

FENOMENOLOGIJSKE OPASKE UZ PROBLEM IDEOLOGIJE

Budući da se izraz »ideologija« danas upotrebljava u višestrukome značenju, mora se ponajprije razjasniti u kojemu se od njegovih značenja riječ ovdje mora pojmiti kada se govori o ideologiji i kritici ideologije.

Treba prikazati povijest riječi. Ukazujemo samo na knjigu Hansa Bartha »Istina i ideologija« (»Wahrheit und Ideologie«) u kojoj je o njoj iscrpno raspravljano. Kao što je poznato, riječ je početkom XIX stoljeća skovao Destutt de Tracy. On je njome označio skupni pojam predodžbi koje vladaju u nekoj grupi društva, koje upravljaju njihovim ponašanjem. To nije suma pojedinih predodžbi i pojmova, već sistem koji u sebi više ili manje artikulirano uključuje interpretaciju svijeta u kojemu valja živjeti i djelovati. Pojmljene u tome smislu ideologije su u modernoj sociologiji znanja postale predmetom empirijskog, vrijednosno neutralnog istraživanja ideologija. Biljeg pojma u kritičkome značenju potječe od Karla Marxa. To je skupni pojam onih vladajućih predodžbi o ljudskome-društvenome što služe legitimiranju vladavine jedne grupe nad drugom. On u tome smislu govori u »Njemačkoj ideologiji« o ideologijama kao »mislama vladavine«. To je, dakle, normativan pojam o ideologiji: one su krive predodžbe, »izokrenuta svijest« o svijetu. Ona je izokrenuta jer je svijet, u kojemu postoji vladavina čovjeka nad čovjekom, izokrenut, bezuman svijet. Takav svijet pokazuje se, dakle, kao izokrenut, ako je on izmjeren na onome što je uman svijet. Da je neki svijet bezuman, iskazuje prema tome da on proturječi čovjeku kao umnom biću. On mu proturječi jer čovjek kao onaj kojim se vlada nije pri samome sebi. »Biti pri samome sebi« znači iz sebe ispuniti svoj život kao uman. Hegelovo je to određenje slobode kao Biti-pri-sebi-samome, što ga je Marx ovdje preuzao te iz njega izveo zadaću povijesti da realiter ozbilji slobodu svih. Zbog toga je uništenje tih krivih predodžbi o svijetu, kritika ideologije kao osvještenje o njezinoj izokrenutosti za njega prva pretpostavka svake druge kritike, prvi nužni korak k oslobođanju.

Za Marxa je, dakle, zahtjev kritike ideologije izrastao u svezi s njegovim programom ozbiljenja Hegelove filozofije, a to znači u recepciji Hegelova pojma ljudske slobode i Hegelova pojma povijesti kao puta njezina ozbiljenja. Nije potrebno ovdje reći da ta recepcija istodobno uključuje kritiku Hegela: da je on shvatio samo misao slobode i da je

sloboda zbog toga takva što je ostala samo u mislima. Da bi ona postala kao sloboda realno zbiljskom, misaona kritika nije dostatna. Moraju se djelatno izmjeniti odnosi koji uvjetuju neslobodu i vladavinu nad ljudima. Ali da između kritike i djelatnog ozbiljenja postoji nerazlučiva sveza, izrečeno je kratko i jasno u »Uvodu kritici Hegelove filozofije prava«. Tek osvještenjem o svojoj povijesnoj zadaći proletarijat se konstituira kao subjekt djelatne, revolucionarne izmjene odnosa. Time je imenovan pravi dijalektički odnos između osvještenja i izmjene društvenih odnosa. U povijesnom procesu oslobađanja kritičkoideologijskome osvještenju pripisano je značenje sudjelatne snage: svijest izokrenutosti društvenih odnosa uvjet je mogućnosti njihove revolucionarne izmjene. Kritika izokrenutosti posjeduje svoje mjerilo na normativnom pojmu umnoga društvenoga svijeta kao svijeta realne slobode svih, u kojoj ne postoji vladavina čovjeka nad čovjekom.

Ali već u »Njemačkoj ideologiji« i zatim u refleksijama u »Prilogu kritici političke ekonomije« čini se da se toga Marx više ne pridržava tako jednoznačno. Nedavno je na to upozorio Albrecht Welmer* i skupio sve Marxove izjave koje se ne mogu više razumjeti u toj jednoznačnosti. One, štoviše, zvuče tako kao da materijalna proizvodnja u svojem povijesnom razvoju iz sebe dovodi u opstanak izokrenutost društvenih odnosa kao antagonizam proizvodnih snaga i odnosa proizvodnje na taj način da bi »oblici saobraćaja«, načini međuljudskog obraćanja bili samo epifenomen objektivnih, u materijalnom procesu proizvodnje iskrsljih proturječja, a ideologije prema tome samo izokrenuti odraz objektivnih odnosa — tumačenje koje tada putem Engelsova pojma dijalektike kao zakona samokretanja materije vodi do kasnijeg dogmatičkog historijskog materijalizma.

