

UDK 316.75
316.286

Izvorni znanstveni rad.
Primljeno: lipanj 2009.
Prihvaćeno: listopad 2009.

SOCIOLOGIJA I IDEOLOGIJA¹

Rade Kalanj

Odsjek za sociologiju
Filozofski fakultet Zagreb
Ivana Lučića 3
10 000 Zagreb
e-mail: rade.kalanj@zg.t-com.hr

Sažetak

Ovaj je rad pokušaj retematizacije međuodnosa sociologije i ideologije. U tom se smislu ponajprije navode razlozi zbog kojih se obično smatra da je takav zahvat suvišan i nepotreban. Potom se, polazeći od metodičke sumnje u takvo decidirano stajalište, iznose razlozi zbog koji je propitivanje navedenog međuodnosa teorijski relevantno i uvijek otvoreno. Uporišta za tu tvrdnju traže se u teorijama ideologije kakve su formulirali Louis Althusser, Michel Foucault, Norbert Elias i Jürgen Habermas, ali i neki drugi sociološki i filozofski mislioci. Osloncem na te teorijske koncepcije nastoji se pokazati neizbježna sprega između sociologije kao znanosti i ideologije kao empirijske činjenice društvenog imaginarija. Zastupa se teza da sociologija, čak i onda kada je scijentistički najsamouvjerenija, uvijek ostaje u „zagrljaju“ ideologije. To dolazi do izražaja ne samo u teorijskoj nego, na određeni način, i u empirijskoj sociologiji. U radu se, s tim u vezi, posebno inzistira na pojmovima društva i regulacije, koji su postali plijenom neoliberalne ideologije i doveli do raznovrsnih ideoloških priklona sociološkog diskursa. Ideologija nije samo puki predmet sociološkog mišljenja i istraživanja nego i skup više ili manje aktualiziranih, više ili manje dominantnih, lažnih ili istinitih ideja koje utječu na to mišljenje i istraživanje.

Ključne riječi: društvo, empirizam, ideologija, imaginarij, istina, neoliberalizam, regulacija, teorija, znanost

1. PITANJE I RAZLOZI ODBIJANJA

Danas se rijetko ili sve rjeđe postavlja pitanje o odnosu sociologije i ideologije. Štoviše, to se pitanje, ako ga se uopće postavlja ili spominje, smatra nekom vrstom zaostale, prevladane, beskorisne i suviše intelektualnosti koju je pregazilo vrijeme i koja traži probleme tamo gdje ih više nema. Sve je, što se toga tiče, već toliko jasno razgraničeno i „riješeno“ da nema nikakve praktične potrebe koja bi iziskivala neko novo teorijsko propitivanje. Prevladava uvjerenje da je to tematsko područje odavno iscrpljeno i da sve

¹ Ovaj je tekst dio veće cjeline koja će se pojaviti u knjizi *Ideologija, utopija, moć*.

što o njemu eventualno možemo kazati podrazumijeva općepoznate pojmove, znanja i istine o kojima je nepotrebno raspravljati. Svaka rasprava te vrste smatra se marginalnim oblikom mišljenja, umovanjem bez zbiljske referencijalnosti, prizivanjem zastarjelih shematizama koji evidentno odudaraju od vitalnih interesa društva i bitnih spoznajnih interesa analitičkog uma (Molino, 1973).

Razlozi takvog shvaćanja ili uvjerenja mogu biti viševrsni. Na prvom je mjestu, svakako, razgraničenje između *znanosti* i *ideologije*. Ovdje bi bilo suvišno upuštati se u ekstenzivno propitivanje same definicije tih dvaju pojmova jer oni su, bez obzira na sve reproblematicije i nijanse, dovoljno jasno određeni, barem na razini općeg suglasja o njihovu osnovnom značenju. To opće suglasje o osnovnom značenju dopušta, dakle, funkcionalno reduciranu ali značenjski neokrnjenu upotrebu pojmova.

Znanost, na objektivni način i bez predpojmovi, promatra i istražuje prirodnu i društveno-povijesnu stvarnost te na osnovi svojih nalaza formulira objašnjenja, zaključke, teoreme, pravilnosti, nužne ili tendencijske zakonitosti, koji tvore spoznaju te stvarnosti i spoznajno razumijevanje odnosa među njezinim fenomenima. Znanost je, govoreći krajnje ogoljenim logičko-filozofskim jezikom Ludwiga Wittgensteina, skup istinitih iskaza. Ono što je razlikuje od svakog drugog pa, prema tome, i od ideološkog diskursa jest njezin stil impersonalnih iskaza. Sve znanstvene spoznaje podliježu strogoj provjeri koja potvrđuje ili opovrgava njihovu točnost i održivost. Bez te provjere znanost se uopće ne bi mogla razvijati i dokazivati svoju kumulativnu progresiju. Moderne su znanosti, na toj osnovi, oblikovale sliku svijeta koja se bitno razlikuje od magijskih, mitoloških, religijskih, metafizičkih i zdravorazumskih predodžaba i koncepcija. Ma što se mislilo o kategoriji objektivnosti, koja je doživjela razne indeterminističke, kasnomoderne i postmoderne relativizacije, ona nije prestala funkcionirati kao epistemološki oslonac uistinu znanstvene vjerodostojnosti. Ma kako je shvatili ili subjektivno relativizirali, primjerice, na način Feyerabendove „anarhističke“ spoznajne teorije, objektivnost se u znanstvenom postupku uvijek ispostavlja, čak i eksplicitno naglašava, kao krajnji obrazac na koji svatko ima jednako pravo, kojemu svatko jednako teži, pod uvjetom da sudjeluje u promjenjivom institucionalnom i intelektualnom pogonu proizvodnja ili reproduktivnog tumačenja znanstvenih ideja (Feyerabend, 1987; Kuhn, 1999). Sve je prolazno, ali paradigma znanstvene objektivnosti, bila ona „normalna“ ili revolucionarno prevratna, ostaje kao trajna varijabla prosvijećenog i znanosti predanoga uma. Sve su znanstvene revolucije, u svom sukcesivnom slijedu, uvijek „normalizirale“ novodosegnuto stanje spoznajno-znanstvene objektivnosti. Nikakve subjektivističke intervencije, pa čak ni one koje su s objektivizmom razračunavale iz obzorja najegzaktnijih znanosti, nisu uspjele nametnuti opće uvjerenje o njegovoj načelnoj promašenosti. I u razdoblju „slabe“ ili „krhke“ misli, o kojoj govori Gianni Vattimo, i u doba kada se paradigmom kompleksnosti nadilazi uniformna mehanicistička epistemologija, znanost ostaje osloncem i kriterijem kakve-takve objektivne izvijesnosti i sigurnosti. Za razliku od religijskih vjerovanja, vjerovanje u moć znanosti počiva na objektivno pronađenim i tehnološki primjenjivim istinama koje su djelotvorne neovisno o religijsko-identitetskom pripadanju (Prigogine, 1982; Capra, 1986; Vattimo, 1991; Vattimo, 2004). Princip objektiv-

