

# KRAJ IDEOLOGIJE ILI “VELIKA PRIČA” O KRAJU “VELIKIH PRIČA”

RADE KALANJ

Odsjek za sociologiju  
Filozofski Fakultet, Zagreb

UDK: 316.75  
130.2

Izvorni znanstveni rad  
Primljeno: 1. ožujka 2000.

*Tekst se bavi problematizacijom teze o kraju ideologije koja je izvedena iz okolnosti pedesetih godina i ostala kao referentni stereotip svih kasnijih razmatranja o funkciji ideoloških čimbenika društvenog života. Nakon povijesne rekonstrukcije samog pojma ideologije, iznose se argumenti koji dokazuju da je taj pojam jedna od “velikih priča” modernosti koja je doživljavala svoje metamorfoze kao i samo moderno društvo. Teza o kraju ideologije nije ništa drugo nego nova “velika priča” jer ideologija živi u suvremenom društvenom iskustvu i obavlja tri ključne funkcije: disimulacijsku, legitimacijsku i integracijsku. Može se govoriti o kraju ili krizi totalnih ideologija, ali i o vrlo vitalnom pluralizmu posebnih ideologija kao svrshodnih sklopova ideja koje tvore dio ljudskih uvjerenja, orijentacija i simboličkih imaginarija.*

**Ključne riječi:** IDEOLOGEM, INTEGRACIJA, ISTINA, LAŽNA SVIJEST, LEGITIMACIJA, MOĆ, SIMBOLIČKI IMAGINARIJ, SOCIJALNI ODNOSI, ZNANOST O ČOVJEKU

## Stereotip i realnost

Prošla su četiri desetljeća otkako je bestsellerski obznanjen *kraj ideologije*. Knjiga Daniela Bella *The End of Ideology* (1960), koja je obavila taj obznanjujući čin, u suvremenoj je teorijskoj literaturi obilježena kao referentno mjesto svih socioloških prijedora o statusu, ulazi i djelovanju ideoloških čimbenika društvenog života. U tim je prijedorima, kao što to obično biva, ponešto preuveličana osnovna Bellova ambicija, pa je tako ostao stereotip da on zastupa tezu o *apsolutnom* kraju ideologije kao takve i svakog oblika ideologije. On je zapravo pisao o kraju ideologije na Zapadu, i to u povijesno-kulturnim okolnostima pedesetih godina kada se u komunističkim zemljama zbivalo stanovito “odležavanje”, a u razvijenim zapadnim društvima jenjavao interes za ozbiljenje Marxovih ideja. Imao je na umu činjenicu da u novom ciklusu modernizacije zapadnih društava ključnu ulogu igraju eksperti, a ne proroci velikih i radikalnih ideja, odnosno intelektualci koji su napredak poistovjećivali s povijesnom neizbježnošću i tako davali snagu ideologijama devetnaestog stoljeća. Te su se ideologije istrošile i upravo je ta istrošenost značajna sociološka promjena koju su izravno pospješili složeni i raznovrsni događaji: moskovski procesi, nacističko-sovjetski pakt, koncentracijski logori, gušenje pobune mađarskih radnika, socijalne promjene uvjetovane preobrazbom kapitalizma, uspon države blagostanja, uzmak simplicitičkih, racionalističkih uvjerenja i pojava novih stoičko-teoloških poimanja čovjeka itd. Iako, iz tadašnje povijesne situacije, ne poriče da ideologije komunizma još ponegdje (u Francuskoj i Italiji) imaju određenu političku težinu, Bell drži nedvojbenim da su stare ideologije izgubile svoju istinitost i uvjerljivost. Osim toga, među intelektualcima zapadnog svijeta uočio je čvrsto suglasje o nizu političkih pitanja: državni blagostanja, decentralizaciji moći, sustavu mješovite ekonomije i političkog pluralizma, pa onda i u tom smislu može valjano konstatirati da je ideološko doba završeno. Priznaje, doduše, da su se u zemljama trećega svijeta (Afrika, Azija) pojavile “nove”, “masovne” ideologije, ali, za razliku od “starih” humanističkih i univerzalističkih ideologija, koje su bile usredotočene na jednakost i slobodu, one su “parohijalne”, “instrumentalne” i bitno usmjerene na ekonomski razvoj i nacionalnu moć (Bell, 1960:369–375).

Slična razmišljanja, iskazana s nešto više analitičkog i diskurzivnog opreza, susrećemo i u radovima drugih zagovornika kraja ideologije, kao što su, primjerice, Seymour M. Lipset, Edward Shils i Raymond Aron. Lipset ističe da u zapadnim društvima (“stabilnim i bogatim

demokracijama”) opada važnost ideologije, ali istodobno upozorava da to ne znači prestanak demokratske klasne borbe. Ona će se nastaviti, ali *bez tradicionalnih ideoloških obilježja*. Teza o kraju ideološke klasne borbe vrijedi samo za zapadna društva. Na međunarodnoj razini ideologije su i dalje (“nesumnjivo”) potrebne jer su one izraz nastojanja da se i u ostalim dijelovima svijeta razvijaju *slobodne* političke i ekonomske institucije (Lipset, 1969:487-504). Za Shilsa pak teza o kraju ideologije, koju definira kao varijantu sustava pozitivnih i normativnih vjerovanja, ima samo jednu bitnu implikaciju. Ona naime znači da “ideološko stanje”, koje zahtijeva visok stupanj privrženosti i nema nikakve veze sa znanošću, ne može više, kao u prošlosti, zahvatiti cijelo društvo i nadomjestiti njegovu kulturnu integraciju (Shils, 1968: 67-75). Aron je, ne bez jetkog cinizma, nastojao pokazati kako se ideološki hipostazirani marksizam pretvara u “opijum intelektualaca”, koji više nema nikakvu pokretačku društvenu vrijednost. Takve “doktrinarne konstrukcije”, pune imaginarne revolucionarne retorike (“imaginarni marksizmi”) i mješavine činjeničnih i vrijednosnih stavova, nemaju više uporišta u stvarnosti koja ih stalno opovrgava (Aron, 1955; Aron, 1970). Zagovornici navedenih teza imali su na umu konačni neuspjeh “titanskih pokušaja” fašizma i komunizma da se hegemonijski nametnu svim društvima, a polazili su i od činjeničnog uvida da zapadni intelektualci više ne vjeruju u moguću održivost i poželjnost takvih projekata. Radilo se samo o uvidu da su “totalne” ideologije, nakon razdoblja uspona, doživjele svoj krah te da je na Zapadu pedesetih godina došlo do njihova nepovratnog uzmaka. Uočavanje i priznanje te činjenice nije proizlazilo ni iz kakvih apstraktno-teorističkih razloga, nego iz potrebe da se oblikuje “dobar poredak društva i ljudske dobrobiti” (Johnson, 1968:77-85).

