła „niepotrzebne”) minione społeczne stany rzeczy (najogólniej: formacje społeczno-ekonomiczne) pojawiają się w dziejach nie bez racji, stanowiąc konieczne, „rozumne” fazy ewolucji ducha obiektywnego.

Mówiąc o „idealizmie historycznym”, należy też zwrócić uwagę na pewien paradoks związany z myśleniem utopijnym. Chociaż bowiem utopie *expressis verbis* wykazują orientację przyszłościową, to – przez swój idealistyczny charakter – w zasadzie afirmują przeszłość i zrodzoną z niej teraźniejszość. Jest tak, gdyż idealistyczność krytyki rzeczywistości już zrealizowanej (krytyka filozofii, religii, moralności jako narzędzie postępu i doskonalenia społeczeństwa) jest – z punktu widzenia materializmu historycznego – niewydolna, jeśli chodzi o możliwość zniesienia tego, co zastane. Zbigniew Kuderowicz pisze w tym kontekście: „W nieprzydatności praktycznej demaskuje się słabość historycznego idealizmu zarówno w wersji bardziej konserwatywnej [ideologii – M.Ł.], jak krytycznej [utopie – M.Ł.]”³⁸.

Podkreślane wyżej rozłączne przyporządkowanie ideologii zorientowania na przeszłość, a utopii – na przyszłość nie da się utrzymać jako bezwzględnie adekwatna charakterystyka tych sposobów myślenia. Zarówno bowiem ideologie „spoglądają” w przyszłość, jak i utopie – w przeszłość. Myślenie ideologiczne – chociaż generalnie afirmuje zastaną rzeczywistość, to jednak zawsze odnosi się też do przyszłości. Po pierwsze dlatego, że nie wszystko aktualnie idzie po myśli danej warstwy uprzywilejowanej: zawsze możliwe jest udoskonalenie w przyszłości jej pozycji społeczno-ekonomicznej. Po drugie zaś, trzeba nieustannie troszczyć się o zachowanie obecnego zasadniczo korzystnego *status quo* w przyszłości. Analogicznie zorientowane na przyszłość utopie nie formułują swoich programów w próżni. Często odwołują się do „osadzonych” w przeszłości wątków religijnych (jak na przykład idea teokracji W.S. Sołowiowa³⁹) lub do mitycznych stanów prehistorycznych (hasła „powrotu do natury”). Dobrym przykładem przenikania się myślenia ideologicznego i utopijnego jest chyba realny socjalizm, który – według swoich utopijno-ideologicznych wyobrażeń – miał przed sobą komunizm, a za sobą – jako pewien „ideał niższego szczebla” – wspólnotę pierwotną.

Poza przenikaniem się w świadomości społecznej wątków utopijnych i ideologicznych można też mówić o przechodzeniu w siebie tych sposobów interpretacji rzeczywistości. Mannheim na przykład wskazuje, że dopóki zorganizowany feudalnie i kościelnie porządek społeczny średniowiecza odsuwał obietnicę raj

³⁸ Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, s. 158.

³⁹ Patrz np.: Jan Krasicki, *Paradoksy „wolnej” teokracji – W. Sołowiow*, – *Studia Philosophica Vratislaviensia*, vol. II, fasc. 1 (2007), s. 37–53.

do sfery transcendentnej wobec historii (w zaświaty), dopóty odpowiednie treści religijne były częścią tego porządku, stanowiąc jego ideologiczną podbudowę. Jednakże gdy pewne grupy społeczne włączyły te treści do swych konkretnych programów działań, do postulatów politycznych, próbując je urzeczywistnić tu na ziemi, w rzeczywistej historii, ideologie stały się utopiami (przypomnijmy raz jeszcze: rozmaite teokracje, teologia wyzwolenia *etc.*)⁴⁰. Wskazywaną wyżej „ambivalentność ideologiczną” religii zauważa na przykład Karol Bał, charakteryzując religię jako siłę, „która wyrosła niegdyś również z niezadowolenia rzeczywistością, lecz która była teraz sprzęgnięta z władzą i broniła społecznego *status quo* [...]”⁴¹. Ogólnie: klasyfikacja pewnych wyobrażeń (naukowych, religijnych czy estetycznych) jako ideologicznych lub utopijnych zależy w dużym stopniu od etapu historycznego rozwoju⁴².