nosti istodobno vodi znanstveno mišljenje i sprječava njegovu religijsku apsolutizaciju. Ideologija je pak skup uvjerenja, ideja i projekcija preko kojih uže ili šire društvene grupe, socijalni, politički i kulturni pokreti izražavaju svoj društveni interes i teže uspostavi svoje hegemonije ili poboljšanju vlastitog položaja. To je „eksplicitni ili općenito organizirani sustav ideja i sudova koji služi za opisivanje, objašnjavanje, tumačenje ili opravdavanje položaja neke grupe ili nekog kolektiviteta i koji, uglavnom se nadahnjujući vrijednostima, zagovara određeno usmjerenje povijesnog djelovanja te grupe ili tog kolektiviteta“ (Rocher, 1968:127). Ideologija, u svojim različitim likovima i funkcijama - kao „lažna svijest“, kao faktor društvene integracije, kao instrument političke legitimacije - ne počiva na istraživanju stvarnosti i strogoj provjeri svojih rezultata, iako joj stanoviti znanstveni uvidi mogu poslužiti kao pokriće opravdanosti i ispravnosti. Ona je, kao što naglašava Paul Ricoeur, uvijek „polemički koncept“ (Ricoeur, 1997:19). Istodobno je iluzija i stvarnost. Ne samo puki „odraz“ nego i dio društvene cjeline. Zato se taj, u isti mah općeniti i „polemički koncept“, obilno koristi kao usputna retorička formula ili kao (kvazi)racionalizacija najrazličitijih društvenih postupaka i akcija. Sve, u tom retoričkom smislu, ima svoju ideologiju, tako da se govori ne samo o političkim ideologijama, kao dominantnom području ideološkog diskursa, nego i o književnim, modnim, nogometnim, navijačkim, urbanim, seoskim, regionalnim, obiteljskim, potrošačkim, turističkim, seksističkim, rodnim, identitetskim, humanitarnim, tradicionalističkim, posttradicionalističkim, lokalnim, nacionalnim, globalnim, kulinarskim, plemenskim, univerzalističkim itd. ideologijama (Schwarzmantel, 1998; Ravlić, 2003). Susrećemo i izraze kao što su „njemačka ideologija“, „američka ideologija“, „francuska ideologija“, „sovjetska ideologija“ itd. I povijest demokracije, kako to pokazuje Luciano Canfora, može se i mora promatrati kao „povijest jedne ideologije“ (Canfora, 2004). A Mitchell W. J. Thomas pokazuje da ikonologija, kao proučavanje „logosa ikona“ (slika, prizora), nije samo slika i tekst nego i ideologija. Pritom se poziva na Marxa i napominje da pojam ideologije koristi u oba njegova značenja: onome („ortodoksnom“) koje ideologiju shvaća kao lažnu svijest, kao sustav simboličkih predodžaba koje odražavaju povijesno-dominantnu situaciju neke posebne klase; onome koje ideologiju jednostavno poistovjećuje sa strukturom vrijednosti i interesa koji oblikuju predočavanje stvarnosti, neovisno o tome je li to predočavanje lažno ili tlačiteljsko. Prvo je značenje metodički prikladno zbog toga što sa sobom nosi „spasonosni skepticizam“, a drugo zbog toga što nas „neutralno“ područje vjerovanja i interesa stalno potiče na analize i interpretacije (Mitchell, 1986). I makro i mikro razina društveno-životnog svijeta imaju neku vrstu neodoljive potrebe da se zaodijenu ruhom ideološke ekspresije, koja im daje očekivanu ili barem prividnu ozbiljnost u javnim prostorima optičaja i sučeljavanja ideja. Izgleda da ideje tek u ideološkom ruhu zadobivaju neku stvarnu ili fiktivnu, trajnu ili prolaznu, supstancijalnu ili efemernu, principijelno promišljenu ili anegdotsku moć. Ideje su potencijalna a ideologije aktualizirana ili prema aktualizaciji usmjerena moć. Samo onda kad su ideološki aktualizirane ideje dokazuju svoju potentnost, ali time one gube i svoju „nevinost“ koja ih odlikuje dok još prebivaju u carstvu ideološki neaktualiziranih ideja. Ukratko, sve ideologije počivaju na nekim idejama koje su svojstvene čovjeku kao in-

dividualnom i društvenom biću. Ideje su antropološka i društveno-ontološka osnova tvorbe ideoloških svjetonazora. Zato Hannah Arendt, polazeći od dvaju elemenata koji tvore tu složenu imenicu (*idea* i *logos*), lapidarno zaključuje da je ideologija „logika jedne ideje“. Naime, analizirajući totalitarna iskustva dvadesetog stoljeća i konstatirajući da su „ideologije vrlo nova pojava, koja je u političkom životu desetljećima igrala zanemarivu ulogu“, da ideologije „znanstveni pristup kombiniraju s filozofski relevantnim rezultatima i predstavljaju se kao znanstvena filozofija“, ona zaključuje: „Ideologija je doslovce ono što joj govori ime: logika jedne ideje. Njezin predmet je povijest, na koju se primjenjuje ‚ideja‘; rezultat te primjene nije skup tvrdnji o nečemu što jest, nego razvijanje jednog procesa koji je u neprestanoj promjeni. Ideologija razmatra tijekom događaja kao da on slijedi isti zakon kao i logičko izlaganje njezine ideje. Ideologije tvrde da poznaju tajne čitava povijesnog procesa – tajne prošlosti, zamršenosti sadašnjosti, neizvjesnosti budućnosti – zbog logike sadržane u njihovim odnosnim idejama...Stoga se ideološko mišljenje oslobađa od zbilje koju percipiramao s naših pet osjetila i inzistira na ‚istinitoj, zbilji koja je skrivena iza svega uočljivog, vlada s tog skrovitog mjesta i zahtijeva šesto osjetilo, koje nam omogućuje da je postanemo svjesni“ (Arendt, 1996:238-231). Ideološki svjetonazori, za razliku od znanstvene slike svijeta, računaju prije svega na prihvatljivost i privlačnost svojih „istina“, na što izrazitiju podudarnost tih „istina“ s mišljenjima i očekivanjima referentnih društvenih aktera. Ideološki svjetonazori ponajprije računaju na pobjedu svojih ciljeva, koji se mogu ali i ne moraju podudarati s kriterijima znanstvene objektivnosti. Tvore ih, prema Lewisu S. Feueru, tri stalna „ingredijenta“: postojani mit, skup filozofskih i povijesno promjenjivih učenja te povijesno određena usmjerenost na neke društvene grupe. „Ta tri gradbena elementa, postojana mitološka struktura, promjenjivi skup filozofskih uvjerenja i povijesno određeni izbor grupe inherentni su svakoj ideologiji“ (Feuer, 1975:1). Njihovo je metodičko sredstvo nametanje „istina“ i zato njihov diskurs uvijek ima borbeni ili, barem, aktivistički karakter. Stvarni se cilj ideologije sastoji u tome da se omogući i osigura vladavina volje, svejedno u kojem području društvenog života (Đurić, 1989:133). U tom je smislu prihvatljiva i tvrdnja da se ideologija može shvatiti kao „istina“ koja je posredstvom moći zadobila izobličeni karakter. A budući da je moć ili slika moći jedini svrhoviti modus njezina postojanja, ona je neka vrsta permanentnog „rada“ na izobličavanju istine ideja. Dok su znanstvene koncepcije, bez obzira prihvaća li ih većina, univerzalne sve dok nisu opovrgnute, ideološke su koncepcije partikularne čak i onda kad su široko prihvaćene. Dok moć znanosti, s čijim veličanjem i započinje novovjeka modernost, počiva na radikalnoj impostaciji racionalističkih i empirističkih načela kao jedinog pouzdanog puta do istine i napretka, ideološka moć počiva na instrumentalnoj upotrebi, zloupotrebi, interesnoj partikularizaciji ili pobijanju tih načela. Znanstvena je moć, kako je vidi Franz Neumann, „moć bez moći“. Ona je, kao vladavina prirodom, samo duhovna moć. „Ona počiva na poznavanju zakona koji vladaju izvanjskom prirodom i služi tome da se učini korisnom za čovjeka. Takvo je znanje podloga produktivnosti svakog društva. To je moć bez moći. Ona ne uključuje vladavinu ljudima“ (Neumann, 1974:69). Međutim, politička moć, koja je neodvojiva od ideologije, involvira vladavinu ljudima i ta je ideološko-politička