Iskazi glavnih zagovornika kraja ideologije navode na zaključak da su njihova izvorna stajališta bila znatno umjerenija i skromnija od kasnijih interpretativnih generalizacija. No zahvaljujući tim generalizacijama u teorijski i politički žargon uveden je jedan atraktivni koncept (“kraj ideologije”) koji se toliko uvriježio da se njegova smislenost i održivost može preispitivati samo sa stajališta realnosti. A realnost pokazuje da ta do općenitosti dovedena konceptualna tvorba nije ništa drugo do “velika priča” o “kraju velikih priča”. Ideologija je jedna od “velikih priča” modernosti (kao što su napredak, razum, linearnost, emancipacija, revolucija itd.) i objava njezina kraja danas se dobro uklapa u postmoderni “endizam” (kraj svega i svačega), koji je najjasnije izražen u famoznoj Fukuyaminoj tezi o kraju povijesti. Kao što povijesna stvarnost prkosi zamislama o kraju povijesti, tako i ideološka stvarnost prkosi proklamacijama o kraju ideologije. U stvarnom životu i na svim razinama diskurzivne zbilje, od znanstvenih rasprava do svjetonazorskih, moralno-religijskih i političkih iskaza, pojam ideologije rabi se svakodnevno, izobilno i bez ikakva ustručavanja spram njegova značenja i smisla. Uzaludno bi bilo nabrajati sve moguće oblike, varijacije i primjere njegove pisane i govorne upotrebe. On je svojevrsno terminološko odlagalište na kojem se pospremaju i gomilaju sva ona značenja koja nisu ni strogo znanstvena ni isključivo svjetonazorska, moralno-religijska ili politička, ali su s njima toliko povezana da ih često posve prekrivaju, nadomještaju ili nadopunjuju (Bourricaud, 1980: 13-36; Boudon, 1982:275-281). Ako je opstojnost tog pojma nepobitna i ako on još uvijek, i usprkos svemu, igra određenu funkcionalnu ulogu u ljudskom intelektualnom iskustvu i predočavanju društvenog života, tada se postavlja pitanje koji to generativni razlozi uvjetuju njegovo oblikovanje i reproduciranje. Jesu li ti razlozi sadržani u pukoj repetitivnosti jednom uspostavljenog rječnika, koja se više i ne pita o značenjskoj vrijednosti riječi, ili pak u samim pretpostavkama “javne upotrebe uma”, koja zna što hoće i stoga to svjesno htijenje formulira kao posve određene ideje? Iako je svaki diskurs o ideologiji podložan najvećoj mogućoj repetitivnosti, njegova opstojnost ipak proizlazi iz druge vrste razloga.

### “Jedinstvena znanost o čovjeku” i instrumentalizacija ideologije

Kad je Destutt de Tracy, francuski mislilac s kraja 18. stoljeća, smišljao neologizam ideologija, on je polazio od ozbiljnih socio-kulturnih pretpostavki i imao je na umu krajnje racionalne ciljeve. U gotovo svim rekonstrukcijama povijesti ideja, kako onima reducirano-

-udžbeničke naravi tako i onima koje se bave opsežnim kulturno-povijesnim analizama, ta se činjenica uglavnom marginalizira, pa tako ispada da je Tracyjeva zamisao puka filološka epizoda bez osobite načelne važnosti. Problem je, međutim, u tome što je ta “filološka epizoda” kasnije zadobila golemu važnost u konstituiranju, razvoju i funkcioniranju modernih društava. Tracy je zapravo pošao od pretpostavke da je prosvijećena umnost dospjela do razine kada može oblikovati sveobuhvatnu znanost o čovjeku (Gusdorf, 1960:272–292; Heilbron, 1995; Im Hof, 1993:159:224). A budući da se sva znanja o čovjeku uvijek izražavaju u raznovrsnim idejama i budući da su ideje bitno svojstvo racionalne ljudske moći, potvrda njegove slobode, tada slijedi da je znanost o čovjeku zapravo znanost o idejama, to jest ideologija (Williams, 1976:153–157). Za razliku od “stare metafizike”, ona je zamišljena kao genealogija ljudskog znanja. Ideje su zajednički elementi svih spoznaja i stoga bi se ta “nova znanost” trebala oblikovati kao neka vrsta “zajedničkog područja” koje prethodi svim posebnim znanjima. Spoznaja o tome kako stvaramo naše ideje ispostavlja se kao temelj svih znanosti. Analiza ideja pomaže prirodoznanstvenicima da svoj spoznajni interes usredotoče na čovjeka, ali ona je nadalje nužna za čvrsto metodičko utemeljenje moralnih i političkih znanosti, gramatike, logike, znanosti o odgoju i obrazovanju itd. Drugim riječima, svaka bi se posebna znanost trebala poimati kao znanost o čovjeku. Nazivom ideologija želio se izraziti zaokret od ontologije, koja se bavi apstraktnim bitima, prema kritičkom istraživanju izvora i razvitka spoznaje. Izlučivanjem jedinstvenih modaliteta funkcioniranja duha želio se pronaći ključ univerzalnog znanja. Stoga se i kaže da je ideologija, kao nova znanost, svojevrsna univerzalna gramatika ljudskog duha, u kojoj se na najprimjereniji način sažima čovjekova prilagodba zbilji. “Ta se znanost, piše Destutt de Tracy, može nazvati *Ideologijom* ukoliko se ima u vidu subjekt, *Općom gramatikom* ukoliko se odnosi na sredstvo i *Logikom* ukoliko se pomišlja na cilj. Ma kakvo joj ime dali, ona obuhvaća ta tri dijela jer se nijedan od njih ne može razložito razmatrati, a da se ne razmotre dva ostala. Ipak držim da je *Ideologija* generički naziv jer znanost o idejama obuhvaća znanost o njihovu izrazu i znanost o njihovoj dedukciji” (Gusdorf, 1960: 283).

Cijela je ta zamisao, dakako, uklopljena u kontekst senzualističkog empirizma (Locke, Hume, Condillac) koji zagovara stajalište da razum nije nezavisna sposobnost, nego spoznajna aktivnost koja se odvija u doticaju sa stvarnošću. Prema Condillacu, razum nije drugo do “skup ili kombinacija radnji duše. Uvidati ili osvještivati svoje ideje, pridavati im pozornost, raspoznavati ih i dozivati u sjećanje, promišljati ih i razlikovati, izlučivati, rastavljati i sastavljati, analizirati, potvrđivati, poricati, prosuđivati, propitivati, smišljati – to je razum” (Gusdorf, 1960: 281). Iz pretpostavki senzualističkog empirizma izvedeno je uvjerenje o mogućnosti “racionalne ideologije” i kao što se te pretpostavke smatraju sigurnima tako se sigurnom smatra i racionalnost ideologije koja zbog toga polaže pravo na sveobuhvatnu znanstvenost.

Nije potrebna osobita kritička lucidnost da bi se uočilo kako je izvedivost takvoga nauka problematična već u samom svom polazištu. Problematičnost se sastoji u tome što se prosvijećenost umnosti, koja je izvorište i okvir utemeljivanja znanosti o čovjeku, isključivo poistovjećuje sa stajalištem senzualističkog empirizma kao krajnjom i neupitnom determinantom nastanka i života ideja. Metodološko načelo te determinističke redukcije vrlo je jednostavno: ako dobro poznamo osjetilno-empirijski supstrat čovjekove umne aktivnosti, tada imamo čarobni i vrlo pouzdani ključ koji nam omogućuje da dešifriramo tajnu proizvođenja i sistematizacije ideja. Taj samouvjereni zahvat spoznajnog ovladavanja materijalnim izvorištima ideja nije, međutim, služio samome sebi ni nekim apstraktnim ciljevima. Njegova je svrha bila zadana uvjerenjem da jasne ideje služe ne samo duhovnom usavršavanju čovjeka, nego i praktičkom napredovanju ljudske dobrobiti. U svojoj izvornoj verziji ideologija je pragmatična sistematizacija i formalizirani sažetak ideja napretka, njihova doktrina i pedagogija (Delon, 1997:566–568). Iako motivirana univerzalističkim i emancipatorskim intencijama, ona je od početka, kao potpora ili kao opreka, nerazdvojno povezana s problematikom stvarne društvene moći i stoga je vrlo brzo dospjela u interesno-vladateljsku optiku ne samo Napoleona, koji ju je inimizirao, nego i intransigentnog Robespierrea koji je njezine privrženike

proglasio običnom i prijetvornom sektom. Tako su *ideolozi*, koji su naumili zasnovati znanost o idejama i staviti je u službu napretka prosvijećene moći, postali posprdnim nazivom za sve one koji mogu pomoći ili odmoći uspostavi čvrste vladavine, ovisno o tome da li je samo podupiru argumentima formalne intelektualnosti ili je pak izvanjski promatraju sredstvima nezavisne umnosti. Zato je ideologija izvorno *ambivalentan* i *polemičan* pojam. Ambivalentan zbog toga što računa na maksimalnu znanstvenost i istodobno ovisi o određenom ustrojstvu vladajuće moći, a polemičan zbog toga što ta ovisnost neprekidno relativizira, umanjuje i degradira njegovu deklariranu objektivnost. Ono što je od njega ostalo jest temeljna potreba da se – ovisno o razvoju znanosti, socijalnih odnosa i tipova moći – konstruiraju opći ili posebni sklopovi uvjerenja, vrijednosti i projekcija preko kojih socijalni akteri izriču svoja stajališta o različitim dimenzijama javnog interesa. Prvotno zamišljena i homogena vizija ideologije raspada se na mnoštvo općih i posebnih *ideologema* u kojima se izražava heterogenost društvenog života i težnja za suglasjem. Ideološko zadobiva izrazito *instrumentalnu* funkciju.