IV. Problem realizowalności

Ponieważ – jak przyjąłem wyżej – zarówno ideologie, jak i utopie transcendują – każda na swój sposób – teraźniejszość bytu społecznego, ważnym zagadnieniem staje się problem realizowalności ich treści. „Nierzeczywisty” ideologiczny stan rzeczy uznawany jest zasadniczo za *już* zrealizowany, a utopijny – za *jeszcze* niezrealizowany. Oczywiście realizacja stanu ideologicznego nigdy nie jest pełna, nie obejmuje wszystkich aspektów (co powoduje przenikanie się myślenia ideologicznego i utopijnego – o czym dokładniej niżej). I tak np. miłość bliźniego (także wroga) jest dla chrześcijanina ideałem nie w pełni zrealizowanym (pytanie: czy w ogóle realizowalnym?), ale przecież w „sferze ideologicznej” została już dawno zrealizowana poprzez śmierć Chrystusa na krzyżu.

Mannheim pisze, że niekiedy w sensie ubocznym przez utopię rozumie się wyobrażenie, „które zasadniczo jest nie do urzeczywistnienia”⁴³. Jednakże takie absolutyzowanie nierealizowalności programów utopijnych ma sens tylko w skrajnych przypadkach. Ontologicznie biorąc, nie do urzeczywistnienia jest jedynie sprzeczność – rozumiana immanentnie (łączenie w sobie cech sprzecznych) lub relatywnie jako niewspółmożliwość (niektóre stany rzeczy choć „wewnętrznie” niesprzeczne są sprzeczne z pewnymi faktami). Stąd Mannheim wprowadza pojęcie utopii relatywnej: nierealnej „jedynie z punktu widzenia określonego, istniejącego już etapu”⁴⁴. Jeśli pewien typ organizacji społeczeństwa nie jest sprzeczny sam w sobie, a jedynie nie jest współmożliwy z pewnymi „faktami historycznymi”, nie znaczy to, iż nie można go urzeczywistnić. Historyczny roz-

⁴⁰ K. Mannheim, *Ideologia...*, s. 160.

⁴¹ Karol Bał, *Rozum...*, s. 83.

⁴² K. Mannheim, *Ideologia...*, s. 162.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże, s. 163.

wój społeczeństw ma charakter – w pewnych oczywiście granicach ontycznych⁴⁵ – otwarty. Historia jest dynamiczna: zmieniają się zarówno aktualne sposoby organizacji społeczeństw, związane z określonym etapem rozwoju materialnych sił wytwórczych formacje społeczno-ekonomiczne, jak i – do pewnego stopnia – „natura” ludzka⁴⁶. Przyszłość bytu społecznego (człowieka) jest o wiele bardziej „plastyczna”, mobilna, podatna na kształtowanie niż – układów fizycznych. Jest tak, gdyż na poziomie bytu społecznego dołącza się (do przyczynowości) nowy typ determinacji – teleologiczność oraz determinacja przez wartości, z którą ściśle wiąże się alternatywność wyboru, pewien rodzaj „wolności” w kształtowaniu przez ludzi swojego środowiska społecznego.