moć često prisiljena „poticati racionalne i emocionalne reakcije kod potčinjenih i potaknuti ih da direktno ili indirektno slijede upute vladalaca. Ne uspije li to, vladalac mora primijeniti silu, a u krajnjem slučaju i likvidirati potčinjene“ (Neumann, 1974:69-70). Iako bi se, s današnjeg socijalno-ekološkog i ekološko-etičkog stajališta, moglo ozbiljno polemizirati s takvim rigoroznim razdvajanjem dvaju oblika moći, teško bi bilo osporiti stav da moć znanosti i ideološka moć počivaju na različitim intencijama. Do se u prvom slučaju moć izvodi iz same logike znanosti, u drugom slučaju moć se izvodi samo iz interesnog razumijevanja, primjenjivosti ili neprimjenjivosti te logike. Zato se i konstatira da je moć znanosti, bez obzira na svoje posljedice, uvijek racionalna dok je ideološka moć, ma kako bila racionalna, vrlo često i iracionalna pa ju se stoga ponekad povezuje s mitom i mitološkim načinom mišljenja, tako da je neki povjesničari ideja nazivaju „sekundarnom mitologijom“ (Đurić, 1989:130). Za razliku od znanosti, koja istražuje i utvrđuje zbiljsko stanje činjenica i njihovih odnosa, i mitologije koja ukazuje na transcendentnu stvarnost kojom je čovjek obuzet, ideologija se ograničava na ovozemaljske stvari kako bi osigurala potpuno manipuliranje čovjekom. I u odnosu na znanost i u odnosu na mit, „ideologija je više sredstvo vladavine nego sredstvo spasenja“ (Đurić, 1989:130). Znanost *misli* zbilju (ma što o tome rekao Heidegger) a ideologija *manipulira* mišljenjem o zbilji. Znanost je, odvojivši se od mita i mitologizacije, skup neovisnih i bezinteresnih propozicija o zbilji, a ideologija je skup tehnika i strategija pomoću kojih se te propozicije uključuju u manipulacijsko djelovanje društvenih aktera. Znanost bezinteresno misli a ideologija interesno manipulira.

Unutar tog osnovnog razgraničenja smješta se i odnos između sociologije i ideologije. Ako je sociologija znanost onda za njezin razlikovni odnos spram ideologije vrijede isti kriteriji kao za sve druge znanosti. A budući da nitko, osim neupućenih ignoranata ili ignorantskih sveznalica, ne poriče znanstvenost sociologije, ne dovodi u pitanje njezin predmet, metode, epistemologiju i teorijsko-istraživačke prakse, istine i nalazi do kojih ona dolazi načelno se priznaju, klasificiraju i provjeravaju kao spoznaje neideološkog karaktera. Dok sociologija objektivno, i bez pretpojmova, istražuje društvo, društvene odnose, pojave, činjenice i procese, ideologija im pristupa kao materijalu, gradi i podlozi za militantno i vladateljsko nametanje određenih ideja. Sociološke su istine, kao i istine drugih znanosti, proizvod univerzalne znanstvene umnosti a ideološke istine proizvod umnosti kojoj je jedini cilj uspostava nekog partikularnog oblika društvene moći. Sociologiju vodi *libido sciendi* a ideologiju *libido dominandi*. Taj sociološki *libido sciendi* ili, mannheimovski govoreći, ta „čista subjektivnost“ bez vezanosti i korijenja, nadaje se kao profesionalno-identitetski nalog koji je teško zadovoljiti, održati i konzekventno slijediti, ali usprkos tome sociologija svoju javnu djelotvornost nastoji postići prije svega tako da stalo jača i dokazuje svoju autonomiju, istraživačku sposobnost i slobodu kritike spram struktura moći. Sociologija je, po svom osnovnom disciplinarnom pozivu i bez obzira na raznovrsnost svojih pristupa, stajališta, orijentacija i škola, vođena težnjom da otkrije opće ili posebne razloge i uzroke nekih društvenih stanja i kretanja, dok ideologija tim stanjima i kretanjima teži dati svoj svjetonazorski i simbolički pečat. Sociologija, poput drugih znanosti u njihovim područjima, nastoji ustano-

viti *zakonitosti* društvene zbilje, poimajući te zakonitosti na različite načina: kao puke statističke pravilnosti, kao zakonitosti razvoja, kao zakonitosti koje impliciraju kriterij razumijevanja, ili pak kao teorijsko-filozofske konstrukcije koje zbilju izvode iz „konceptualne arhitektonike“. Sve te verzije sociološke tvorbe zakonitosti mogu se ideološki rabiti kao gotovi, dapače, znanstveno elaborirani obrasci za ovu ili onu, tim zakonitostima sukladnu vrstu društvenog djelovanja. Sociologija je, od nastanka i cijelim tijekom svog uspona, zaokupljena modernošću, ne samo društvom općenito nego i identifikacijom, tematizacijom svijeta koji se u Europi stalno oblikuje od sedamnaestog stoljeća i znanstveno-revolucionarnog raskida s prethodnim modelima ravnoteže. Zahvatila je „kapitalnu novost industrijskog tipa“ i podjelu rada bez presedana u dotadašnjoj povijesti. „Iznijela je na vidjelo nezavisnu objektivnu realnost društvenog, koja je od tada moglo tvoriti predmet jedne znanosti. Njezin se prvotni i određujući problem sastojao u egzaktnom poimanju tog procesa... Sociologija se oblikuje kao refleksija o mijeni koja je dovela do pojave društva općenito. Tematika kojom se ona bavi ne pada s neba; ona nije ni proizvoljna ni apstraktna već izravno proizlazi iz preobrazbi do kojih je dovela era organizacije“ (Gauchet, 2007:87). Klasične konceptualno-sociološke dihotomije, kao što je Tonniesov dihotomijski sklop *Gemeinschaft/Gesellschaft* ili Durkheimova dihotomijska varijacija *mehanička solidarnost/organska solidarnost*, kojima se utvrđuje razlika između tradicionalnih i modernih društava, u suvremenoj se sociologiji retematizira kao opreka između *modernosti* i *postmodernosti*, *modernosti* i *nadmodernosti* itd. Ideološki upotrijebljene i prerađene, te dihotomije mogu prerasti i prerastale su u doktrinarne stereotipe kojima se znanstveno opravdava nadmoć moderno-razvijenih društava nad nerazvijenim, nemoderniziranim društvima. Znanstveno-teorijska analiza modernizacije i postmodernizacije pretvara se u modernizacijsku i postmodernizacijsku ideologiju. Dok ideologija, kao društvena pojava, može biti predmetom sociološkog proučavanja i istraživanja, koje pripada području sociologije znanja („sociologija ideologija“), sociologija može biti samo instrumentom postizanja i učvršćivanja ideološke moći. Sociologija proučava a ideologija stimulira i parazitira. Sociološki diskurs tvore činjenični sudovi a diskurs ideologije vrijednosni sudovi. Ukratko, sociologija je znanost i njezino je spoznajno polje neporecivo odvojeno od vrijednosnog polja ideologije. Obje su usredotočene na društvo kao glavni resurs mišljenja i djelovanja, ali dok mu sociologija pristupa sa stajališta istine ma kakva ona bila, ideologija ekstrapolira, zaoštava, poopćava ili izokreće samo one istine koje joj vrijednosno-svjetonazorski i pragmatički najviše odgovaraju. Sociologija je bezinteresna i vrijednosno-neutralna a ideologija interesna i vrijednosno-pragmatička upotreba uma. Sociologija kao znanost ne snosi, dakle, nikakvu krivnju ni odgovornost za ideološke prerade njezinih autonomnih postignuća. Ona jednostavno ne priznaje sudište ideologije. Razumije se da prethodno razgraničenje između znanosti i ideologije, a pogotovo između sociologije i ideologije, može biti shvaćeno kao rigorozna idealno-tipska operacija koja u stvarnosti, uza svu svoju načelnu opravdanost, ni približno ne funkcionira na tako jasan način. No ono je nužno i normalno jer u njemu sociološka znanost nalazi krajnje uporište za svoju autonomiju a ideologija argument za dokazivanje svojih specifičnih, znanstveno nedohvatljivih i samom znanošću neostvarivih zadaća i svrha. To