Na području znanstvenog mišljenja, koje se sve više predmetno specijalizira i ravna prema načelima istraživačke strogosti i provjerljivosti, ideološki se diskurs pojavljuje kao instrumentarij kojim se pokušavaju osnažiti, obezvrijediti ili pak kontrolirati različita znanstvena stajališta. On preuzima mjesto koje je nekoć pripadalo teologiji, ali bez njezinih transcendentnih uporišta i poslanja. Njegovo se djelovanje očituje kao svojevrsna *svjetovna religija*. Brojne su ideologije modernosti (scijentizam, pozitivizam, antropocentrizam, tehnicizam, socijalni darvinizam, rasizam itd.) proizašle upravo iz svjetovno-religijske apsolutizacije znanstvenih uvida, otkrića i orijentacija. Stoga je modernost istodobno *doba znanosti* i *doba ideologije*. Znanost je ključna poluga njezinih ubrzanih razvojnih mijena, a ideologija joj služi kao kulturni imaginarij u kojem se prelamaju najrazličitiji pogledi na tu dominantnu tendenciju znanstvene racionalizacije. Dominantnu utoliko što je baš ona postala glavnim kriterijem od kojeg polazi svako prosuđivanje vrijednosti i značenja ideja. “Dirigirani” znanstveno-tehnički napredak sam je postao osnovom legitimacije koja više nema “stari” oblik ideologije, ali se ipak očituje kao ideološki projekt *racionalizacije* (Habermas, 1986:53–87). Po svojim općim ciljevima on može pretendirati na neutralnost (neutralnost znanosti i tehnike), ali su njegove posebne izvedbe ovisne o interesnoj usmjerenosti ideja. Tehnoznanstvena vladavina nad prirodom univerzalni je projekt racionalizacije, no jesu li njegove konkretne izvedbe ekološki razorne ili održive, to uvijek ovisi o tipu ideja kojima se opravdava upotreba prirode. Modernost je zbog toga prepuna takozvanih *znanstvenih ideologija* koje se oslanjaju na parcijalne elemente znanstvene racionalnosti i tu parcijalnost uzimaju kao dostatnu legitimaciju za proklamiranje “totalnih” istina. Izvođenje “totalnih” istina iz pojedinačnih aspekata znanosti i, obrnuto, izvođenje posebnih istina iz proklamiranog totaliteta – to je temeljna epistemološka funkcija ideološkog diskursa nakon rasapa jedinstvene znanosti o čovjeku kakvu su zamišljali filozofi kasnog prosvjetiteljstva. Iz te dvostruke epistemološke relacije uvijek proizlazi neizbježno i krajnje zaoštreno pitanje o *istinitosti* ili *lažnosti* ideoloških stajališta. Povijest modernih ideologija zapravo je povijest njihovih međusobnih sukoba oko toga tko je u posjedu istinitih, a tko u službi lažnih ciljeva i ideala. Ideologija je, prema tome, osuđena na savez sa znanostu, a znanost se nikada ne može osloboditi parazitskog zagrljaja ideološke umnosti.

Na području socijalnih odnosa dogodio se još izražajniji raspad homogenog koncepta jedinstvene znanosti o čovjeku. To i nije toliko iznenađujuće ima li se na umu jedna od bitnih nedostatnosti same izvorne zamisli. Tvorci “racionalne ideologije”, kao jedinstvene znanosti o čovjeku, uopće se nisu osvrtili na socijalnu zbilju kao sklop odnosa unutar kojih prosvijećeni ljudi, uz pomoć znanstvene racionalnosti, ostvaruju jednakost i slobodu. Oni su naime vjerovali da se ti socijalni ciljevi postižu sretnom sintezom univerzalno pojmljenog individuum i univerzalnoga racionalnog znanja. Socijalni bi život trebao automatski slijediti tu nedvoismisleno humanističku logiku koja, po optimističkom samorazumijevanju, osigurava najnapredniji i najracionalniji socijalni poredak. Tako je socijalna empirija, uključena u taj općeniti projekt, izgubila svoju faktičku važnost i težinu, iz čega se dobrim dijelom može objasniti čin-

jenica da je cijela modernost obilježena raznovrsnim pokušajima ideološkog supsumiranja stvarnog društvenog života.

No upravo su njegova proturječja i njegovi razvojni pritisci u postprosvjetiteljskim vremenima najviše demantirali općenitost ideološkog projekta. Mijene u socijalnim odnosima, pored uspona znanosti, tvore glavnu i najnemirniju dimenziju industrijske modernizacije koja je slijedila “dijalektiku prosvjetiteljstva”, ali se ne može potpuno svesti u njezine okvire. Nijedna modernizacija u novovjekovnoj povijesti nije imala tako prijelomne socijalne konzekvencije kakve su svojstvene industrijskoj modernizaciji, koja se zbog toga s pravom označava kao revolucija (Mosse, 1988:11–27). Ona je oblikovala tip društva koji je Comte nazivao *industrijskim*, Marx *kapitalističkim*, a Tocqueville *demokratskim*, pri čemu su sva tri naziva, bez obzira na razlike među njihovim autorima, proistekla iz nastojanja da se istakne prijelomna važnost novonastajućih socijalnih odnosa (Aron, 1967:308). Njihova je struktura određena mjestom što ga socijalni akteri zauzimaju u industrijskoj podjeli rada, u posjedovanju, proizvodnji i razdiobi kapitala, u poretku jednakih prava i nejednakih socio-ekonomskih položaja. Time je, dakako, određena i dinamika glavnih socijalnih sukoba i njihovih ideoloških usmjerenja. Industrijska je modernizacija stvorila moderne, danas već tradicionalne *socijalne pokrete* i njima svojstvene *socijalne ideologije*. Iz odnosa prema stanju i kretanju socijalnih činjenica proizašle su i ključne “globalne” ideologije modernosti: *liberalizam*, *konzervativizam* i *socijalizam* (Mosse, 1988). Iz uvjerenja da se socijalna zbiljnost ne može tumačiti i mijenjati iz ideja, nego iz realnih ekonomskih temelja proizašla je i prva radikalno-teorijska *kritika ideologije* kao iskrivljene i lažne predodžbe (svijesti) o društvu. No ni ta radikalna kritika, koja svoju znanstvenost zasniva ne na onome što socijalni akteri o sebi govore, nego na onome što doista rade, ne poriče realnost ideologije. Ona tu realnost, naprotiv, maksimalno uzima u obzir, ali je smatra iskrivljenom slikom one *prave realnosti* koja se sastoji od ogoljenih socio-ekonomskih klasnih odnosa (Marx, 1978:299–343). Manihejski prijemor između *prave* i *krive* realnosti u velikoj je mjeri odredio logiku društvenog razvoja modernog doba. To je prijemor između onih koji drže da oslobođenje subjekta i tehnno-ekonomski napredak tvore neproturječnu, dakle pravu realnost i onih koji smatraju da je *poistovjećivanje* tih dvaju momenta iskrivljeno, dakle ideološko predočavanje realnosti. Nije upitna sama realnost, nego njezina iskrivljena ideološka slika koja živi u glavama tvoraca i masovnih recipijenata ideja.