Protiv takvog tumačenja odnosa osvještenja, s jedne strane, te proizvodnih snaga kao i odnosa proizvodnje, s druge strane, moglo bi se, dakako, pozvati na ranije Marxove izjave koje stoje nasuprot ovima. Shodno njima gotovo da se ne može sa smislom govoriti o antagonističkim odnosima što se obrazuju u procesu proizvodnje, a da se ne gleda na način kako se one razjašnjaju osvještenjem u onih koji su njima pogođeni, tj. a da se ne gleda na uvjet pod kojim taj proces postaje njima svjestan, te ga iskušuju kao antagonistički. Taj je uvjet pak da se iskušeni proces mjeri na normativnome pojmu umnoga društvenog života, u proturječju spram kojemu se određeni odnosi tek pokazuju kao antagonistički. Takav normativan pojam ne može se jednostavno oblikovati iz iskustva procesa, budući da način na koji proces u iskustvu postaje svjestan, naime, proces koji je proturječan, vazda već pretpostavlja predujam na normativnu predodžbu njegova smisla, točnije rečeno prema predodžbi, da je taj smisao prema kojemu proces ide, ozbiljenje umnosti, umnoga ljudskog svijeta.

Takvom tumačenju koje se daje osnažiti tekstovima do »Pariskih manuskripata« prividno proturječe mnoge izjave, već od vremena »Nje-

* »Kritische und analytische Theorie«, Marxismus-Studien Bd. VI i »Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus«, Suhrkamp 1969. To je daljnje izvođenje kritike Habermasa u »Erkenntnis und Interesse«, Suhrkamp 1968.

mačke ideologije«. Navedimo k tome samo jedno mjesto za mnoge iz Predgovora »Priloga kritici političke ekonomije«: »S promjenom ekonomske podloge preokreće se sporije ili brže čitava ogromna nadgradnja. U promatranju takvih preokreta vazda se mora razlikovati između materijalnog preokreta u ekonomskim uvjetima produkcije koji se dadu prirodoznanstveno vjerno konstatirati i... ideoloških formi, u kojima ljudi postaju svjesni toga konflikta te ga bitkom rješavaju.« Misaono u svojim oblicima ovdje je, dakle, samo više »nadgradnja«, u kojoj se zrcali objektivni proces, a ne neka snaga koja također djeluje u procesu. Protiv te interpretacije moglo bi se, dakako, iznijeti ovo: Marx je odviše dobro poznao tradiciju filozofijskih pojmova a da ne bi znao kako je ekonomika prvotno značila disciplinu praktičke filozofije, naime nauk o određenim oblicima društvenog djelovanja. Ali, ne može se razumjeti kako je on tada mogao reći da se ona može prirodoznanstveno istražiti, ako je prirodna znanost stvar teoretskih spoznaja. Točnije rečeno: ne može se razumjeti u kojemu smislu Marx hoće da se razumije izraz »prirodnoznanstveno«. Tako nas Marxovi tekstovi ostavljaju u neodređenosti, što ne dopušta da odlučimo sadrže li kasnije izjave nasuprot ranijima različitu prosudu uvjeta pod kojima postaje moguć i prijeko potreban društveni preokret, ili je Marx htio da se i kasnije izjave razumiju u smislu ranijih.

Za razumijevanje njegovih izvođenja u »Njemačkoj ideologiji«, koja se, čini se, podudaraju s netom spomenutim kasnijim, moglo bi se, dakako, ukazati na to da ih valja razumjeti iz polemičkog obrata prema mladohegelijanskim ideolozima koji su također nastojali svijet izmijeniti samo u glavi, hoteći svesti sve promjene u povijesti ljudi na promjene njihove svijesti. Marx je htio, nasuprot njima, naglasiti da je svaka svijest svijest čovjeka kao osjetilno djelatnog bića. No što to znači, što u Marxa znači osjetilna djelatnost — ona se u njega izjednačava s tjelesnim radom — i može li se svaki djelatni bitak (Tätigsein) čovjeka, djelatno njegovo činjenje, u kojemu nastaje povijest, na to svesti i kako se osjetilni djelatni bitak odnosi prema osvještenju te djelatnosti i prema rezultatima te djelatnosti — nije u njega razjašnjeno.

Ta upitna Marxova interpretacija morala se nešto opširnije obraditi budući da je pogled na nju neizbježan, da bi se problem tvorbe ideologija mogao iskazati kao fenomenološki problem. Ne radi se, dakle, u prvoj liniji o problemu ispravnog razumijevanja Marxovih tekstova, već o sistematičkome problemu koji se pokazuje u dvostrukoj mogućnosti u kojoj on može biti interpretiran. To nije puko teoretsko akademsko pitanje, već takvo što poodavna na isti način zaokuplja marksiste i nemarksiste budući da je višeznačnost Marxove postavke imala svoje dalekosežne posljedice za teoriju i praksu cjelokupnog marksizma. Marx nas je time sve stavio pred misaonu zadaću, koja se ne da svladati pojmovnim i metodičkim sredstvima predmarksovske filozofije, na koju je on sam bio upućen — pred zadaću koja se mora riješiti ako ljudstvo treba steći jasnoću o svojem putu u povijest.

Mi tvrdimo, što treba utemeljiti u onome što slijedi, da fenomenologija može pridonijeti tom razjašnjenju. Fenomenologiju treba ovdje

razumjeti u širem smislu, ne samo kao Husserlovu fenomenologiju, nego uključujući i Heideggerove misli što se moraju razumjeti kao njihova daljnja provedba. No kao fenomenologijske valja također označiti i učinke što ih je fenomenologija u užem smislu izvršila kako na modernu psihologiju, tako i na filozofijsku antropologiju i istraživanje ponašanja.