su, jednom riječju, dvije različite sfere mišljenja i djelovanja i stoga je problematizacija njihova odnosa u neku ruku „nenormalna“ i za stvar sociologije posve periferna. Drugi razlog leži u društveno-povijesnoj ulozi, učincima i metamorfozama ideologije. Ona je, u modernim društvima, u vremenima narastanja socijalnog subjektiviteta i političke samosvijesti, davala legitimaciju raznim društvenim sukobima i u tom pogledu njezini su učinci bili katkad progresivni katkad regresivni, katkad emancipatorski katkad dehumanizirajući. U „doba ekstrema“, u „kratkom dvadesetom stoljeću“, njezini su legitimacijski učinci bili takvi da bi ih se moglo okarakterizirati kao masovno-manihejsko „zarobljavanje uma“ (Hobsbawm, 1994; Milosz, 1985). Ne samo zdravorazumskog nego i znanstvenog pa, dakle, i sociološkog uma. Iz toga se izvodi zaključak da je ideologija postala nekom vrstom filozofije današnjeg svijeta, „kao što je filozofija jednom bila ideologija ondašnjih društava“ (Đurić, 1989:131). Totalna dominacija ideoloških konstrukcija prijetila je, i u tome uspijevala, da potpuno ili velikim dijelom zarobi, proguta i suprimira važnost i autonomiju, kreativnost i slobodu znanstvene misli. Znanost se, kao sistemsko područje djelovanja, ne dokida nego dapače funkcionalno stimulira i uvažava, ali samo pod uvjetom da njezina predmetna usmjerenja, zahvati, hipoteze i konačne poruke budu neporecivo suglasne ideološkim intencijama. Ideologija ne mora biti nužno suprotstavljena znanstvenom odnosu prema društvenom svijetu i ne mora mu svjesno proturječiti. Dapače, ona je nužno upućena na znanost („utoliko što je došla na svijet tek u doba kada je *logos* zadobio potpunu prevlast“), a osim toga često koketira sa znanošću, rado polaže pravo na znanstvenost te samo sebe reklamira kao jedinu pravu i zbiljsku znanost (Đurić, 1989:131). To je stanje posvemašnje ideološke instrumentalizacije znanosti. Ne poriču se i ne zabranjuju znanstveno-istraživačke procedure, ali one su manje važne od onoga što im se ideološki zadaje. Ideologizacija je znanosti tolika da čak i borba za njezinu dezideologizaciju mora posezati za ideološkim argumentima. Ideološke borbe za znanost i oko znanosti postaju važnije od znanosti same. Je li znanost buržoaska ili proleterska, liberalna ili socijalistička, nacionalna ili internacionalna itd., to su tipični kontrarno-ideološki označitelji kojima se obilježava i mjeri njezina valjanost. Ideologija je vodeće konstrukcijsko načelo a društvena znanost pomoćna, podređena institucionalna aparatura te konstrukcije, mišljenje drugoga reda ili „ideologija na kvadrat“.

Zbog svega toga, ideologija je u očima znanosti stekla vrlo ružnu, odbojnu i krajnje zazornu reputaciju. Nakon što su sasvim dostatno iskušane njezine manihejski oprečne i tragično razorne snage, i nakon što je racionalnost znanosti ponovno došla u priliku potvrditi svoju emancipatorsku univerzalnost, obnarodovan je „kraj ideologije“, to jest ideologije kao tipa mišljenja koji više nema nikakve ozbiljne nego tek sporadične, tendencijski nestajuće šanse u oblikovanju spoznanjog i razvojnog interesa društvenoga svijeta (Bell, 1960; Shils, 1968; Lipset, 1969; Aron, 1972; Kalanj, 2000). Znanost, tehnika i tehnologija, ekspertiza i istraživanje zauzimaju mjesto ideoloških naracija koje su se, bile one male ili velike, parcijalne ili totalne, toliko iskrompomitirale da naprosto ometaju, zagađuju racionalno-modernizacijsku struju konstrukcije društvenosti. Umjesto *ideokracije* dolazi vrijeme *ekspertokracije*. Umjesto ideologizacije, koja je imala kata-

strofalnu ulogu i izgubila svu svoju funkcionalnost, na red dolazi opći i eksplicitno deklarirani zagovor *dezideologizacije*. Poznata misao kineskog postmaoističkog vođe Deng Sjao Pinga „Nije važno je li mačka crna ili bijela. Važno je da lovi miševе“, koja je bila dugoročno reformistički ozdravljajuća za modernizaciju kineskog društva, uglavnom se tumači kao krunski i iz iskustva izvedeni neborivi argument protiv ideologije. Sve treba osloboditi od ideologije, ne samo znanost kao takvu, i ne samo sociologiju, nego sva važna područja društvenog djelovanja: ekonomiju, pravnu i etičku doktrinu, kulturno stvaralaštvo, čak i političku utakmicu za vlast i moć. Ograditi se od ideologije ili dati do znanja odmak od njezina višeznačnog ili omraženog simboličkog mjesta u povijesti – to postaje nekom vrstom očekivane i normalne diskurzivne procedure kojom se dokazuje privrženost pukoj činjeničnoj i racionalnoj istini bez ikakvih maglovitih predpojmovnih konotacija ili takozvanih lucidnih proročanstava. Tko iole drži do svoga prestiža mora se truditi da svoje intencije, koje su ponekad posve ideološke, barem retorički smjesti s onu stranu ideologije. Sve su činjenice, pa i one društvene, same po sebi neideološke i stoga njihovu percepciju, osobito onu znanstvenu, treba očistiti od primjesa i nanosa ideološke socijalizacije, od onih oblika svijesti koji remete imanentnu, pukim činjenicama sukladnu istinu i toj istini primjerenu društvenu egzistenciju. Načelni kriteriji kojima se, na razini znanstvene zajednice i na razini javne politike, ocjenjuje društvena relevantnost i originalnost intelektualnih tvorbi formaliziraju se tako da već i sam njihov jezik sugerira odsustvo apriornih i jednostranih ideoloških mjerila. Ušli smo, kaže se, u *postideološko* razdoblje ili u poredak diskursa u kojemu ideologija nema drugo do rezidualno značenje pa je stoga i odnos prema njoj izgubio realni i djelatni smisao. Ne može se valjda pozitivno-znanstveno misliti u okviru onoga ili o onome čega više nema. Taj odnos, ako je nekome do njega uopće stalo, pripada zapravo „arheologiji znanja“.