Mannheim zwraca też uwagę na ideologiczność stanowiska, zgodnie z którym to, co relatywnie utopijne, nazywa się nierealizowalnym w ogóle, a robi się tak po to, by osłabić tendencje do przekształcania aktualnych warunków społecznych⁴⁷. Ponadto w stosunku do myślenia utopijnego można przyjąć założenie – co już sugerowałem zresztą wyżej – o częściowej przynajmniej realizowalności jego postulatów. Program zaś, który jest choćby tylko częściowo realizowalny, nie może być określony jako „zasadniczo nie do urzeczywistnienia”. Co więcej, Mannheim zakłada, że kryterium rozróżnienia ideologii i utopii jest urzeczywistnienie. Rozumie on to w ten sposób, iż te z przeszłych wyobrażeń, które zostały „adekwatnie urzeczywistnione”⁴⁸, były utopią (względą); nieurzeczywistnione zaś „części” świadomości społecznej były – według rozumienia Mannheim’a – jedynie zasłoną dymną maskującą faktyczny stan rzeczy – ideologią⁴⁹.

Można się zastanawiać, czy kryterium zaproponowane przez Mannheim’a nie jest „za mocne”, a tym samym – czy jest adekwatne. Według mnie dla odróżnienia ideologii od utopii wystarczy kryterium „tensowe”, tj. odniesienie się określonej formy świadomości społecznej do triady przeszłość–teraźniejszość–przyszłość. Otóż ideologicznym (w sensie węższym) jest to myślenie, które odwołuje się do przeszłości w celu utrwalenia pewnych elementów teraźniejszego porządku społecznego, utopijnym zaś – to, które rozbudowuje alternatywną wobec aktualnego

⁴⁵ Myślę tu głównie o ograniczeniach wynikających z „zakorzenienia” świadomościowo-społecznej warstwy bytu realnego w warstwie przyrodniczej. Transcendowanie ograniczeń przyrodniczych ma wprawdzie nieustannie miejsce w rozwoju historycznym (postępujący proces „uczłowieczania człowieka”, który nieustannie w swym *Wprowadzeniu do ontologii bytu społecznego* podkreśla Lukács), ale o „pełnej” autonomii tego, co społeczne, wobec tego, co naturalne, nie może być mowy ze względów zasadniczych. Wystarczy tu pomyśleć o wciąż pozostających w dużej mierze poza kontrolą ludzkości uwarunkowaniach klimatycznych czy kosmicznych.

⁴⁶ Trzeba więc być ostrożnym w odrzucaniu takich programów utopijnych, które zdają się być niezgodne z „naturą ludzką”.

⁴⁷ K. Mannheim, *Ideologia...*, s. 163.

⁴⁸ Tamże, s. 169.

Można się zastanawiać, co oznacza tu „adekwatne urzeczywistnienie”, bo nie chodzi tu chyba o „pełną” realizację.

⁴⁹ Do niej filozof zalicza m.in. mity, baśnie, wizje religijne (tamże).

porządku społecznego wizję przyszłości w celu zniesienia tegoż porządku. Fakt realizowalności wydaje się tu być sprawą wtórną i niejednoznaczną. Jeśli bowiem np. przekonania religijne uznać – jak chce Mannheim – za ideologiczne, to one także są realizowalne i współcześnie w jakimś stopniu zrealizowane w stosunku do wcześniejszych stadiów rozwoju historycznego ludzkości. Myślę tu na przykład o postulatcie miłości bliźniego „ucieleśnianym” w naszym kręgu kulturowym przez rozwój rozmaitych „altruistycznych” rozwiązań (instytucji) społecznych (organizacje charytatywne, zabezpieczenia socjalne). Jeśli zaś chodzi o myślenie utopijne, to są także takie postacie świadomości utopijnej (np. chiliizm anabaptystów), które niejako programowo wykluczają możliwość realizacji jakichś racjonalnie postawionych celów. „Rewolucyjny szal” albo bierne oczekiwanie lepszego świata są wartościami samymi w sobie. Mannheim pisze w tym kontekście: „Wymarzone miejsca i wymarzone czasy są dla tej świadomości weksłami niemożliwymi do wykupienia”⁵⁰. W takim wypadku mamy do czynienia – jak można rzecz ująć – z „oczekującym cudu” zorientowaniem na przyszłość.