Problem pred koji nas je stavio Marx jest ovaj: ako povijest čovječanstva, govoreći s Marxom, treba pojmiti kao istinsku prirodnu povijest ljudskoga roda, kao proces proizvodnje ljudskoga roda, koji je nakon toga pristavljen kao subjekt povijesti, tada je sve u tome da se razumiju snage koje djeluju u tome procesu i daju mu pravac. Ako te snage trebaju biti ljudske snage, to je, dakle, pitanje što je specifična ljudska djelatnost, to djelovanje u kojem nastaje povijest. Stoji, dakle, do toga da se stekne konkretan pojam o bitku činjenja, kako bi se razumjelo u kojem odnosu stoji bitak činjenja kao djelovanje prema svijesti o djelovanju.

Kao ljudsko djelovanje jest djelovanje tjelesno-osjetilnog bića te kao takovo ima svoje učinke i rezultate u izmjeni osjetilnog svijeta. U konkretnome pojmu bitka činjenja kao ljudskoga, a to znači djelovanja, sadržana je, dakle, nerazlučiva zajednička pripadnost svijesti, predodžbi i njihova osjetilno prezentnog korelata, jer je djelovanje, za razliku od neposrednog reagiranja na osjetilne dojmove, vođeno anticipacijom u predodžbi cilja koji valja postići (*προαίρεσις*) i »kontrolom uspjeha«, usporedbom onoga što je otjelovljeno osjetilnom djelatnošću, promjene u osjetilno zamjedbenom okolišu s onim što bijaše namjera, je li ona uspjela ili nije. To vrijedi i za pojam tjelesnoga rada prema kojemu se Marx u prvom redu orijentira.

Treba li, dakle, povijest pojmiti kao proces proizvodnje i ako je snaga proizvodnje snaga ljudskoga rada, tada je, po sebi se razumije, ispravno da je proces materijalan, a ne puki proces svijesti. Jer, svaki rad postavlja učinke, »predmete« u osjetilno-materijalnom svijetu, koji pomoću njih biva izmijenjen. Ali, odnos učinaka prema svijesti o njima nije to da ona njih prima i zrcali kao puku nadgradnju; jer ono što nastupa u svijesti kao materijalni učinak djelatnosti rada već pretpostavlja ono što u predodžbi mora biti anticipirano kao učinak što ga valja postići djelovanjem. Bez takve predodžbe cilja što ga valja postići djelovanjem, bez njome namjeravanih učinaka nema nikakva djelovanja i nema njegovih materijalnih učinaka. Ne može se zamisliti da Marx nije vazda bio svjestan tog odnosa, čak tamo gdje se čini da njegova izvođenja o tome ukazuju na puku teoriju zrcaljenja. Ali teškoća da se taj odnos prikaže bez nesporazuma leži u tome što se **proces proizvodnje**, koji rad održava u hodu, **ne može karakterizirati niti kao čisto duhovan niti kao čisto materijalan**. Ta alternativa nije dostatna da bismo ga opisali. No, duboko je ukorijenjena u tradiciji filozofije jezička navika koja toj alternativni dopušta da se pojavi kao neprekoračiva.

Smisao Marxove kritike tradicionalne filozofije može se stoga ovako razumjeti: ona je specifičnu ljudsku djelatnost jednostrano pojmila kao spontanost mišljenja te nije mogla uzeti u obzir i razjasniti da je ta spontanost istodobno spontanost osjetilnog djelatnog bitka koji odjelov-

ljuje promjene u osjetilno-materijalnom svijetu. Samo kada je to razjašnjeno, može se riješiti problem tvorbe ideologija. Pri tom se ne radi ni o čemu drugome no o pitanju kako iz te strukture djelovanja i ljudske svijesti o svojem djelovanju proistječe predodžba o takvom nečemu kao što su djelatne snage (wirkende Kräfte) te kako predodžba o djelatnim snagama može postati ideologijom. Tek se odavde može razumjeti funkcija kritike ideologije u unapređivanju procesa djelovanja.