Međutim, ta je „arheologija“ toliko urasla u konstrukciju modernosti da se ona pretvara u *ideologiju kraja ideologije*. I „kraj ideologije“, koji je izveden iz ideoloških razočaranja i jedva dočekane pobjede znanstvene racionalnosti, preobličuje se u ideologiju koja, kao i svaka druga ideologija, ima svoju realno-pragmatičnu svrhu. Tu perzistentnost ili revanš ideologije Raymond Boudon uzima kao realan i uvjerljiv dokaz protiv teze o njezinom „kraju“. Tezu o kraju ideologija, koja je jedno vrijeme bila u opticaju, smatra „pomalo smiješnom“. Ona mu se čini podjednako naivnom kao i ideja o kraju povijesti. Boudon naime drži da kolektivna privrženost uvriježenim idejama uvijek počiva na nekim racionalnim i pragmatičnim polazištima. Subjekt se, bio on individualan ili kolektivan, uvijek nalazi u nekom društvenom položaju i to je ono što njegov duh može usmjeriti prema određenom ideološkom stajalištu kao obliku svijesti koji „mehanički“ odražava ili izopačuje društveno-položajnu istinu. Ljudi mogu prihvatiti i slijediti neki skup ideoloških postavki bilo zbog položaja koji zauzimaju u društvu, bilo zbog manjkavosti znanja na koje se oslanjaju, ili pak zbog kulturnih dispozicija koje uvjetuju njihove stavove. Pojedinci i grupe često imaju „jake razloge“ vjerovati u pogrešne i sumnjive ideje, ali to je svojstveno i intelektualcima čiji je poziv čuvanje kkritičkog duha (Boudon, 1982; Boudon, 1986; Boudon, 2006). Time se hoće reći samo to da su ideologije društveno, spoznajno i kulturalno ukorijenjene i da se o njihovu „kraju“ može govoriti samo pod

pretpostavkom „kraja društva“. One su, dakle, sve dok postoji društvo, „osnova društvenih predodžaba koje dijele pripadnici neke skupine. To znači da ideologije omogućuju ljudima kao pripadnicima skupine organizirati mnoštvo društvenih uvjerenja oko onoga što je za njih dobro ili loše, ispravno ili pogrešno, i u skladu s tim djelovati“ (Van Dijk, 2006:21). Prema tome, ako su ideologije toliko perzistentna društvena uvjerenja onda je razumljivo da „ispravni ili pogrešni“, u svakom slučaju umno zarobljavajući učinci tih uvjerenja dovode do toga da se društvena znanost, želi li doista biti znanost, mora neprestano razgraničavati od njihovih pokretačkih motiva i opravdanja.

Treći razlog treba tražiti u disciplinarnoj diferencijaciji i specijalizaciji sociološke znanosti. Dok se sociologija kreće na razini opće znanosti o društvu, na razini sintetičkog skupa osnovnih pojmova o nastanku, razvoju i raznim oblicima društva, njezino je predmetno-spoznajno područje snažno izloženo ne samo teško razlučivim doticajima s drugim disciplinama socijalne misli (socijalnom i političkom filozofijom, filozofijom povijesti, povijesnom znanošću, antropologijom, političkom i ekonomskom teorijom) nego i evidentnim utjecajima velikih modernih ideologija (liberalizma, socijalizma, konzervativizma) i njihovih specifičnih varijacija i derivacija. Ulrich Beck zapaža da su u devetnaestom stoljeću, kada se oblikuje moderna sociološka znanost, sve vizije društva počivale na prioritetu društvene sfere nad političkom sferom te da su sociološke teorije implicirale neku socijalnu ideologiju. U dvadesetom stoljeću, kada se politika sve više emancipira od društvenoga, ideologija zadobiva još izrazitiju ulogu. Procesi za koje se prije smatralo da su „determinirani imanentnim društvenim logikama“ počinju sve više ovisiti o političkim pa, prema tome, i ideološkim artikulacijama. U tom smislu Beck navodi (kao „najevidentniji primjer“) preobrazbu klasičnog marksizma u lenjinizam koji je izvornu marksovsku tezu da u Rusiji treba provesti buržoasku demokratsku revoluciju kako bi se srušio caristički apsolutizam i otvorio put dugom procesu kapitalističkog razvitka pretvorio u ideologiju „ruske specifičnosti“. Ta ideologija specifičnosti polazila je od stajališta o strukturalno neravnomjernom razvitku kapitalizma, a to znači od pretpostavke da se i kanonski sociološki uvidi lako mogu pretvoriti u ideološku doktrinu socijalne i političke akcije. To je, u gotovo postmarksističkoj i postlenjinističkoj perspektivi, najbolje dokučio Antonio Gramsci tvrdeći da povijesni akteri nisu klase u doslovnom smislu riječi nego „opće volje“ odnosno agregati društveno heterogenih elemenata koji dijele uvjerenje o ključnim zajedničkim ciljevima. Sociološka baština jednog vremena može se, dakle, pokazati kao ideološki pogodna legitimacija društvenog i političkog djelovanja u drugim vremenima i okolnostima (Beck, 2008: 82).

U djelima glavnih utemeljitelja sociologije i njihovih sljedbenika, koji nastoje oblikovati sustavan pogled na društvo te u tom okviru izučiti i protumačiti neke od njegovih konstitutivnih dimenzija (ekonomiju, pravao, moral, religiju, politiku itd.) lako je prepoznati odjeke i utjecaje ideoloških orijentacija kojima izravno pripadaju ili im daju teorijski osmišljenu podršku. Na toj razini ili „stadiju“ sociološkog mišljenja ideologija se pojavljuje kao faktor opredjeljenja za ovu ili onu koncepciju društva, za ovaj ili onaj tip razumijevanja tradicije i modernosti, pojedinca i zajednice, napretka i nazatka, jednakosti i nejednakosti, sukoba i sklada, aktera i sistema, kontinuiteta i diskontinuiteta itd.