W związku z zagadnieniem realizowalności postulatów utopijnych można jeszcze przywołać rozróżnienie między dwiema postawami społecznymi: rewolucyjną i buntowniczą⁵¹. Otóż u rewolucjonisty utopijna tendencja do zmiany rzeczywistości aktualnej jest traktowana serio i ma charakter racjonalny (polityczny, „techniczny”): rewolucja postrzegana jest jako skuteczny (w określonych okolicznościach społeczno-ekonomicznych) środek wprowadzenia nowego ładu społecznego. Postawę buntowniczą zaś charakteryzuje ów – wspomniany w poprzednim akapicie – „rewolucyjny szal”, który ma charakter permanentny. Celem buntownika nie jest w zasadzie jakiś inny, lepszy porządek społeczny, lecz samo przeciwstawienie się zastanej rzeczywistości.

V. Świadomość historyczna

Za jedną z cech odróżniających myślenie utopijne od ideologicznego można przyjąć większą świadomość historyczną. Z pewnymi wyjątkami (np. chiliizm anabaptystów) utopie wprowadzają historyczną koncepcję czasu, w której do głosu dochodzą takie kategorie jak stawanie się, rozwój, postęp itp. Ze względów obiektywnych, ontologicznych, utopijne rozumienie czasu zdaje się mieć przewagę nad ideologicznym. To pierwsze jest ujęciem dynamicznym, podkreślającym „jakościowe zróżnicowanie czasu”⁵², czyli odpowiada zmiennej naturze bytu społecznego. Abstrahując od bardzo długich i „stabilnych” prehistorycznych

⁵⁰ Tamże, s. 178.

⁵¹ Patrz: Teresa Pękala, *Buntownik i rewolucjonista – wątki utopijne w twórczości rosyjskiej i zachodniej awangardy*, w: *Filozofia w kulturach krajów słowiańskich* (red. Andrzej L. Zachariasz, Zbigniew Stachowski), Uniwersytet Rzeszowski, Rzeszów 2007, s. 417–426.

⁵² K. Mannheim, *Ideologia...*, s. 183.

epok w rozwoju ludzkości, można uznać, że dzieje społeczeństw charakteryzują się bardzo dużą dynamiką⁵³ zmian jakościowych⁵⁴. Z takim charakterem ewolucji bytu społecznego nie harmonizuje „konserwatywne” myślenie ideologiczne, któremu brak „impulsu dążenia naprzód”⁵⁵. Jak pisze Mannheim: „[...] konserwatysta widzi najważniejsze potwierdzenie prawdziwości uwarunkowania w odkryciu znaczenia przeszłości, czasu rodzącego wartości”⁵⁶. W okresach stabilizacji procesu społecznego, gdzie brak jeszcze obiektywnych (np. ekonomicznych) przesłanek jakiegoś „jakościowego skoku”, ideologii można jeszcze przypisać pozytywną, stabilizującą właśnie rolę. W momencie jednak, gdy w danym aspekcie bytu społecznego „nadejdzie czas na zmiany”, ideologie stają się zwykle hamulcami rozwoju i utrudniają postęp. Można powiedzieć, że ideologia (według jednego z zasadniczych sposobów jej pojmowania) „znieszcza rzeczywistość” w celu legitymizacji panującego porządku, a istotnym momentem tego znieszczenia jest ahistoryzacja, eternalizacja porządku społecznego. Balibar pisze: „[...] charakterystyczną własnością „idei” ideologii jest ich pojawianie się jako „praw wiecznych”, uniwersalnych i ahistorycznych [...]”⁵⁷.