Prije no što bismo se mogli pozabaviti tim pitanjem moramo točno razmotriti strukturu samoga djelovanja. Marx — možemo reći — nije obratio nikakvu daljnju pažnju transcendentnofilozofijskome pitanju, koje je temelj prava da uopće govorimo o djelatnim snagama u procesu proizvodnje što ga promatramo ili što smo ga povijesno utvrdili. To pitanje on je samo jedanput **en passant** dotakao. Naivan bi odgovor na to pitanje bio: do svijesti o snagama dolazimo promatrajući njihovo djelovanje u procesu prirode. Za raspršivanje tog naivnog mnijenja, dakako, već je Hume ukazao na to da u empirijskom promatranju nekoga procesa možemo doprijeti samo do predodžbi **post hoc**, ali nikada do predodžbi nekog **propter hoc**. Ovdje ne treba raspravljati o tome kakvo je značenje to ukazivanje imalo za Kanta. Sigurno je da se Marxu ne može pripisati takav naivan odgovor, premda mnoge njegove izjave mogu tako zvučati; jer, on je pružio drugi odgovor na to pitanje: prava djelatna snaga u ljudskoj povijesti jest snaga ljudskog rada. Što to znači — on je jasno izrekao u »Pariškim manuskriptima«: o prirodi znamo samo toliko koliko, prerađujući je, postajemo s njom zajedništvo ruke (mit ihr handgemein werden). Ono što priroda može biti izvan te korelacije o sebi, za njega je dokono teorijsko pitanje za koje nema odgovora. Zaoštrano se, dakle, može reći da je za njega **ljudska djelatnost kao rad apriorna pretpostavka pod kojom jedino možemo nešto od prirode iskusiti i znati** te na tome oblikovati pojmove o njoj. U tome leži zahtjev da se sve znanje o njegovoj povijesti i svi pokušaji njezina tumačenja izvedu iz prirode čovjeka kao bića koje radi i koje je kao takvo djelatno čimbeno. Ako sada raditi znači osjetilni djelatni bitak, odatle valja razumjeti njegovu kritiku Feuerbacha — da je on čovjeka doduše pojmió kao osjetilno, ali ne kao osjetilno djelatno biće, te da je time on zapao natrag u tradicionalni senzualizam, za koji osjetilnost bijaše — rekavši s Kantom — samo puka moć koja pruža data. Kada je Kant, nasuprot **osjetilnosti kao pukoj receptivnosti**, uveo u igru **spontanost razuma**, tada je to **točno alternativa koju Marx teži nadmašiti**, ukazujući na to da se primarno već u osjetilnosti mora potražiti element djelatnosti i da se samo time može postići konkretan pojam ljudske djelatnosti i jedinstva ljudskog bića koji ne bi bio rascijepljen u dualizam osjetilno-materijalnog i duhovnog. U tome smislu govori on o osjetilima kao ontologijskim potvrđama čovjekove biti te naglašava da njegov naturalizam ili humanizam nije niti materijalizam niti idealizam već središte što oba ujedinjuje.

Marx je, dakle, točno vidio problem, ali ga nije dalje eksplicirao, dapače, nije ga ni mogao eksplicirati jer za to je potrebna fenomenologijska analiza osjetilnog gibanja i uvid u filozofijsko značenje psihologijske kritike »atomizma« tradicionalne senzualističke psihologije, koja

je započela otprilike istodobno sa sistematskim razvojem fenomenologije u Husserla. On je u svojoj analizi kinestetičke svijesti već 1913, u drugom svesku svojih »Ideja«, prikazao značenje osjetilne djelatnosti za zadobivanje znanja o opaženim tjelesnim, materijalnim stvarima. Gehlen kasnije govori o povratnom osjetu motoričkih pokreta, na temelju kojega zadobivamo optičke taktilne, akustičke dojmove o stvarima. Odatle valja korigirati sunzualističku predodžbu o osjetima kao pasivnim medijima prihvaćanja dojmova. Prihvatnih osjetilnih organa svjesni smo kao organa što ih možemo staviti u pokret. Da bih zadobio taktilni dojam, moram hvatati rukama, sudariti se i tome slično. Da bih ispravno razvidio neku stvar, moram okrenuti glavu, izmijeniti položaj tijela itd. Prvo, ranodjetinje otkriće prije svake izgradnje neke jastvene svijesti jest to da je ono u stanju i da se uči vladati motorikom svojih udova kako bi prisvojilo ono što nazivamo prirodom. To je **opažaj povezanosti između motoričkih pokreta udova koji se mogu po volji upravljati i osjetilnih dojmova što se time mogu zadobiti**. U tome se korijeni razumijevanje samoga sebe kao središta spontanog kretanja, kretanja koje je usmjereno cilju i podvrgnuto kontroli, tako da se ono može korigirati ako uspjeh izostane. To je tako reći **trenutak rođenja čovječnosti čovjeka**, neotklonjiva pretpostavka za više učinke spontanosti što se ne javljaju u osjetilnom djelatnom bitku koja dopušta da se čovjek pojmi kao djelatno, predviđanjem i nakanom u svojem djelovanju vođeno biće. Tome pripada artikulacija u jeziku anticipativnih predodžbi o cilju što ga djelovanjem valja postići. I on je osjetilna djelatnost što artikulirajući proizvodi glas, koji se kao događaj u osjetilnom okolišu vraća u uho te time omogućava kontrolu primjerenosti artikuliranog glasa na ono što se ima reći i korekturu jezičkog očitovanja. To su najelementarniji i najniži uvjeti pod kojima jedino čovjek ne samo da upoznaje svoj svijet, već i unaprijed uči da se u njemu kreće na taj način da mu je upoznavanje uopće moguće. Razumijevanje svijeta u kojemu živimo, **snaga razumijevanja ne iscrpljuje se u moći da možemo imati predodžbe — u vis perceptiva —** već ima dublji korijen. Načelno zahvaća kratko svaka teorija razumijevanja koja to reducira na razumijevanje u smislu uvida, uvidne moći predočavanja odnosa stvari. Primarno i posve elementarno razumijevanje čovjeka jest **samorazumijevanje onoga što umijemo**. »Ja mogu...« ili »umješnost« kao ono što netko može stoga je temeljna kategorija u Husserlovoj analizi svijesti svijeta; a ono najelementarnije što čovjek može jest to da se može pokretati usred stvari što ga okružuju. On se zadržava usred njih odnoseći se prema njima. Pod odnošenjem misli se, dakle, kretanje usred stvari, i to prije svega posve doslovno uzeto kao približiti se, udaljiti se, položiti ruke itd.