Tu istodobno stvarnu i iskrivljenu sliku, u kojoj je oslobođeni subjekt izmiren s tehnno-ekonomskim napretkom, antropolog Louis Dumont označava terminom *moderna ideologija* ukoliko se radi o općem sklopu uvjerenja, odnosno terminom *ekonomska ideologija* ukoliko je riječ o njegovoj dominantnoj dimenziji (Dumont, 1977:11–40; Dumont, 1983). Ako ekonomske činjenice tvore anatomiju socijalnog pitanja i ako se to pitanje razrješava samo u ekonomskoj sferi, tada je logično da se socijalna kritika ekonomske ideologije očituje kao njezina “prirodna” opreka. Socijalne revolucije modernog vremena i nisu ništa drugo do “prirodni” ili “objektivno” nužni obračun s ekonomskim pretpostavkama koje su omogućile subjektiviziranje radikalnih opreka. Revolucionarne su ideologije skup socijalnih ideja koje su – pored svojih kulturno-filozofskih intencija – prije svega instrument borbe za prevlast nad ekonomskim resursima društva. Stoga su liberalizam i socijalizam, bez obzira na suprotstavljenost ili različitost njihovih temeljnih socijalnih načela, podjednako *ekonomističke* ideologije. Ekonomizam je najrječitiji i najdjelotvorniji revanš uzvišenoj humanističkoj viziji jedinstvene znanosti o čovjeku, a *homo oeconomicus* pobjedonosna je ideološka verzija prosvijećenog *homo ideologicusa*.

Na području oblikovanja moći izvorni je pojam ideologije doživio najizražajnu instrumentalnu metamorfozu. Ona je toliko izrazita da se taj koncept općenito ili pretežno povezuje s političkom sferom. Politika je, prema tome, prirodni prostor ideološkog diskursa, materijal i neposredni razlog njegove eksplicitnosti. To je, naravno, u skladu s dominantnim novovjekovnim poimanjem politike kao neprestane borbe za moć, ali je novost u tome da politička vladavina u postprosvjetiteljskom razdoblju, izgubivši “viša” jamstva, mora stalno tragati za

što uvjerljivijim svjetovno-racionalnim pokrićima. Osvajanje i održanje političke moći iziskuje neprestani "rad" na idejama moći. Taj je "rad" proizveo raznovrsne učinke.

Jedan je od njih, razumije se, usavršavanje *moderne države* kao instrumenta političke vladavine. To je usavršavanje, bez obzira na visoke domete "neutralne" pravno-administrativne racionalnosti, neodvojivo od ideološkog poimanja i samorazumijevanja države. I obični akteri u sferi građanskog društva i vladajući akteri u sferi političke države imaju neku elementarnu ili visoko formaliziranu ideološku projekciju (nacionalnu, socijalnu, etničku, kozmopolitsku, otvorenu, zatvorenu) o mjestu i važnosti državne moći. I osporavanje i apologija te moći proizlaze iz nekih ideoloških uvjerenja. Socijalne revolucije modernog doba istodobno su i *političke revolucije* jer one ponajprije jurišaju na državu, ruše njezinu "mašineriju" i na vlast dovode svoju ideologiju (Skocpol, 1979; Parker, 1999). No ako čak ostavimo po strani poslovične primjere političkih revolucija i zadržimo se isključivo na terenu moderne predstavničke demokracije, gdje se političke promjene odvijaju mirnim putem, izbornim takmičenjem vladajućih elita, ideološka se dimenzija države bitno ne mijenja. Za državnu političku moć u predstavničkim se demokracijama bore političke stranke koje su i interesne, ali i ideološke organizacije *par excellence*. Ideologija je bitno svojstvo njihova nastajanja, vezivno tkivo unutrašnje kohezije i manifestni znamen izvanjske prepoznatljivosti. Ona je njihov *program* jednostavno zbog toga što političko djelovanje ne može bez programskih konstrukcija, a one su koliko pragmatičke toliko i ideološke. Programi osvajanja vlasti uvijek su u biti *ideološki programi* oblikovanja države po stranačkoj mjeri. Kad se kaže da je država "plijen političkih stranaka", to samo znači da je ona instrument pomoću kojega politička klasa čuva svoju moć i prihode. Klasično apsolutističko načelo "Država to sam ja" zamijenjeno je pluralističkim ideološkim načelom "Država to smo mi" (Strohm, 2000:9). *Etatizam* ili propagiranje "jake" države i *antietatizam* ili zagovor "minimalne" države dvije su nerazdvojne i oprečne ideološke verzije političke moći.

Drugi karakterističan učinak stalnoga "rada" na idejama moći jest *mobilizacija masa* za postizanje određenih socijalnih i političkih ciljeva. Taj je fenomen proizašao iz bliske povezanosti modernog masovnog društva i stalnog usavršavanja umijeća mobilizacije. Riječ je o povezanosti koja može proizvesti goleme količine moći čiji se potencijali koriste za destrukciju ili za konstrukciju političkog poretka. Ideologija je nezaobilazno i najdjelotvornije sredstvo masovne mobilizacije, ona joj daje smisao, razgara njezine potencijale i usmjerava je prema programiranim ciljevima. Masovne su se mobilizacije u novijoj povijesti pokazale kao faktički izraz *kolektivnih strasti* (klasnih i nacionalnih), a ideologija je nastupala kao organizacija *kolektivnog entuzijazma* (Arendt, 1996; Furet, 1997; Hassner, 1999). Sva misterija zla svojstvena dinamici političkih ideja 20. stoljeća sastoji se zapravo u frontalnom sukobu ideološki organiziranih kolektivnih strasti koje su proizvele "totalne neprijatelje", "totalne ratove", "totalne države" itd. Sve poprima razmjere totalnosti jer je masa empirijski materijal sukobljenih ideologija moći. Na njoj se iskušavaju tehnologije normaliziranja i discipliniranja, ona je predmet ideološkog umijeća instrumentalizacije znanosti. Moderni su ideolozi, za razliku od svojih zaboravljenih preteča s kraja 18. stoljeća, svjesni činjenice da moć pripada masi i da traje upravo onoliko koliko masa ostaje na okupu. Ona opunomoćuje pojedince ili skupine eksponiranih aktera da djeluju u njezino ime. Ideolozi kolektivnih strasti ravnaju se načelom *potestas in populo*, jer bez toga teško mogu osvojiti "totalnu vlast", ali kad su dospjeli do vlasti, tada se to načelo pretvara u puki ideologem pomoću kojeg se održava tiranija, diktatura ili autoritarna kultura normaliziranog i discipliniranog naroda (Arendt, 1996:182). Ideologem "privržene", "disciplinirane" mase usmjerene prema "totalnim ciljevima" najveći je i najtražičniji sociološki paradoks modernosti koja je razbila organsko jedinstvo zajednice i koheziju tradicionalne kolektivne svijesti te umjesto toga ustanovila konstitutivno načelo jednakih i različitih pojedinaca. No taj se paradoks može objasniti djelovanjem "uma moći" koji je tradicionalnu organsku zajednicu nadomjestio *planiranim društvenim ideologijama* čija se primarna zadaća sastoji u tome da potiču i kanaliziraju volju i energiju mase jednakih i različitih

pojedinaца. *Ideološko jedinstvo* dolazi na mjesto spontanog jedinstva tradicionalne zajednice. Iza energije pokrenutih masa kriju se ideološke racionalizacije njihovih osnovnih potreba i shvaćanja. Jedno od najvećih lukavstava suvremenih ideologija, koje uvijek izaziva čuđenje analitičkog uma, leži u njihovoj sposobnosti da visoko formaliziranu racionalnost sjedine s rezidualnim porivima masovnih aktera, da moderne projekcije ispune predmodernim sadržajem ili pak da predmoderne ideje nametnu služeći se posve modernim instrumentima. Kad Hannah Arendt definira ideologiju kao *organizaciju laži*, ona ima na umu upravo tu osvjedočenu mogućnost simbioze modernog i predmodernog, instrumentalnog i rezidualnog (Arendt, 1996:109). Kad Elias Canetti zajednički tematizira *masu i moć*, on time zadire u strukturalnu i dinamičku bit modernih ideoloških fenomena (Canetti, 1984).