Mimo wskazywanej tu „ontologicznej” przewagi utopizmu nad ideologizmem (utopizm lepiej odzwierciedla charakter ewolucji historycznej, akcentując aspekt dynamiczny jakościowej zmienności) temu ostatniemu należałoby przyznać z kolei „wyższość”, jeśli chodzi o aspekt epistemologiczny (możliwość rozpoznania rzeczywistości historycznej⁵⁸). Mannheim wskazuje, że „przedstawiciele postępu” przeżywają ideę rzeczywistości historycznej „jako wyprzedzającą aktualne wydarzenia”⁵⁹. I to właśnie mocno problematyzuje trafność ich rozpoznania rzeczywistości społecznej. Doświadczenie pokazuje, że prognozy socjologiczne, polityczne czy ekonomiczne są bardzo niepewne, dlatego też całkowitą rację zdaje się mieć Hegel, pisząc, że „sowa Minerwy rozpoczyna swój lot dopiero o zmroku”⁶⁰. Przypadek marksizmu zdaje się

⁵³ W porównaniu chociażby z dynamiką procesów przyrodniczych. Oczywiście o stosunkowo niskiej dynamice procesów przyrodniczych można mówić w odniesieniu do pewnego tylko (wprawdzie bardzo długiego) okresu ewolucji kosmicznej. Zmiany jakościowe jakie zaszły w „naszym” świecie w ciągu kilku minut (czy sekund lub nawet ich drobnych ułamków!) od momentu Wielkiego Wybuchu miały olbrzymią dynamikę w porównaniu z późniejszymi fazami ewolucji kosmosu. Martin Rees pisze w tym kontekście: „[...] w bardzo wczesnym Wszechświecie nie brakło czasu na liczne ważne procesy” (M. Rees, *Tylko sześć liczb*, Wydawnictwo Cis, Warszawa 2000, s. 182).

⁵⁴ Weźmy np. pod uwagę rozwój techniki na przestrzeni ostatnich 200 lat.

⁵⁵ K. Mannheim, *Ideologia...*, s. 187.

⁵⁶ Tamże, s. 190.

⁵⁷ Tamże, s. 165.

⁵⁸ Jest tu też jeszcze istotny aspekt praktyczny: Lukács sygnalizuje, że – odwołując się do już ustalonej przeszłości – ideologii łatwiej jest poniekąd reformować na swoją modłę aktualny byt społeczny niż utopii, „[...] która styka się z bytem jedynie w krytyce teraźniejszości” (G. Lukács, *Wprowadzenie...*, t. III, s. 133).

⁵⁹ Tamże, s. 187.

⁶⁰ Tamże, s. 188. Innym wątkiem Hegłowskim, który uwypukla „orientację przeszłościową” myślenia o społeczeństwie jest konstatacja z *Fenomenologii ducha*, zgodnie z którą poznania rzeczy nie

potwierdzać tę charakterystykę metodologiczną nauk historycznych. Chodzi o to, że myśl Marksa zawiera wyraźne pęknięcie epistemologiczne: z jednej strony trafnie i bardzo wnikliwie rozpoznana przeszłość i współczesność (analiza historyczno-ekonomiczna przedkapitalistycznych formacji społeczno-ekonomicznych oraz krytyczne wyjaśnienie mechanizmów funkcjonowania XIX-wiecznego kapitalizmu), z drugiej zaś w dużej mierze nietrafiona prognoza co do przyszłości (formacja socjalistyczna i komunistyczna)⁶¹. Chociaż oczywiście nie wszyscy zgodzą się z tym, że myślenie Marksa miało w tym aspekcie charakter utopijny. Lukács na przykład twierdzi, że istotą myślenia Marksa jest przewyższenie wszelkich dążeń utopijnych. Ma ono polegać m.in. na baczным śledzeniu tendencji praktyki społecznej wynikających z bytu społecznego⁶². Czy jednak wniknięcie w aktualność bytu społecznego rzeczywiście pozwala na jakieś jednoznaczne prognozy? Niepowodzenie prognostyczne filozofii Marksa pokazuje – jak sądzę – nietrafność rozpoznania pierwiastków nowego społeczeństwa, jakie rozwinęły się w łonie formacji kapitalistycznej⁶³. Można zatem wnosić – wbrew Lukácsowi – że założenie metodologiczne, iż w aktualnych faktach społecznych da się dostrzec tendencje rozwojowe na tyle wyraźnie, by zgodnie z nimi pokierować praktyką społeczną, jest problematyczne.