Kaže se, dakako, i o životinji da se pokreće u svojem okolišu, tj. ona se ne pokreće i ne mijenja tek izvana kao nežive stvari — kretanje je ovdje pojmljeno u višestrukom aristotelovskom smislu kao kvalitativna promjena, kao rast i iščezavanje i kao promjena položaja i mjesta. Ali za ljudsko kretanje to »se« ima istaknut smisao. Povratna zamjenica ovdje tek dobiva svoje pravo značenje. Kretanje jest kretanje tijela koje mogu zamijeniti kao kretanje mnome pokrenuto, dakle da temelj kreta-

nja leži u impulsu onoga »ja hoću«. To znači postati svjestan svoje snage, koje se mora staviti u pokret da bi se postigao željeni cilj, npr. da se nešto proizvede rukom. Kao takav osjetilni pokret on je **ciljno usmjeren**, cilj na neki način mora stajati pred očima kao još neozbiljeni, no tek vlastitom djelatnošću ozbiljivi, tada se može procijeniti snaga pokreta potrebna za njegovo iznošenje. On se izučava u iskustvu uspjelog pokreta. Ljudskoj osjetilnoj djelatnosti pripadaju, dakle, u najmanju ruku rudimentarne predodžbe. To je zaobilazan put za koji u postizanju svojih željenih ciljeva životinja nije sposobna. I ona se pokreće, ali cilj svojih pokreta ne može na isti način predočujući anticipirati, što se dokazalo mnogim pokusima sa životinjama.

S naznakom tog odnosa nađen je, dakle, **temelj prava govora o djelatnim snagama**, tzv. način kako one u neposrednoj zornosti postaju svjesne u našem samoiskustvu kao nas što se krećemo i u tom kretanju djelujemo, npr. doživljaj da sam tvrdoću ili mekoću neke stvari iskusio u otporu što ga je susreo moj impuls zahvaćanja ili udaranja: iskusio sam to i imao sam taj osjetilni dojam zato jer se tako krećem. Tu se ne iskušuje puka sljedba, već jedan »jer-tako«, koji, dakako, Hume nije mogao sagledati budući da je za nj pojam osjetilnosti neispitano bio utvrđen kao puka trpnja. No iz toga još proizlazi da naše predodžbe mogu biti ispunjene svezom djelatnih sila, svezom onoga »jer-tako« samo s nekim zorom o djelovanju koji se daje doživjeti, koje je **teleologijsko**, ciljno usmjereno djelovanje, a **nije djelovanje u smislu kauzaliteta**. Zbog toga su u svim mitologijskim predodžbama svijeta djelatne sile zamišljene prema načinu kako sebe same znamo kao djelatne, dakle kao personalno djelatne sile, te je na neposredno doživljavanje orijentirana slika svijeta zbog toga teleologijska. To, dakle, ima veoma razumljiv temelj; jer, potreban je proces apstrakcije da bi se zbivanje oko nas promatralo bez osvrta na korelaciju s našim samokretanjem, u kojemu ga iskušujemo. To je onaj »samozaborav« koji tek omogućava znanost u modernom smislu kao oruđe gospodarenja prirodom. Ona je za to morala isključiti teleologijski odnos prema promatraču, a time svaki slikoviti govor o djelovanju i kretanju, tako da se sve relacije između događaja koji se daju osjetilno promatrati u eksperimentu mogu prikazati samo u matematičkom jeziku brojeva. Moderna fizika zna da ona time niti želi niti smije išta iskazati o takozvanoj biti prirodne materije, već da može razviti samo pripremu predskazivanja o događajima, koji pod danim uvjetima moraju nastupiti zakonomjernom nužnošću, i da se ta predskazivanja mogu verificirati samo u uspjelom eksperimentu. Dakle, posve mašnje povezivanje svih prirodnih događaja i u tome smislu neprekinuta kauzalna sveza jest nužna hipoteza pod kojom prirodna znanost, da bi zagospodarila događajima prirode, tek postaje moguća. Poznato je da je ta misao svijeta kao neprekinute kauzalne sveze nastala razmjerno kasno. Još Aristotelu bijaše ona tuđa.

Iz toga nadalje slijedi: ako je sveza povijesti čovjeka sveza koja potječe iz ljudskog djelovanja i ako je cjelokupno djelovanje teleologijsko, ciljno usmjereno kretanje, **sveza povijesti** načelno se ne može razumjeti kao sveza kauzalnog djelovanja, već **samo kao sveza teleologijska**.

Ali njezina teleologija nije jedinstvo i smjer njezina kretanja prema utvrđenom i utvrdivom cilju, koji postavlja neka nadljudska instancija; u njoj je samo toliko jedinstva i sveze ili »smisla« koliko je odjelovljeno ljudskim djelovanjem.

To iskazuje nadalje: zainteresiranost čovjeka da spozna svoj svijet — nije zainteresiranost na pukoj teoriji, teoretska priprema takozvane slike svijeta. Poznanstvo sa svojim svijetom počinje s njegovim ciljno usmjerenim, tjelesno-motoričkim kretanjem. U njemu upoznaje on poprište i granice onoga što umije na elementaran način. Nastojanje da se razumije svoj svijet zbog toga je nastojanje da se sebe razumije u onome što u njemu možemo, kako bismo na primjeren način u njemu živjeli. Budući da čovjek može egzistirati samo kao djelatno, predodžbama onoga što valja ozbiljiti vođeno biće, upućen je na to da izbori i očuva poprište u kojemu može živjeti. On postaje, ne živi kao djelatnik, već on živi jer je tako opremljen da on misleći, razmišljajući, presežući svojom fantazijom u još neozbiljene mogućnosti može sebi predočiti poprište svojih mogućnosti, u kojem mora živjeti iz sebe djelatno. Da bismo sebe znali, **sebe u svom svijetu razumjeli, dakle, samorazumijevanje je u svojim mogućnostima** te zbog toga čovjeka ontologijski valja odrediti ne kao bitak, već kao mogućnost bitka (moći biti, Sein-können).