Ideološki je imaginarij, čak i onda kada se ideologija pronosi kao izopačena svijest, neizbježni tvorački element znanstveno-socioloških analiza i pogleda. To i nije čudno ima li se na umu da je sociologija, u cijeloj svojoj tradiciji, morala nastojati da se potvrdi ne samo kao autonomna, pri tom još pozitivna znanost, nego i kao konstruktivni ili kritički faktor društvene realizacije određenih ideologija, primjerice: ideologije progressa, egalitarne ideologije, individualističke ideologije, romantičarske ideologije, socijaldarvinističke ideologije, velikodržavne, anarhističke, tržišno-konzumentske ideologije itd. I onda kada je konstruktivna i onda kada je kritična ona je uvijek u vidokrugu ili na rubovima neke ideologije. Mnoge njezine, djelomično već naznačene dihotomijske konceptualne tvorbe (zajednica/društvo, statusno društvo/ugovorno društvo, aristokratsko društveno stanje/demokratsko društveno stanje, klasno društvo/beklasno društvo, individualizam/solidarizam, subjektivna kultura/objektivna kultura, elite/mase, usmjerenost na sebe/usmjerenost na kolektivitet, univerzalizam/partikularizam, sistemska integracija/društvena integracija, svijet sistema/životni svijet itd.) istodobno su rezultat znanstveno-istraživačkih i analitičko-teorijskih uvida u narav i posljedice dugoročnih društvenih promjena, izraz sklonosti teorijskog uma da tipološki reducira kompleksnost društvene zbilje, ali i diskurzivno svjedočanstvo da se tom označiteljskom praksom želi poduprijeti, oslikati, uvriježiti ili osporiti ono što se zbiva u makro i mikro strukturama ideološke svijesti. Mnoge znanstvene pa, prema tome, i sociološke paradigme dobile su svoje ideološke izvedenice ili izme: mehanicizam, scijentizam, relativizam, evolucionizam, genetizam, historicizam, historizam, ekonomizam itd. U vrlo realističnoj i ciničnoj klasično-sociološkoj viziji Vilfreda Pareta ideologije su određene kao „derivacije“, to jest kao teorije koje društvenom akteru omogućuju da dade objektivni temelj vrijednosnim sudovima ili barem nekim vrijednosnim sudovima koje stalno mora izricati tijekom svoga djelovanja. Dakako, te teorije nemaju strogost u znanstvenom smislu riječi jer vrijednosni sudovi ne podliježu dokazivosti. No, s druge strane, to nisu slučajne i arbitrarne teorije jer kad bi bile takve one nikada ne bi mogle biti vjerodostojne. Odatle proizlazi da se teorija ideologija teško može zadovoljiti jednostavnim oprečnim odnosom između znanosti i ideologije ili između ideologije i spoznaje. Prema tome, prvi izvor ideološkog fenomena tvore svrhe djelovanja jer ciljevi koje si postavljaju društveni akteri ovise o njihovoj privrženosti vrijednosnim sudovima. Paretove derivacije odnosno ideologije nisu drugo do sredstva kojima akteri pribjegavaju kako bi postigli svoje ciljeve (Boudon, 1998:220). Nije li i sociologizam jedna od takvih ideoloških izvedenica koja je proizašla iz znanstvenog nastojanja da se društvo promatra kao samosvojni predmetni entitet? Svi ti izmi imaju legitimno uporište u nekoj znanstvenoj paradigmi na koju se oslanjaju a istodobno se mogu očitovati kao ideološke elaboracije koje služe političkim ciljevima. „Parazitiranje na istoj paradigmi može se iskoristiti za najoprečnije ideologije. Evolucionizam može poslužiti kao pseudoznanstveno uporište i ideokraciji ljevice, u ime progressa i njegovih neumitnih stadija, i ideokraciji desnice, u ime borbe za život i selekcije najsposobnijih. Isto onako kao što je, u tradicionalnom kršćanskom kontekstu, kršćanska religija služila za legitimiranje bilo koje moći u ime Božje volje“ (Boudon, 1998:252). Sve sociološke paradigme, koje polažu pravo na općenitost i koje su se, u svojoj općeni-

tosti, uvriježile kao više ili manje trajna i dominantna uporišta mišljenja, vrlo lako postaju plijenom ideološke volje. Kad je sociologija opća i, po ambiciji, sustavna znanost o društvu ona je neizbježno u konkurentskom ili suglasnom odnosu spram ideologije. Ona je izraz neprikriveno angažirane društvene misli. Može se očitovati kao znanstvena opreka neuvjerljivim ideološkim općenitostima ili kao vjerodostojnija, znanstveno-teorijski utemeljena opća ideologija. „U prošlosti, kaže Michel Wieviorka, angažirana je društvena misao često mješavina elitizma, avangardizma, tvrdnji proizašlih iz filozofije povijesti ili iz pozitivističkog poimanja spoznaje i relativno znanstvenog znanja. Društveni mislilac koji je želio aktivno sudjelovati u životu zajednice nije se oslanjao na strogo postignute spoznaje i na povezanost činjenica i ideja, terensko-empirijskog istraživačkog rada i teorijske elaboracije...Klasični lik intelektualca nikad se nije odviše obazirao na raspravu o dokazivanju ili dokazu, njegov je legitimitet proizlazio iz priznanja što mu ga je davala neka stranka ili problemski neupućeno, nezahitjevano javno mnijenje...U stvari, društvene znanosti, tijekom cijelog klasičnog razdoblja i sve dok je slika intelektualca mogla ostati prestižnom, uopće nisu valorizirane od aktera i sektora javnog mnijenja koji su mogli biti osjetljivi na njegovu riječ“ (Wieviorka, 2008:89-90).

Međutim, kad se sociologija, izlazeći iz okvira općenite i sustavno-obuhvatne spoznaje, počinje kretati na razini posebnih disciplinarnih i istraživačkih usmjerenja njezin se odnos prema ideologiji postavlja na drugačiji način. Smatra se epistemološki, metodološki i istinonosno normalnim da su ta usmjerenja, već zbog svoje stroge empirijske usredotočenosti na posebne i ograničene sektore društvene zbilje, znanstveno pouzdana i da neovisno o bilo kakvim ideološkim naložima i recepturama dolaze do nepobitnih činjeničnih uvida i istina. Disciplinarna se diferencijacija i empirijsko-istraživačka specijalizacija u neku ruku ispostavljaju kao jedini i kumulativno-razvojno logičan put odvajanja od ideologije. Dakako, budući da disciplinarno posebne i empiristički usredotočene sociološke prakse ne mogu bez određenog, makar i rudimentarnog sociološko-teorijskog i konceptualnog utemeljenja, one često posežu za nekim prikladnim općeteorijskim instrumentarijem, ali uvijek tako da on bude sukladan znanstveno-empirističkoj neideološnosti istraživačkih rezultata i njihovih interpretacija. Rečeno jednostavnim mehanicističko-scijentističkim jezikom matematičara, fizičara i astronoma P.-S. Laplacea, ideološke hipoteze nisu potrebne i nemaju mjesta u znanstvenim istraživanjima koja se bave samo posebnim sferama društvene empirije a ne praznim općenitostima o kojima svatko može iznositi kojekakve apstraktne, svojim (pred)uvjerenjima svojstvene pa, prema tome, i ideološke sudove. Disciplinarno omeđene i empirijski utvrđene istine govore same po sebi, samo im, da bi postale javno razumljive i upotrebljive, treba dati popularniju deskriptivnu formu ili kvantitativno-kvalitativnu prezentaciju, koja iza sebe ima više ili manje složene, više ili manje uvriježene postupke istraživačkog zanata. Što se sociološki empirizam više udaljava od socioloških općenitosti to više raste njegovo samorazumijevajuće uvjerenje o udaljenosti od ideologije. Sve što spada u domenu intuitivnih, impresionističkih ili isključivo socijalno-teorijskih razmatranja, ma kako to bilo lucidno i diskurzivno originalno ili egzemplarno, nema svoju upotrebnu vrijednost ako nije empirijski dokazivo. To, u najboljem slučaju, može biti dobar sociološki eseji-

zam koji se, uz određeni stupanj opće kulture, lako čita i bez većih teškoća razumije, ali njegova je znanstvena reputacija sporna, relativna i stoga podložna empirističkoj kritici. Njegovu domenu tvori slobodna i ničim sputna produkcija ideja a ne znanstveno ispitivanje o tome jesu li ideje uistinu, dakle, empirijski korespondentne društvenoj stvarnosti na koju se odnose. Ideje pripadaju općoj kulturi ili, u nešto užem smislu, sociološkoj kulturi a empirijsko stanje ideja pripada isključivo znanstvenoj kulturi. Kultura ideja i znanstvena kultura mogu se ali i ne moraju podudarati. Brojni sociološki mislioci kao što su, primjerice, R. Dahrendorf, U. Beck, J. Habermas, M. Castells, I. Wallerstein, R. Sennett, A. Touraine, J. Baudrillard itd., otvaraju putove novim idejama, imaju čak i bestsellerski odjek, ali ih strogi sociološki empiristi, čak i onda kad ih citiraju, ne smatraju meritornim osloncima za posao znanstvenog istraživanja. Jer to je posao koji se ne boji banalnosti istina i ne bježi u uzvišene sfere duha. Makar istine bile i banalne i u društvenom iskustvu već toliko poznate da im ne bi trebalo nikakvo dodatno provjeravanje, njihova važnost ostaje u kulturalnom polju doksološkog mudrovanja sve dok ih se ne podvrgne empiristički koncipiranom ispitivanju. Ono do čega se dospijeva pukim teorijskim konsideracijama i intelektualnim konstrukcijama u empirijskim se ispitivanjima potvrđuje ili demantira korištenjem instrumentarija koji je znan samo upućenim stručnjacima. A stručnjaci su, po naravi svoga poziva, po svom profesionalnom habitusu, ideološki neopterećeni intelektualni akteri koji govore samo o onome što znaju, o onome čime se posebno bave, u što su empirijski sigurni bez obzira na intencije ili preferencije neke vladajuće ili opozicione ideologije.