### Sociologija ideologije i tri suvremena uvida

U izvornom projektu jedinstvene znanosti o čovjeku njihova je važnost tek naslućena, no njihov se stvarni život, premašujući tu načelnu slutnju, odvijao na posve drugačiji, nepredviđeni i više protuslovan način. Sve metamorfoze modernog društva istodobno su i ideološke metamorfoze. O toj vezi dovoljno rječitno svjedoče uobičajene diskurzivne varijacije "društvo i ideologija" ili "ideologija i društvo", koje se podjednako koriste u repetitivnom govoru svakidašnjice i u pojmovnoj komunikaciji znanstvene zajednice. Ta je veza izvorište i zbiljski razlog sociološkog interesa za analizu, tumačenje i znanstvenu spoznaju ideoloških fenomena. Ima autora koji drže da je taj interes predmetno posve određen i da mu legitimno pripada disciplinarni naziv *sociologija ideologije* (Boudon, 1986). No taj se disciplinarni naziv, bez obzira na svoju predmetnu legitimnost, u klasičnim sociološkim teorijama ni ne spominje, a u suvremenim sociološkim teorijama vrlo je rijedak. Koristi ga se više-manje usputno i s nekom vrstom bojažljivosti kao da tu i nije baš sve toliko čisto u usporedbi s drugim disciplinarnim područjima sociološke znanosti.

Kad je riječ o klasičnom razdoblju sociologije, a to znači o socijalnoj teoriji 19. stoljeća, ideologija se uglavnom problematizira u marksističkoj tradiciji. Tu ona ima odlučujuće značenje jer je vezana za povijesni projekt socijalnog (radničkog) pokreta koji zagovara alternativnu ideju društva. Definirana je na dvojak način: *objektivno* ("neutralno"), kao idejna nadgradnja ekonomske strukture društva, to jest kao svijest o društvenom bitku, i *kritički*, kao skup iskrivljenih od društva odvojenih ideja koje misle da nešto predstavljaju, a da ne predstavljaju ništa. Ono što je u tim definicijama nedvosmisleno naglašeno jest socio-ekonomska determiniranost ideologija. Ona je njihovo izvorište i njihova istina. To je poimanje ideologije u cijelom 19. stoljeću, pa i znatno kasnije, živjelo kao opće prihvaćena ili pak kao opće odbačena ali, u svakom slučaju, kao trajna teorijska varijabla. Njegova ambivalentna referentnost zauzima istaknuto mjesto u povijesti socioloških ideja. Klasični sociolozi druge polovice 19. i početka 20. stoljeća (primjerice, Weber, Pareto i Durkheim) izbjegavali su eksplicitnu terminološku upotrebu pojma ideologija. Raymond Boudon drži da to, "po svoj prilici", proizlazi odatle što su oni taj pojam smatrali odviše vezanim za marksističku tradiciju i gajili ozbiljne rezerve spram Marxove misli (Boudon, 1986:31). Možda razloge treba tražiti i u protuslovnim definicijama samog pojma koje karakteriziraju tu tradiciju. Durkheim ga, primjerice, koristi u *Pravilima sociološke metode* (kad želi pokazati da svođenje povijesti morala na povijest moralnih ideja nije sociološka, nego ideološka analiza), Weber ga gotovo ni ne spominje ("iako njegovo djelo sadrži gotovo sve što je potrebno za izgradnju opće teorije o ideologijama") i jedino mu je Pareto pridavao izravnu pozornost, ali tako što ga je zamijenio neologizmom *derivacije* (Boudon, 1986:32). Međutim, "opskurnost" termina nipošto ne poništava važnost njegova sadržaja i to je ono što su navedeni klasični sociolozi ipak imali na umu. Oni ideologiju ne proučavaju generalno, nego je promatraju kao poseban slučaj općeg fenomena *ljudskih vjerovanja, vrijednosti i svjetonazora* koji su svojstveni svim društvenim grupama i društvima. Ideologije su *sustavi vrijednosti i vjerovanja* koji ne počivaju na pojmovima sakral-

nog i transcendentnog i koji su neposredno, "raščarano" vezani za socio-političku organizaciju društava, za njihov razvoj. Prema tome, iako spram pojma ideologije gaje izrazitu terminološku odbojnost, klasični su se sociolozi *stvarno* bavili sociologijom ideoloških fenomena. Moguće je govoriti o terminološkom, ali ne i tematskom diskontinuitetu. Stoga Boudon konstatira da je pojam ideologije, "od herojske epohe Durkheima, Webera i Pareta, prokrčio svoj put i zadobio klasični status" (Boudon, 1986:32). On danas tvori veliko poglavlje socijalnih znanosti i nitko više ne dovodi u sumnju njegovo postojanje i važnost.

Toj konstataciji treba dodati napomenu da je to "veliko poglavlje" plod okolnosti u kojima se sociologija razvijala nakon svoje klasične, "herojske" epohe. To su okolnosti "kratkog" (dvadesetog) stoljeća (1914–1989), u kojima su se dogodila dva svjetska rata i nekoliko socijalno-političkih revolucija. Kolonijalizam je doživio svoj maksimalni uspon i kraj, a njegovi su se rezultati, u postkolonijalnom razdoblju, strukturalno oblikovali kao razvijeni i nerazvijeni svijet, kao Sjever i Jug. Borba za vojno-političku, ekonomsku i ideološku premoć dovela je do blokovske dihotomije Istok/Zapad, kapitalizam/socijalizam, slobodni svijet/"carstvo zla". Ta je borba okončana krajem hladnoga rata, slomom istočnog bloka i realnog socijalizma. Neoliberalna je paradigma ustanovljena kao vladajuća filozofija razvoja, a socijalna je država dospjela u krizu kao svojevrsna granica rasta. Ekološki je problem otkriven kao akutni i dugoročni uvjet ljudskog opstanka, a nagli uspon biogenetičkih znanosti stavio je na dnevni red niz supstancijalnih etičko-antropoloških pitanja. Eksplozija "informatičke bombe" odjeknula je u globalnim razmjerima i globalizacija se ispostavila kao glavni, duboko ambivalentni izazov "refleksivne" svakidašnjice. Cinični um postmoderne relativizirao je izvjesnosti linearnog progressa, a u znanosti se probila teorija determinističkog kaosa kao nova paradigma itd. Panorama "kratkog stoljeća" znatno je izdašnija od povijesnog trenutka koji je signalizirao kraj ideologije. Je li uopće moguće zamisliti da navedene okolnosti nisu ostavile nikakva traga u životu ideja, u pojavi i djelovanju različitih ideologija? Ta je zamisao posve nerealna i stoga je Norberto Bobbio, imajući u vidu cijelu povijesnu panoramu, a ne samo jedan trenutak, našao za shodno ustvrditi da ideologije cvjetaju i djeluju više nego ikada (Bobbio, 1994:33). Njihovo je djelovanje, a ne samo njihov pojam, također jedno od velikih poglavlja suvremene sociologije.

Suvremene problematizacije ideologije karakteriziraju tri vrste socioloških uvida, koji mahom poriču "veliku priču" o njezinu kraju. *Prva* se vrsta sastoji od uvida koji su razvijeni u sklopu *sociologije znanja* i koji sežu sve tamo od Mannheima do Mertona, Boudona i Bourdieua. (Boudon, 1992:491–531). Ispitujući društvene uvjete proizvodnje znanja i difuzije ideja, dakle spoznaje u širokom smislu riječi, ona i ideologiju stavlja u kontekst spoznajne aktivnosti. No u tom široko pojmljenom intelektualnom aktivitetu ipak pravi razliku između dviju razina spoznaje. Jednu razinu tvore teorije, ideje i predodžbe koje mogu pretendirati na *bezvremenu istinu*, kao što su, primjerice, matematičke teorije ili rezultati fizike, a na drugoj su razini teorije, ideje i predodžbe koje ne mogu računati na takav tip istine, ali to ne znači da su besmislene. One su *historične* jer se sastoje od stavova koje povijesno situirani akteri smatraju ispravnima i važećima. Ideologije su historični sklopovi ideja čiji smisao ne proizlazi iz metodičkog, vrijednosno-neutralnog promatranja stvarnosti, nego iz potrebe povijesnih aktera da osmisle svoj djelatni odnos prema stvarnosti, da se snađu u složenosti društvenoga svijeta. Budući da ih akteri prihvaćaju kao pomoć za "promjenu života", ideološke su orijentacije uvijek *aktivističke*. Ta je njihova konstitutivna značajka u skladu s aktivizmom modernih društava, koja se baš po tome razlikuju od "hladnih", arhajskih društava kakva susrećemo u rekonstrukcijskim slikama socijalnih antropologa.