U zaključnom dijelu ovog razmatranja valja nam raspraviti o konzekvencijama koje proizlaze iz dosad rečenog za problem tvorbe ideologija.

U smislu onog ontologijskog temeljnog određenja čovjeka može se reći da čovjek od prirode teži moći, naime onoj moćnosti da očuva ono što umije. Ta je težnja samo u ekstremnim prilikama usmjerena na jednostavno očuvanje opstanka, samoodržanje. Štaviše — kako primjećuje Aristotel u »Metafizici A I« — kada su jednom ljudi pribavili ono najnužnije, što im uopće omogućava život, tada oni putem toga teže višemu znanju, naime onome što taj život tvori dobrim — ispravnim, prema eudaimoniji kao stanju u kojemu čovjek ono što može u punom smislu ozbiljuje te je time »pri sebi samome«, tzv. sebi zahvaljuje način svojega života i u tome je slobodan. To je pojam slobode čovjeka kao sloodnog člana ljudske (koinonia), koja i Marxu bijaše mjerodavna i samorazumljiva i od koje, pa nadalje, jest postignuto mjerilo za ono što je on imenovao životom otuđenim samome sebi: ne poznavati samoga sebe u onome što jesmo i ne moći raspolagati načinom svojega života. U tome smislu eudaimonia — ona nema posla s onim što je Nietzsche nazvao upitnošću sreće — ne znači ništa drugo do svijest da se ispravno živi i da možemo očuvati poprište, unutar kojega se može iz sebe pogoditi odluka o tome »ispravnome« (orthotes)). To što se može — toga smo moćni. Tako je **moći-biti kao ontologijsko temeljno ustrojstvo čovjeka korijen fenomena moći**. Biti moćan da se ono što se smatra ispravnim zastupa i probije jest ono čemu svatko stremi. Volja može biti nekom voljom samo time što potvrđuje cilj svojega htijenja, bez čije potvrde nema djelovanja, koje ima izgleda da vodi svom cilju. To je volja da se sebi samome stvori i očuva poprište svoje slobode u kojemu se može život provoditi kao nešto potvrđivanja vrijedno.

Iz toga neukidljivog temeljnog ustrojstva ljudskog opstanka izrastaju sve predodžbe i pojmovi o onome što se djelovanjem čovjeka zbiva kao povijest. U njima se artikulira onaj utemeljiteljski interes kojim vođeni se oni kao pojmovi zahtjeva adresiraju na snage što se suprotstavljaju tom interesu. Nasuprot njima oni izriču **opravdani** interes. Kako tada takve predodžbe i pojmovi mogu postati ideologijama, krivim predodžbama, izvrnutom sviješću ako se mjere time što je istinski ljudski interes?

Da bismo odgovorili na to pitanje, moramo ponajprije još točnije promotriti uvjete u kojima se zbiva povijesno djelovanje. To nikada nije djelovanje nekog izolirano mišljenog pojedinca. To je **političko** djelovanje, ako riječ »politički« razumijemo u onom općenitom aristotelovskom smislu, prema kojemu je čovjek (zoon politikon) — biće koje se može ozbiljiti samo u (politike koinonia) kao zajednici djelovanja. Djelovanje je usmjereno na to — slijedeći H. Lübbeovu** definiciju političkog — da izgradi za odluku i djelovanje sposobnu volju neke ljudske grupe, kako bi joj pružila moć u smislu moćnosti, u kojoj ona prema drugim grupama može izboriti i očuvati poprište svojega zajedničkog življenja.

Ako sada sve djelovanje počiva na predviđanju, nacrtu mogućnosti, što su predočene kao ciljevi što ih valja ozbiljiti, tada taj nacrt ne može Joachim Ritter, Stuttgart, 1965.

biti proizvoljan. On iziskuje orijentiranje o situaciji djelovanja, koju možemo nazvati i njegovom povijesnom situacijom, a to znači o onome što se u njoj može utvrditi kao realna mogućnost ozbiljenja. Svako se djelovanje odigrava u okružju onoga što već jest tu kao povijesno-društvena »okolnost«, u kojoj se to zatiče kao već unaprijed dano. Dok se premišljajući traže tako reći u njima položene mogućnosti obožanstvenja, ono dano tek postaje za nas situacijom djelovanja. Ali otkuda ta potraga za mogućnostima ozbiljenja dobiva svoj putokaz za poboljšanja, za promjenu danih okolnosti?