W tym kontekście trudno zgodzić się z Mannheimem, który wyraźnie faworyzuje myślenie utopijne, pisząc:

Nigdy nie można tak jasno uchwycić najbardziej wewnętrznej struktury świadomości jak wtedy, gdy pojmuje się obraz epoki na podstawie nadziei, tęsknot i celów przyszłościowych. Bowiem według tych celów i oczekiwań kształtuje ona nie tylko przyszłe wydarzenia, lecz także ocenia przeszłość⁶⁴.

Nieco dalej zaś filozof dodaje: „[...] będziemy szczególnie akcentować związki pomiędzy każdorazową utopią a oglądem epoki historycznej”⁶⁵. Oczywiście, twierdzenie, że zwrócenie się przede wszystkim ku utopii pozwala rozpoznać adekwatnie strukturę świadomości społecznej, pociąga za sobą – na gruncie wspomnianego wyżej założenia epistemologii realistycznej – to, że właśnie pierwiastek utopijny jest konstytutywny dla bytu społecznego. Ale czy to oznacza, że aspekt ideologiczny

wyczerpuje znajomość samego rezultatu (jej postaci aktualnej), ale także – jej stawiania się. Lukács pisze w tym kontekście: „[...] nie można właściwie zrozumieć gatunkowości charakteryzującej dany moment, jeśli się nie wie, co i jak, w pozytywnym i negatywnym sensie, ujmuje ona jako własną przeszłość relewantną wobec teraźniejszości i przyszłości [...]” (G. Lukács, *Wprowadzenie...*, t. III, s. 113).

⁶¹ Piszę „w dużej mierze”, dlatego że we współczesnym kapitalizmie można doszukiwać się realizacji pewnych elementów „prognozy komunistycznej” (np. wysoki poziom zabezpieczeń socjalnych w krajach skandynawskich, skrócenie czasu pracy, wzrost standardu życia pracowników najemnych itp.), ale z całą pewnością nie jest to realizacja dosłowna tej wizji społeczeństwa, jaką przedstawił Marks.

⁶² G. Lukács, *Wprowadzenie*, t. III, s. 135–136.

⁶³ Por.: tamże.

⁶⁴ Tamże, s. 173.

⁶⁵ Tamże.

ma dla ontologii bytu społecznego mniejszą wagę? To jest właśnie problematyczne. Z jednej bowiem strony, na przykład egzystencjaliści akcentują zorientowanie jestestwa (które jest przecież „częstką elementarną” społeczeństwa) na przyszłość (egzystencja wyprzedza esencję, otwartość, „bycie ku śmierci”, przekraczanie granic itd.), co harmonizowałoby z tezą o pryncypialności utopijnego zorientowania na przyszłość. Z drugiej jednak strony, trudno chociażby odmówić konstytutywności dla ludzkiej egzystencji „zorientowanej” na przeszłość władzy pamięci⁶⁶. Sparafrazujmy w tym kontekście przytoczone wyżej słowa Mannheima: *Nigdy nie można tak jasno uchwycić najbardziej wewnętrznej struktury świadomości jak wtedy, gdy pojmuje się obraz epoki na podstawie wspomnień, przyzwyczajień i tradycji. Bowiem według tych wspomnień i tradycji ocenia ona nie tylko przeszłość, lecz także kształtuje przyszłość.*

W mojej ocenie przedstawiona parafraza brzmi całkiem sensownie i przekonująco, wskazując co najmniej na symetryczność znaczenia „orientacji przeszłościowej” oraz „przyszłościowej” w ontologii, a tym samym w epistemologii, bytu społecznego. Od strony epistemologicznej podkreśla się często, że znajomość przeszłości jest szczególnie ważna właśnie dla poznania zjawisk społecznych, humanistycznych⁶⁷.