No u ideološkom aktivizmu sudjeluje i znanstveno mišljenje pa se stoga otvara neizbježno pitanje ideologizacije znanosti, koja se očituje u nizu prepoznatljivo stiliziranih izraza: "angažirana znanost", "proleterska znanost", "buržoaska znanost", "nacionalno svjesna znanost" itd. Ideologizacija nastupa onoga trenutka kada zahtjevi za "promjenom života" – ma što to značilo – marginaliziraju ili sasvim potisnu potrebu za autonomnim *razumijevanjem*



života. Misliti ideologiju, a da se ne misli ideološki – tako bi mogao glasiti teško ostvarivi postulat znanstvenog aktivizma pred zavodljivim izazovima ili nalogama ideologije (Bourdieu, 1998:9). Ta parafraza jedne Bourdieuove misli o odnosu znanosti i politike očigledno se nadovezuje na poznati “Mannheimov paradoks” koji opominje da je sam naš diskurs o ideologiji već uključen u ideologiju. Paradoks je teško rješiv zbog toga što se krećemo u općim okvirima mišljenja koji su ideološki i jedini bi pravi izlaz bio u formuli apsolutnog, izvanjskog, transcendentnog promatrača kojeg ne obvezuje nikakva uključenost, a to je, naravno, nemoguće. Ono što je stvarno moguće jest razumijevanje, razotkrivanje društvenih uvjeta oblikovanja i života sustava normi koje pretendiraju na opće važenje. Udaljimo li se od te stvarne mogućnosti, koja neosporno nosi žig etičkog i epistemološkog relativizma, tada dospijevamo u utopiju koja ima “privilegiju” transcendencije, ali njezin je problem u tome što nije podudarna sa stvarnošću, pa ni sa stvarnošću ideologije (Mannheim, 1968). A njezina je stvarnost u najmanju ruku dvoznačna. Tvore je izražajni likovi *totalnog* ili *parcijalnog* opsega (*totalne* i *parcijalne* ideologije), koji se nameću kao gotovi obrasci svakog javnog djelovanja. Ta elementarna i već klasična distinkcija nije izgubila svoju relevantnost jer iskustvo pokazuje da aktivizam iz duha totalne ideologije proizvodi drukčije učinke nego aktivizam iz duha parcijalne, difuzne ideologije. Distinkcija je irelevantna jedino ukoliko se prihvati stajalište da su totalne ideologije, kao što su fašizam i komunizam, upravo zbog svojih zastrašujućih učinaka, dospjele do ireverzibilnog kraja. No ako se čak i prihvati to optimističko stajalište, koje mnogi skeptici drže iluzornim, ostaje činjenica *ideološke fundamentalizacije* koja aktivistički “radi” na totalizaciji parcijalnih ideja, prkoseći svim tezama o kasnomodernoj refleksivnosti. U naravi parcijalnih ideologija sadržana je težnja da svoj obrazac totaliziraju i da svoj model aktivizma prikažu kao kulturni prototip “prave” društvenosti. Događa se to da ideološki udešeni oblici djelovanja supsumiraju potrebu za bilo kakvim oblicima istinskog mišljenja. To ima u vidu i Edgar Morin kada zapaža da je “hegemonija aktivizma i *praxisa* u suvremenom svijetu eliminirala svaku ideju mudrosti” (Morin, 1997:54).

Druga vrsta suvremenih socioloških uvida u ideološku problematiku usredotočena je na *funkcije* ideologije. To je pitanje podložno najrazličitijim simplifikacijama, što je osobito vidljivo iz činjenice da se broj funkcija arbitrarno konstruira i prekraja, dopunjuje i mijenja ovisno o “dobrohotnosti” i konceptualnoj izdržljivosti pojedinih autora. Tako, primjerice, John B. Thompson utvrđuje pet “općih” funkcija: *legitimaciju*, *disimulaciju*, *unifikaciju*, *fragmentaciju* i *reifikaciju* (Thompson, 1990:60). U takvim se pristupima zapravo i ne zna (jer to objektivno i nije jednostavno) gdje su granice između ideoloških, kulturnih, moralno-religijskih, političkih itd. funkcija. Pa ipak tradicionalno je najizražajnija simplifikacija ona koja “rad” ideologije bez ostatka svodi na oblikovanje izopačene, lažne svijest. To je, doduše, vrlo inventivna simplifikacija koja je često ulazila u plodonosne simbioze s kulturnim kretanjima modernosti, no često se zaplitala i u kritički purizam koji je ideologiju prezrivo ostavljao izvan bilo kakvoga ozbiljnoga analitičkog razmatranja. Bez obzira na to postiže li taj “rad” *izopačivanja* totalne ili parcijalne uspjehe, on je nedvojbeno jedna od glavnih funkcija ideologije. Ta je funkcija, s onu stranu svih simplicističkih hipoteza, uvijek predstavljala atraktivno područje suvremenih socioloških, antropoloških i filozofsko-estetskih analiza. O tematici “mistificirane svijesti”, “postvarene svijesti”, “robne svijesti” itd., napisani su brojni radovi koji pokazuju kako se u raznim sferama života, od ekonomije do umjetničke proizvodnje, zbiva ideološka, odnosno izopačujuća funkcionalizacija mišljenja. Iako joj se u recentnim radovima ne pridaju tako oštri, patetični naglasci kao u nekim ranijim analizama (kritička teorija društva tridesetih godina, kritike masovne kulture šezdesetih godina, kritika robne estetike), ta bitna činjenica nije izgubila na težini, što znači da teza o izobličavajućoj funkciji ideologije zadržava svoju sociološku utemeljenost i trajnost. Priznaje to čak i Paul Ricoeur, strogi hermeneutički promatrač moderne ideološke tekstualnosti, a renomirani neomarksistički teoretičar kulture Frederic Jameson na tome gradi cijelu svoju interpretaciju postmodernizma (Ricoeur, 1997:22).

No istodobno dok izopačuje predodžbe o stvarnom stanju, ideologija "radi" na legitimacijskoj potpori tom stanju. Prema tome, ona vrši i *legitimacijsku funkciju* (Ricoeur, 1997:32). U modernim kompleksnim društvima ta funkcija ima sve veću važnost. Ne može se razumjeti isključivo iz kauzalnih pretpostavki, što se obično uzima kao manjkavost marksizma, nego iziskuje zahvat u *motivacijsku* podlogu ljudskih uvjerenja i ponašanja. To je razina na kojoj se problem ideologije javlja kao rječiti pokazatelj jaza između vjerovanja i zahtjeva, između onoga što povlašteni akteri očekuju i onoga što vladajuća moć nudi. Taj jaz postoji i u prividno najskladnijim porecima, pa je stoga vladajućoj, realpolitičkoj volji uvijek potrebno da na što trajniji, općenitiji način opravda svoje postupke. Ideologija je ona kojoj pripada ta funkcija opravdavanja (Mann, 1986:23). Ona popunjava jaz između dviju razina društvenog imaginarija, razine očekivanja i razine realizacije. Ona ublažava napetosti između aktera moći koji nastoje uspostaviti svoju legitimnost i građana koji o toj legitimnosti imaju svoja mišljenja, stavove, očekivanja. Između tih dvaju polova nikada ne može doći do potpune i stvarne podudarnosti. Ona je uvijek više ili manje kulturna tvorba. Ideologija intervenira zbog toga što nijedan, pa ni najbrutalniji sustav dominacije ne može vladati samo pomoću sile. Uz podvrgavanje sili potrebni su pristanak i kooperacija. Jednom riječju, moć ne počiva samo na sili, nego i na legitimno utemeljenom autoritetu koji osigurava trajniju vladavinu. Ideologija igra tu ulogu legitimacije autoriteta. Parafrazirajući Webera moglo bi se ustvrditi da su visoko racionalizirani oblici modernog autoriteta, što ne podrazumijeva samo weberovsku birokraciju, svojevrсни kodovi koji trebaju udovoljiti našem vjerovanju u njihovu legitimnost. Legitimnost sustava dobrim dijelom ovisi i o tome koliko je široko prihvaćena ideološka slika njihove racionalnosti.