U svojoj knjizi »O biti povijesnih kriza« Ortega y Gasset opisao je događaj u kojemu se u povijesti obrazuje zajednički stil ponašanje neke ljudske grupe, što ga imenujemo kulturom. On je pri tom ukazao na značenje oponašanja: ponašanje koje vodi nekom uvjerljivom učinku postaje uzorom te se tako dugo opetuje dok se to održava u skladu s iskustvom. Ne postupa se drugačije ni u dnevnom životu pojedinca. Njegov proces učenja od te je vrste. Pravila i norme ponašanja »važe«, ona se priznaju i slijede kao obavezna jer je iskustvo pokazalo da su se do sada obistinila kao uvjeti uspješnog djelovanja. Njihova sljedba postaje navikom koja stabilizira djelovanje, vazda mu se iznova povjeravajući bez daljnje. Tako praksa ljudskog društvenog opstanka, izvršenje načina življenja vazda počiva u prvom redu, govoreći s Humeom, na **custom** i **beliefs**, ili, kako je to kasnije izrazio Husserl, na »induktivnosti«.

Što je sada način u kojemu su tu za nas takva normiranja? Na taj način priznata pravila i norme ponašanja nemaju svoj opstanak na ap-

** Zur Theorie der Entscheidung, Collegium Philosophicum Festschr. für

straktan način nečega što je iznutra svjesno, naučeno i tradirano. Njima primjereno djelovanje institucionalizira se kao običaj, kao ćudoređe, kao zakon i pravo. To nisu nikakva apstrakta, već su oni osjetilno, »materijalno« tu u našem svijetu, tako reći utjelovljeni u osobama koje im služe, u zgradama što su napravljene za tu svrhu itd. Na taj način oni grupama koje žive u njihovu području (plemenima, narodima država itd.) stoje nasuprot kao izvanjska moć.

Leži li korijen sve moći u moći-bitu kao temeljnom ustrojstvu ljudskog opstanka, u moćnosti ćovjeka da vodi svoj život, tada je u institucionaliziranim područjima života ta moć tako reći predana institucijama. One su dobile silu raspolaganja i nalaganja nad grupama.

To pokazuje da su u smislu govora o moći potrebna diferenciranja. Izrazi »moć« i »vlast« kao vlast nad ljudima mnogostruko se upotrebljavaju jednoznačno i time se brišu bitne razlike. Rimljani su ovdje razlikovali toćnije: vlast kao sila nalaganja nad ljudima (**dominium**) moće se prisvojiti ćistom silom (tiranin, ursopator). No sila raspolaganja i nalaganja nekome moće pripasti silom neke slućbe (potestas = sila slućbe). Ona se ne moće oznaćiti jednostavno kao vlast nad ćovjekom, jer je u njihovim nosiocima personalno otjelovljeno ono što je stvaranjem institucije slućbe od svih akceptirano — tako dugo dok se normiranje održava. Od toga načina djelovanja na ćovjeka valja razlikovati autoritet (**auctoritas**), mogućnost postizanja moći koja ne mora poćivati na nekoj slućbi, već na neprijekornome ugledu što ga je netko stekao na temelju svojih učinaka, svojega nadmoćnog uvida i snage uvjeravanja. Njega ne slijede zato što on ima silu da zapovijeda, već iz uvjerenja da će tako biti najbolje, a da se pri tom ne smatra kao da on nama vlada. »Autoritet« u tome smislu moće otpasti, on se mora postojano iznova zadobivati te je on otpao već u trenutku kada postoje razlozi da se posumnja u nj. I vršilac slućbene sile (**potestas**) moće posjedovati autoritet, ali ne mora; njegova sila slućbe moće sasvim dobro ostati neprijeporna tako dugo dok institucija koju on zastupa ispunjava svoju zadaću smislenog ređanja djelovanja na dođijeljenome mu području i nije održana samo zbog toga što još postoji.

Time smo dosegli pretpostavke da bismo mogli razumjeti **porijeklo ideologije iz temeljne strukture ljudskog, društveno-povijesnog djelovanja**. Iz toga, naime, proizlazi da ideologije kao skupni pojam predodćbi i pojmova o silama, koje određuju društveno djelovanje i posreduju mu nućni nacrt njegovih mogućnosti, posjeduju **višestruki korijen**. Jedan leći u tome što smo s Husserlom nazvali »induktivnoću« ljudskog opstanka. Temeljna je njegova crta što on teći tome da se orijentira prema onome što je već na snazi i što se do sada oćuvalo. To se kao predmnijevani posjed hoće zadržati i zastupati nasuprot onima koji to moćda s dobrim razlozima osporavaju i ugroćavaju budući da oćevidno ne valja oćekivati njegovo daljnje održanje. Parola »nikakvih eksperimenata!« nije samo parola saturiranog društva obilja, već odgovora potrebi koja ima svoje korijene u općoj strukturi ljudskog djelovanja. Kant u tome smislu govori o ljudskoj »lijenosti«, koja se vazda iznova opire »prosvjetiteljstvu« i njegovim zahtjevima. Źele se održati svoje

stare regulativne slike jer bi inače nacrt mogućeg mogao voditi u nezvjesno, u pustolovinu ili u utopiju, no u svakom slučaju uključuje u sebi neki rizik. U svojem postavljanju kritike ideologije Karl Marx je tom korijenu ideologija obratio odviše malo pažnje jer je u temelju bio vođen uvjerenjem da se on može iskorijeniti prosvjećivanjem i obrazovanjem u društvu budućnosti.