Biorąc zaś rzecz czysto ontologicznie, można nawet próbować uzasadniać tezę o bardziej fundamentalnym charakterze przeszłości, jeśli chodzi o byt społeczny. Wprawdzie podmioty historii, ludzie, swoich celowych alternatywnych wyborów i działań dokonują pod wpływem wyobrażeń związanych z przyszłością: przewidywań, oczekiwań i nadziei. Ale nie narusza to w niczym ontologicznej prawdy, że nawet determinacja teleologiczna (jeśli tylko rozumieć ją w racjonalny, a nie mistyczny, finistyczny, irracjonalny sposób) jest typem determinacji zachowującej kierunek „od przeszłości (wyobrażenia, oczekiwania, decyzje – zamysł) poprzez teraźniejszość (realizacja) ku przyszłości (zamierzony skutek⁶⁸)”.

⁶⁶ O fundamentalnej roli pamięci w kształtowaniu fenomenologicznej świadomości czasu, a tym samym w konstytucji świadomości w ogóle pisałem szerzej w książce *Realność czasu* (Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2007, s. 261–290). Tutaj oczywiście interesuje mnie bardziej niefenomenologiczny, ponadindywidualny, społeczny wymiar władzy pamiętania. Ze względu jednak na zakorzenienie tego, co społeczne, w tym, co indywidualne, nie od rzeczy jest o tym wspomnieć.

⁶⁷ Sam Mannheim wskazuje, że co innego teza biblijna, że „ostatni będą pierwszymi”, a co innego twierdzenie Pitagorasa. W przypadku tej pierwszej okoliczności nadania sensu (istnienie warstw uciskanych) pozwalają lepiej uchwycić sam sens. Dla abstrakcyjnych zaś sensów wypowiedzi matematycznych znajomość genezy nie jest tak ważna. K. Mannheim, *Ideologia...*, s. 20–21.

⁶⁸ Zresztą jego podobieństwo do zamierzonego celu może być rozmaite.

VI. Zakończenie

Z przeprowadzonych wyżej rozważań wyciągam następujący wniosek: chociaż dwie z omawianych wyżej form ideologicznych: ideologia (w węższym sensie) i utopia, zachowują – jak można wnosić z przeprowadzonej wyżej charakterystyki – swą kategorialną odrębność i swoistość, to jednak pod względem tensowym nie mogą być sobie bezwzględnie przeciwstawiane. Po pierwsze, obie te formy zakorzenione są w terażniejszości, stanowiąc jej odmienne interpretacje i oceny. Po drugie zaś, opierając się na określonych wartościowaniach i przyjmując określoną orientację tensową (ideologia – przeszłość, utopia – przyszłość), formy te nie są w stanie uniknąć odniesień do pozostałych członów serii przeszłość–teraźniejszość–przyszłość. Jest tak, gdyż – jak można przypuszczać – właśnie na terenie bytu społecznego, w obszarze świadomości społecznej, dochodzi do szczególnie silnego „splątania” tych obszarów tensowych⁶⁹. Przenikanie to dobrze oddaje niemiecki neologizm, na który zwrócił moją uwagę profesor Karol Toeplitz: *Vergegenzukunft*⁷⁰.

On the Question of Tense Orientation of Ideology

Key Words: *ideology, utopia, transcendence, past, present, future, history*

The article discusses ideology and utopian proposals with respect to their tense orientation, ie. orientation toward the past, the present or the future. Comprehensive proposals for a major modification of social arrangements that encompass economy and social change have to distinguish between real life changes and their perception by the actors who introduce them. This distinction is made visible by the difference between purely theoretical ideological dogma and a broader utopian vision. The author claims that although narrowly conceived ideology is a world different from a utopian blueprint this distinction is blurred by their tense orientation. As he says, at the level of social being a strong intermingling of the past and the future is inevitable, and consequently verbal ideology cannot be cleanly separated from practical proposals.

⁶⁹ O ich związkach na gruncie bytu niespołecznego pisałem we wspomianej wyżej książce.

⁷⁰ Po niemiecku przeszłość, terażniejszość i przyszłość – to odpowiednio: *Vergangenheit*, *Gegenwart*, *Zukunft*.