Napokon, u diferencirajućim procesima modernih društava i mijenama njegovih struktura ideologija obavlja i *integracijsku funkciju* (Ricoeur, 1997:31). Integracijsku u tom smislu što djeluje u smjeru oblikovanja i održanja *socijalnog identiteta*. Tu funkciju ideologije svi rado priznaju i naglašavaju jer se polazi od opće pretpostavke da specifični sklopovi ideja tvore "unutrašnji" identitet, "dušu" svih društvenih grupa i društava. Time se zapravo hoće reći da sve društvene grupe i društva nužno imaju neki *ideološki identitet* koji njihove članove integrira u kolektivni subjekt i tom subjektu utiskuje stanoviti *društveni karakter*. Naravno, u tom imaginariju identiteta, koji nastaje ideološkom integracijom, sudjeluju raznovrсни kreativni elementi ljudskog djelovanja, od kulture, jezika, religije, mitologije i običajnosti do povijesnih, znanstvenih, političkih i drugih samorefleksija i projekcija. Funkcija se ideologije očituje u tome da sve te elemente pretvori u *svrsishodno* reduciran, a po mogućnosti ipak sveobuhvatan i jedinstven diskurs koji pogađa motivaciju prosječnih aktera i vodi ih u njihovu djelovanju. Integrativna funkcija ideologije, dolazila ona odozgo (iz uma puke moći) ili odozdo (iz svrsishodne prerade temeljnih dimenzija ljudskog stvaranja), zasniva svoju mogućnost i djelotvornost na simboličkoj komponenti društvenog života. Cjelokupno je društveno djelovanje simbolički posredovano i ideologija je ona svrsishodna simbolička tvorba koja preuzima ulogu bazičnih simbolizama (kulturnih, religijskih, običajnih, znanstvenih itd.) i na taj način počinje obavljati posredničko-integracijsku funkciju u društvenom životu. Tu činjenicu najjasnije izriče Ricoeur kada konstatira da je "ideologija, kao simboličko posredovanje, konstitutivna sastavnica društvenog života" (Ricoeur, 1997:31).

Na prethodne se konstatacije izravno nadovezuje *treća* vrsta suvremenih uvida u ideološku problematiku. Ti se uvidi odnose na narav generativnih izvorišta ideologije. Odgovaraju na pitanje odakle ideologija potječe i kako se ona stvara. Istodobno, ti su uvidi i najeksplicitniji demanti teorija o kraju ideologije. O procesu stvaranja ideološkog sustava slika, predodžaba i uvjerenja na svoj su senzualistički način razmišljali i sami tvorci izvornog pojma. Za njih je ta enigma, kao što smo već vidjeli, bila prilično jednostavna. Marx je taj proces tumačio podjelom rada, odvajanjem duhovnog rada od materijalnog rada. Mannheim ga je objašnjavao potrebom vjerovanja u norme određene povijesne situacije. Neke od recentnih sociološko-antropoloških analiza idu korak dalje te pokušavaju identificirati i opisati što "rade", kako postupaju tvorci

ideologije, to jest intelektualci. Najviše dorečeni oblik takva pristupa dosegno je François Bourricaud koji je nadasve zaokupljen “sociologijom intelektualaca i demokratskih strasti”. Iako nema javnu reputaciju Bellova *Kraja ideologije*, jer uostalom nije ni težila tako bombastičnim “otkrićima”, njegova knjiga *Le bricolage idéologique* (1980) činjenično i analitički spada među najvjerodostojnija objašnjenja “zavodljivosti” ideoloških fenomena. Ona je u isti mah kritika intelektualaca i objektivna analiza njihova djelovanja.

Da bi objasnio način stvaranja ideologije, Bourricaud poseže za jednim interpretativnim obrascem iz antropologije Claudea Lévi-Straussa. Riječ je o obrascu *bricolaža* (“bricolage”), koji će se kasnije dosta koristiti u britanskim kulturnim studijama i postmodernističkim interpretacijama tekstualnosti, a kojim je Lévi-Strauss zapravo htio objasniti način mišljenja i djelovanja mitologa u arhajskim društvima (Lévi-Strauss, 1966:53). Brikolaž je izraz za određenu vrstu svaštarenja, recimo ručni rad u kojem se akter, za razliku od zanatlije ili inženjera, služi “zaobilaznim sredstvima”. Bez obzira na odsutnost tehničkih sredstva, tim se radom mogu postići neočekivano visoki rezultati. Tvorci mitske misli svojevrsni su svaštari koji, bez prikladnih tehničkih sredstava, također postižu neočekivane, ponekad i sjajne rezultate, o kojima svjedoče poetske vrline brojnih mitova. Bourricaud drži da je stvaralačka situacija ideologa vrlo slična situaciji mitologa (Bourricaud, 1980:25–33). Ideolog, poput mitologa, obavlja “krhki nadzor” nad isječcima iskustva i u događajima društvenog života zapauza stanovite empirijske pravilnosti. No i on je, poput “divljeg mitologa”, opsjednut željom da toj “rapsodiji zapažanja” dade jedinstven i potpuni smisao. Time dospijeva mnogo dalje od onoga što mu dopuštaju ti fragmentarni i vrlo općeniti uvidi. Pa ipak, ideolog ne svaštari na posve isti način kao “divlji mitolog”. Materijal zamjedbi i pojmova na kojima on radi nema relativnu postojanost kakva je svojstvena pretpostavkama mitologa. Mitologovu sirovinu tvore danosti kao što su svojstva životinja, biljki, lokaliteta i njegov se posao svodi na to da isprede *pripovijest* koja osmišljava paradokse postojanja. Od ideologa se, međutim, očekuje da govori o društvu u kojemu ljudi stvarno žive i taj je iz svaštarenja nastali govor zapravo ideologija. O značajkama društva ona ne može govoriti na posve imaginaran način, iako radije pribjegava slikama nego pojmovima i razlozima. Ona nipošto nije znanost, ali ju je katkad teško razlikovati od znanosti jer intelektualci, koji su u stvari ideolozi, istodobno žele biti i znanstvenici. Zavodljivost ideologije proizlazi odatle što ona daje pričin da istodobno rješava i izmiruje dva nepomirljiva zahtjeva: zahtjev *pozitiviteta* i zahtjev *totaliteta*. Sukladno svom kreativnom načelu brikolaža, ideološko je polje obilježeno stalnim prijedporom *istine* i *iluzije*.

Kad je riječ tumačenju generativnih izvorišta, odnosno “porijekla” ideoloških fenomena, recentne se sociološke i antropološke analize sve više okreću prema simboličkoj ravni društvenog života, prema simboličkoj proizvodnji društvenog imaginarija. U epistemologiji “znanosti o čovjeku” – da ovdje upotrijebimo termin kojim su se služili mislioci s kraja 18. stoljeća i koji još tako zvonko odjekuje u spisima Saint Simona – posljednjih se desetljeća 20. stoljeća dogodila prava *simbolička revolucija* (Pinto, 1998:224). To je pristup koji simboličkim strukturama pridaje najveće moguće značenje. O njima se više ne može govoriti u funkciji opreke ekonomija/kultura. Simboličko se više ne promatra kao reziduum koji je izvan spoznajnog interesa takozvane objektivističke analize. Naprotiv, ono se uzima u obzir kao žarište ljudskih percepcija i postupaka, kao konstitutivni moment samorazumijevanja ljudskih subjekata. Simboli izražavaju svijet, oblikuju ga i njime su oblikovani pa se, prema tome, može opravdano ustvrditi da njihovim jezikom ne govori samo kultura, nego i ekonomija i politika, kao i druge sfere društvenog života. Ideologije su sastavni dio tog općeg simbolizma kojim “govore” različita područja društvenog života. Stoga se smatra da su instrumenti moderne *semiotike* metodički vrlo prikladni za tumačenje pojma ideologije. To osobito potvrđuju radovi suvremenog američkog antropologa Clifforda Geertza. Njegova knjiga *Interpretacije kulture*, a prije svega studija *Ideologija kao kulturni sustav*, cjelokupnu kulturu promatra kao simbolički proces unutar kojeg se smješta i problem ideologije (Geertz, 1973).