Za Marxovu kritiku ideologije stajao je pred pogledom zbog toga gotovo isključivo **drugi korijen** ideologije. On leži u nužnom institucionaliziranju pravila kojima se vodi društveno djelovanje, u nužnosti njihova otjelovljavanja u personalnim nosiocima institucija. Pokušaj utemeljenja njima u povijesti vazda dodijeljene moći kao sile raspolaganja i nalaganja postoje ideologijskim, tako da se on ne želi odijeliti od njih ni tada kada institucije što ih oni zastupaju već odavna ne posjeduju snagu svog daljnjeg održavanja. Za Marxa je lom starog feudalnog društva bio klasičan primjer za taj događaj. No preokret takvog poretka — i time dolazi drugi korijen ideologiziranja u igru — može se otežati time što se njihova težnja za održavanjem moći podudara s težnjom onih koji su podvrgnuti njihovoj sili da se ne žele odijeliti od onoga što se jednom održalo.

Sve ideologije nemaju, dakako, taj unatrag okrenuti karakter s kojim one proizlaze iz volje za zadržavanjem već postojećeg i očuvanog. U tome je smislu sadržaj ideologije nešto što više nije, ali kojega se očuvano stanje bljeska u oči. Ideologija kao predodžba i društvena zbiljnost razilaze se. Ali svaka ideologija ima svoj intencionalni predmet: kao predodžba ona je uvijek predodžba o nečemu, potpuno svejedno je li to zbiljsko ili to više nije. Ideologija zbog toga ne treba biti samo predodžba bića koje više nije, kojega se daljnji opstanak bljeska u oči. I nacrti onoga što još nije zbiljsko, ali im valja težiti kao cilju djelovanja kao takvi su predmeti ideologije. Kao takve ciljne predodžbe one se mogu zaustaviti i obrazovati tradiciju u kojoj se institucionaliziraju i ritualiziraju. U tom slučaju, ideologija se ne temelji u htijenju čuvanja i obrane postojećih normiranja što su se jednom održala i kojih se daljnje održanje pomoću njih sugerira. Ona se, štoviše, temelji u htijenju održanja ciljnih predodžbi, što su u nekoj ranijoj situaciji imale svoje legitimno pravo, a novoj nisu primjerene, ali se usprkos tome zadržavaju. Brojne nekada legitimne revolucionarne ciljne predodžbe doživjele su tu sudbinu ideologiziranja postavši dogmatiziranim napucima za djelovanje. U tome smislu postoji »konzervativni revolucionar«. No postoje i ideologizirani utopisti — mnogi naši mladi revolucionari spadaju u taj tip — koji ne žele priznati da su stare utopije nadmašene novim zbiljnostima.

Moraju se dakle razlikovati **retrospektivne i prospektivne ideologije**. Ove posljednje mogu tada služiti i najavi budućih zahtjeva moći. Dakako, kao najopasnija njima pripada tehnokratska ideologija.

Time je pružen samo prvi pregled nad različitim tipovima ideologije. Neka zaključak tvori pogled na rezultat ovog promatranja. Pokazalo se da ideologije posjeduju posve određenu **vremensku strukturu**, koju valja razumjeti iz vremenske strukture djelovanja. Djelovanje kao ozbiljavanje

onog moći-bitu ciljno je usmjereno, a to znači u budućnost usmjereno teleologijsko zbivanje. Njegova je snaga u tome što teleologijski djeluje, usmjerava na budući cilj; ali njegova budućnost nije ono što u vremenu kao nizu točaka sadašnjosti dolazi tek poslije. Budućnost, u koju je usmjereno djelovanje, nije takva neke »loše beskonačnosti« kao ono što dolazi tek jednom kasnije, već je ona sadašnja u samom djelovanju ukoliko je ono zahvat prema anticipiranim mogućnostima. Mogućnosti su pak omeđene otporom onoga što je već oduvijek tu u osjetilnoj prezenciji. Skupni pojam toga što već postoji označavamo u tradicionalnom načinu govora kao »prirodu« ili »materiju«. Ali, ako taj govor (a na to nas je uputio Marx) svoj smisao uopće poprima samo u pogledu na ljudsku »osjetilnu djelatnost«, tada i **vremeniti karakter onog već-postojećeg ne označava neko postojanje o sebi**, već samo način kako nacrt djelovanja prema budućnosti nalazi svoj otpor. Ali što je taj otpor »priroda«? On je »obrađena priroda« (na drugi način ne znamo o njoj ništa). To dakle nije otpor nečeg nama stranog, već on ukazuje unatrag na povijest ljudskog roda što se već dogodila, na njezinu djelatnost što se već zbivala.

Može se također reći da smo, raspravivši vremensku strukturu djelovanja, doprli u onu dimenziju iz koje postaje razumljivo što to znači da je proces povijesti kao »prirodna povijest ljudskog roda« dijalektički proces. To je proces poizvanjštenja ljudske djelatnosti i njezina susreta s proizvodima ranijih poizvanjštenja, u kojemu valja tražiti korijen ideologiziranja onih moći što vladaju čovjekom, što mu suprotstavljaju otpor. No iz toga proizlazi da to nije proces koji u nekoj dalekoj budućnosti dospijeva do »cilja«, već da njega kao proces izvanjštenja ljudi moraju vazda nanovo izvršavati razaranjem njegova ideologijskog privida. **Kritika ideologije nikada nije zaključena, već reflektivna odgovornost njegova djelovanja što je valja vazda iznova obnavljati, u kojoj on može postati »novi čovjek« tako što njegova prosvjetiteljska volja pobjeđuje nad starim čovjekom u njemu.**