Bilo bi pretjerano i netočno reći da partikularni disciplinarni empirizam može podjednako služiti svakoj ideološkoj konstelaciji, ali njegovi animoziteti spram općeteorijskih sociologizacija, kao „prirodnih saveznika“ ideologije, mogu uzvratno potaknuti baš takvu vrstu generalizacije. Ideologija se, kako u svom ogoljeno eksplicitnom tako i u svom teorijski sublimiranom smislu, pojavljuje kao glavni kamen smutnje ili međusobnih animoziteta. Ona ima, samo njoj danu mogućnost, da se obznanjuje u svojstvu arbitra koji djeluje prema načelu: *Divide et impera*. Svi su ljudi, u svom socijalnom iskustvu, svojevrsni spontani sociolozi, ali ono što ih manifestno i ekspresivno-simbolički razdvaja i razlikuje jesu upravo njihove suprotstavljene, pripisane ili stečene ideološke pripadnosti. To je ono zbog čega je Pierre Bourdieu, s neskrivenim profesionalnim ogorčenjem i intelektualnim patosom, ustvrdio da je sociologija, po svome statusu, „parija-znanost“. A ako je nešto uopće odvaja od tog elementarnog, poniženog i ideologijom posredovanog statusa onda je to njezina znanstvena reflektivnost i, prije svega, egzaktnost njezinih istraživačkih sučeljavanja s različitim područjima („poljima“) društvenoga svijeta (Bourdieu, 2001). Ta je uposebljena egzaktnost, ali i reflektivnost, ono što je i čini znanošću, što je približava perspektivi koju ima na umu Paul Ricoeur kada, pozivajući se na Bacona, konstatira da se egzaktne znanosti, za razliku od umjetnosti, filozofije i duhovnosti, „kapitaliziraju i uvećavaju“ (Villey, 2002:16-17). Bez bliskosti te perspektive sociologija se kreće u skolastički sveznadarskoj ali ideološki opojnoj iluziji o stvarnosti, iluziji koja se reificira do te mjere da zauzima cjelinu realnog svijeta. Uposebljena je sociološko-empirijska egzaktnost jedini način odvajanja od skolastičkih i ideologiziranih iluzija znanja o

društvenome svijetu. Sukobi, polemike i sporovi među protagonistima i nepopustljivim zagovornicima egzaktnog stila morali bi, već na prvi pogled, biti prepoznatljivi po tome što se oslanjaju ne na ideološke nego isključivo znanstvene argumente. Ne zanimaju ih prigovori koji iskaču iz vidokruga egzaktnosti jer takvi prigovori, ma koliko proizlazili iz ozbiljnog razumijevanja i objašnjavanja društvenih problema, nemaju relevantnost „tvrde“ i spram ideologije nepopustljive znanosti. Čak i onda kad se takvi prigovori uzimaju u obzir, njihova se važnost tumači kao neka vrsta kolateralnih koristi ili šteta, a ne kao mjerodavni i smjerodavni putokaz dolaženja do „zbiljske istine stvari“.

Model empirijsko-istraživačke egzaktnosti pokušava slijediti logiku eksperimentalnog uma odnosno preskripcije racionalizma klasične fizike, koji znanstvenu analizu podvrgava sustavnom i strogoj eksperimentiranju. Eksperimentiranje je paradigmatički i nedosegnuti ideal pozitivizma sve tamo od Augusta Comtea do danas. Taj je model vođen i logikom *primjenjivosti* jer samo one spoznaje koje su točno utvrđene i stavljene pod egidu eksperimentalnosti mogu dobiti licencu pouzdane znanstvenosti u svladavanju, uređivanju i reorganiziranju društvenog iskustva. Spoznaje koje ne slijede načelo primjenjivosti i koje stoga nemaju licencu pouzdane znanstvenosti ostaju u domeni interpretativnog uma, na terenu neizvjesnosti i neodređenosti takozvanih duhovnih znanosti. Stoga ne začuđuje da se hermeneutička metoda uglavnom navodi, a to znači i priznaje, kao jedna od metoda sociologije, ali je očigledno da se njezina važnost, uz to protokolarno priznanje, nalaze na dnu ili na marginama ljestvice korisnosti i primjenjivosti. Ona se ionako bavi samo tekstovima i njihovim smislom, pa čak i cjelokupno ljudsko i društveno iskustvo želi pretvoriti u smislenu dokučivu i protumačivu tekstualnost. A to nije ništa drugo nego bježanje na simboličku razinu realnog svijeta. Socijalna je znanost, za razliku od toga, *empiristička* (odbacuje spekulacije, proročanstva i isprazne ideje i služi se oruđima i tehnikama prikupljanja i analize pertinentnih informacija), *objektivistička* (zahvaća ili konstruira činjenice odnosno dokazive i provjerljive tvrdnje neovisne o bilo čijim interpretacijama) i *kvantitativistička* (uzima u obzir samo mjerljivost koja joj omogućuje da dopre do „tvrdih struktura“ društvene zbilje). Jednostavno rečeno, socijalna je znanost takva ili je nema. Spekulativnost i proroštvo, interpretativni relativizam, nedokazivost i neprovjerljivost, nemjerljivost i strukturalno-propozicijska mekoća - sve se to, po svom epistemološkom rangu, po relevantnosti, točnosti i primjenjivosti svoga znanja, kreće u mračnom predmetnom području ideoloških želja. Sve su to transcendencije ili kvazitranscendencije koje više nemaju nikakvo imanentno mjesto u realističkom raščaravanju i sagledavanju društvenoga svijeta. Uposebljena empirijska istraživanja spašavaju nas od očaravajućih moći ideologije ili nam pak, *sine ira et studio*, dokazuju da su neke ideologije, faktički i tendencijski, društveno racionalne i blagotvorne a neke pak društveno iracionalne i štetne. Raščaravanje realnosti očituje se kao ključ, normalno ustrojstvo i paradigma znanstvenog realizma. Realno je, u krajnjoj liniji, samo ono što se krije iza naših mnogovrsnih percepcija i stavova koji, ne podvrgne li ih se strogoj empirijskoj analizi, daju pogrešnu, kaotičnu sliku stvarnosti ili se svode na puki i varljivi odraz stvarnosti. A prava je znanost, po definiciji, i za razliku od ideologije, jedino intelektualno oruđe koje nam omogućuje da se odvojimo od pogrešnih