Taj pristup, u skladu sa svojim osnovnim disciplinarnim određenjem, traga prije svega za *smislom* ideoloških fenomena. On se kritički odnosi prema uvriježenim teorijama koje ideologiju promatraju kao predodžbu određenih interesa ili je pak smatraju proizvodom stanovitih socio-psiholoških napetosti. Te teorije zaboravljaju ili ne razumiju nešto što svemu tome prethodi. One naime ne razumiju *kako* se pojava napetosti pretvara u *simbol* ili pak kako se interes izražava u *ideji*. Na pitanje kako se interesi mogu izražavati, moguće je odgovoriti, jedino ako analiziramo “kako simboli simboliziraju, kako oni funkcioniraju u svojim posredujućim značenjima” (Geertz, 1973:208). A to je zapravo analiza ideoloških stavova jer oni nastaju iz te simbolizacije koja posreduje značenja. Naglasak je, dakle, na simboličkom posredovanju djelovanja, na pretpostavci da nema društvenog djelovanja koje već nije simbolički posredovano. Budući da simbolički sustavi pripadaju samim temeljima ljudskog djelovanja (“temeljnom ustrojstvu ljudskog bića”), razlika između baze i nadgradnje postaje besmislena. Ideologije su simbolički sustavi koji nastaju i djeluju u strukturama svakodnevnog života. One su “koherentni skupovi zajedničkih slika, ideja i ideala koji – makar i sustavno pojednostavljeni – članovima daju opću koherentnu orijentaciju u prostoru i vremenu, u sredstvima i ciljevima” (Erikson, 1963:190). U modernim društvima posvemašnje “medijalizacije” simboličko generiranje ideologije zadobiva golemu moć. Simbolički se oblici isprepliću s odnosima moći i stoga su *simboličke strategije* istodobno, mada ne i uvijek, strategije moći i dominacije. Proučavati ideologiju, kaže Thompson, “znači proučavati na koje načine značenja služe za uspostavljanje i održavanje odnosa dominacije” (Thompson, 1990:56). Koliko god medijski simulakrum sofisticirano bježao od tradicionalnih eksplicitno-retoričkih ideologema, on ne može prikriti ideološke poruke uz moć vezane simboličke hiperprodukcije. “Digitalni kod” ili “strukturnalni zakon vrijednosti” nije, dakle, samo tehnoelektronsko i tržišno-financijsko, nego i ideološko pitanje (Baudrillard, 1988:119-148). Kad ne bi bilo tako, tada bi žestoki prijepori oko hegemonije nad “medijasferom” bili posve bezrazložni i nepotrebni.

## LITERATURA

- Arendt, H. (1996) *Politički eseji*. Zagreb: Antibarbarus.
- Arendt, H. (1996) *Totalitarizam*. Zagreb: Politička kultura.
- Aron, R. (1955) *L'opium des intellectuels*. Paris: Calmann-Levy.
- Aron, R. (1967) *Les étapes de la pensée sociologique*. Paris: Gallimard.
- Aron, R. (1970) *Marxismes imaginaires*. Paris: Gallimard.
- Baudrillard, J. (1988) *Selected Writings*. Stanford: Stanford University Press.
- Bell, D. (1960) *The End of Ideology*. Illinois: The Free Press of Glencoe.
- Bobbio, N. (1995) *Destra e sinistra*. Roma: Donzelli editore.
- Boudon, R. (1982) *Dictionnaire critique de la sociologie*. Paris: PUF.
- Boudon, R. (1986) *L'idéologie*. Paris: Fayard.
- Boudon, R. (1992) *Traité de sociologie*. Paris: PUF.
- Bourdieu, P. (1998) *La domination masculine*. Paris: Seuil.
- Bourricaud, F. (1980) *Le bricolage idéologique*. Paris: PUF.
- Canetti, E. (1984) *Masa i moć*. Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.
- Delon, M. (1997) *Dictionnaire européen des Lumières*. Paris: PUF.
- Dumont, L. (1977) *Homo aequalis*. Paris: Gallimard.
- Dumont, L. (1983) *Essais sur l'individualisme moderne*. Paris: Seuil.
- Erikson, E. (1963) *Identity: Youth and Crisis*. New York: Norton.
- Furet, F. (1997) *Prošlost jedne iluzije*. Zagreb: Politička kultura.
- Habermas, J. (1986) *Znanost i tehnika kao “ideologija”*. Zagreb: Školska knjiga.
- Hassner, P. (1999) François Furet et les passions du XXe siècle. *Le débat*, No. 107.

- Heilbron, J. (1995) **The Rise of Social Science**. Oxford: Polity Press.
- Geertz, C. (1973) **The Interpretation of Culture**. New York: Basic Books.
- Gusdorf, G. (1960) **Introduction aux sciences humaines**. Paris: Publications de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg.
- Im Hof, U. (1993) **Les Lumières en Europe**. Paris: Seuil.
- Johnson, M. H. (1968) Ideology and the Social System. **International Encyclopedia of the Social Science**. New York: The Macmillan Company and The Free Press.
- Levi-Strauss, C. (1966) **Divlja misao**. Beograd: Nolit.
- Lipset, S. M. (1969) **Politički čovjek**. Beograd: Rad.
- Mann, M. (1986) **The Sources of Social Power**. Cambridge: University Press.
- Mannheim, K. (1968) **Ideologija i utopija**. Beograd: Nolit.
- Marx, K./Engels, F. (1978) Njemačka ideologija. **Glavni radovi Marxa i Engelsa**. Zagreb: Stvarnost.
- Morin, E. (1997) **Amour, poésie, sagesse**. Paris: Seuil.
- Mosse, L. G. (1988) **Culture of Western Europe**. Boulder and London: Westview Press.
- Parker, N. (1999) **Revolutions and History**. Cambridge: Polity Press.
- Pinto, L. (1998) **Pierre Bourdieu et la théorie du monde social**. Paris: Albin Michel.
- Ricoeur, P. (1997) **L'idéologie et l'utopie**. Paris: Seuil.
- Shils, E. (1968) Ideology. **International Encyclopedia of the Social Science**. New York: The Macmillan Company and the Free Press.
- Skocpol, Th. (1979) **States and Social Revolution. A Comparative Analysis of France, Russia and China**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strohm, C. G. (2000) Kriza demokracije zbog stranačke autokracije. **Vjesnik**, 10. veljače.
- Thompson, J. B. (1990) **Ideology and Modern Culture**. Cambridge: Polity Press.
- Williams, R. (1976) **Keywords. A Vocabulary of Culture and Society**. New York: Oxford University Press.

## THE END OF IDEOLOGY OR “A GRAND NARRATIVE” ABOUT THE END OF “GRAND NARRATIVES”

RADE KALANJ

Department of Sociology  
Faculty of Philosophy, Zagreb

*The article analyzes the theses about the end of ideology, which arose from the circumstance of the fifties and remained as the referent stereotype of all later analyses about the function of ideological factors in social life. After a historical reconstruction of the concept of ideology, arguments are offered which show that the concept is one of the “grand narratives” of modernity which went through its metamorphosis as did the modern society itself. The thesis about the end of ideology is nothing else but a new “grand narrative” because ideology lives in the contemporary social experience and plays three key functions: dissimulation, legitimization, and integration. We can speak about the end or crisis of total ideologies, but also about a very vital pluralism of specific ideologies as useful compacts of ideals which form a part of human beliefs, orientations and symbolic imaginaries.*

**Key words:** IDEOLOGEM, INTEGRATION, TRUTH, FALSE CONSCIOUSNESS, LEGITIMIZATION, POWER, SYMBOLIC IMAGINARIES, SOCIAL RELATIONS, SCIENCE OF MAN