slika i varljivih odraza stvarnosti. Varirajući Hegela koji, dakako, nema nikakve veze sa suvremenim znanstvenim empirizmom ali je na neponovljiv način mislio nastupajuću modernost, mogli bismo konstatirati da socijalno-znanstveni empirizam pokušava utvrditi je li ono što je stvarno uistinu i racionalno i je li ono što je racionalno uistinu i stvarno. Taj je uzvišeni zadatak mišljenja lako formulirati i još ga je lakše retorički ponavljati, ali ga je teško znanstveno realizirati. Možda je Marx, između ostalog i zbog toga što je vodio računa o veličini i nedostižnosti tog spekulativno-dijalektički postuliranog zadatka, Augustea Comtea ocijenio kao „patuljka“ u odnosu na Hegela. No, kao dijete velike hegelovske galaksije i kao njezin radikalni kritičar ispustio je iz vida da je taj „patuljak“ Comte učinio bitan zaokret utoliko što je pokušao empirijski prizemljiti znanje o društvu i usmjeriti ga prema postteološkoj, postmetafizičkoj i postspekulativnoj racionalnosti. Marxu je taj zaokret izgledao preopćenit i minimalistički pa bi se njemu, više nego Comteu, mogla pripisati značajka maksimalističkog empirizma. Maksimalističkog utoliko što je o „anatomiji“ moderno-kapitalističkog društva zaključivao iz uvida u njegove socijalno-ekonomske činjenice a ne iz apstraktno-teorijski proklamirane važnosti tih činjenica. Comte i Marx, kontekstualno situirani i protumačeni, misaono djeluju u istom smjeru, s time što ih razlikuje teorijsko-ideološki odnos prema društvenoj empiriji kojom se bave. Comte želi stvoriti novu znanstveno-pozitivnu ideologiju, a Marx nastoji kritički empirizirati svaku pa, dakle, i pozitivističko-comteovsku i spekulativno-hegelovsku ideologiju. Comte je smatrao da ideje vode svijet pa im je zbog toga pokušao dati vladajući pozitivno-znanstveni dignitet, dok je Marx smatrao da ideje nemaju vlastitu povijest pa da zbog toga valja utvrditi materijalne osnove njihove vladavine, digniteta ili prolaznosti

Cijela ta, ponešto interpretativno nategnuta kontroverza, samo je jedan od brojnih primjera u povijesti socijalne misli koji upućuju na zaključak da su posebna istraživanja društvenih činjenica, po logici diferencijacije znanja, morala dospjeti do stupnja kada im egzaktnost postaje vodećim i legitimirajućim, podrazumijevajućim i neupitnim razlikovnim načelom odnosa spram ideologije. To, nakon svih nedoumica, spoznajnih iskušenja i neznačajkih konfuzija, više ne bi smjelo podlijegati nikakvoj sumnji osim, možda, sumnji onih kojima ideološki ne odgovaraju rezultati i interesno-praktičke konzekvencije empirijskih ekspertiza, ili pak sumnji onih koji svoj nedostatak empiričnosti i empirijskog utemeljenja nadilaze teorijskim istraživanjem i iz njega izvedenim koncepcijama.

2. TEORIJSKE RETEMATIZACIJE IDEOLOGIJE (ALTHUSSER, FOUCAULT, ELIAS, HABERMAS)

Međutim, budući da je sumnja konstitutivno metodičko načelo modernog mišljenja i znanstvene spoznaje, a uz to, kad zatreba, i vrlo upotrebljivo polazište pragmatičnog ideološkog uma, postavlja se pitanje jesu li tri navedena razloga dovoljna za tvrdnje ili prešutna uvjerenja o konačnom rastanku, odvojenosti sociološke znanosti i ideologije pa, prema tome, i o promašenosti tako postavljene tematizacije. Navest ćemo nekoliko sta-

jališta i argumenata koji pobijaju ili, barem, relativiziraju zasnovanost i održivost takvih tvrdnji i uvjerenja. Pozvat ćemo se, prije svega, na stajalište Louisa Althussera, ne zbog toga što bismo ga smatrali kanonskim misliocem dvadesetog stoljeća nego zbog toga što se njegova tematizacija ideologije, kako u knjizi *Za Marxa* tako i u ogledu *Ideologija i ideološki aparati države*, uzima kao obrazac inventivne strukturalne analize. Štoviše, ta je tematizacija preuzeta kao jedno od glavnih uporišta teorijskog i istraživačkog diskursa Britanskih kulturalnih studija koji su, bez obzira na svoju referencijalnu difuznost, potaknuli interes za ponovno sociokulturno promišljanje ideologije. Althusseru je, jednako kao Marxu, ta tema toliko važna da se njome bavi ne kao sporednim, usputnim, sekundarnim predmetom refleksije nego kao predmetom koji zahtijeva razrađenu teorijsku koncepciju, zapravo jednu novu *teoriju ideologije*. Ona nije puka igra ideja o svijetu već nekom namjerom usmjereno predočavanje svijeta ideja kao društvenog proizvoda. Ideologija je, prema Althusseru, imaginarni odnos pojedinaca prema njihovim stvarnim uvjetima egzistencije. „Svaka ideologija, u svojoj nužno imaginarnoj izokrenutosti, predstavlja ne postojeće odnose proizvodnje (i druge odnose koji iz toga proizlaze) nego prije svega (imaginarni) odnos pojedinaca prema odnosima proizvodnje i odnosima koji iz njih proizlaze. U ideologiji je, dakle, predstavljen ne sustav stvarnih odnosa koji upravljaju postojanjem pojedinaca već imaginarni odnos tih pojedinaca prema stvarnim odnosima u kojima oni žive“ (Althusser, 1965:104)). Kao društveni fenomen, ona nije isto što i svijest. Ideologija u stvari ima malo zajedničkog sa „sviješću“, pod pretpostavkom da se tom izrazu pridaje jednoznačan smisao. „Ona je duboko nesvjesna, čak i onda kada se predstavlja u reflektiranom obliku. Ona je sustav predodžaba: ali te predodžbe većinom nemaju ništa zajedničko sa „sviješću“...One su, dakle, percipirani-prihvaćeni-trpljeni kulturalni objekti i na ljude funkcionalno djeluju procesom koji im izmiče“ (Althusser, 1965:103). Ti „kulturalni objekti“ daju ideologiji materijalnu egzistentnost. Ideje pojedinačnog čovjeka materijalni su činovi „uklopljeni u materijalne prakse, regulirane materijalnim ritualnima koji su i sami definirani materijalnim ideološkim aparatom iz kojeg proizlaze ideje tog subjekta“ (Althusser, 1965:103).

Nije teško zaključiti da Althusser prenapadno inzistira na materijalnosti ideologije, što se može protumačiti kao dosljedna provedba historijsko-materijalističkog stajališta i kao „oslobađajuća“ opreka višemilenijskoj tradiciji u kojoj se, s onu stranu svijesti, sugeriraju, naziru ili zadaju raznovrsni entiteti kao što su duh, duša i sve druge „nedohvatljive esencije“ istoga tipa (Fossaert, 1983). Budući da je materijalna i društvena, ideologija je tvoračko (konstupstancijalno) svojstvo svakog društva. Nikada nije bilo niti će biti društva bez ideologije. U tom je smislu opravdano govoriti ne samo o „ideološkoj instanci“ nego i o ideološkoj strukturi društva. „Ideologija je skup društvenih praksa utoliko što one sudjeluju u predočavanju svijeta koje je svojstveno ljudima određenog društva. Ona je, dakle, i skup društvenih struktura u koje su te prakse upisane“ (Fossaert, 1983:43). Slijedeći metodološku orijentaciju ortodoksnog strukturalizma i pribjegavajući načelu „epistemološkog reza“, preuzetom od Gastona Bachelarda, Althusser je uznastojao strukturalistički oznanstveniti „kasnog Marxa“, odvojiti ga od rane ideološke faze apstraktno-teorijskog humanizma, lansirati maksimalističku dezideologizirajuću tezu o

„teorijskom antihumanizmu“, te na tom primjeru pokazati razliku između ideologije i znanosti. „Ideologija je, shematski govoreći, sustav predodžaba (slika, mitova, ideja ili pojmova), koji ima vlastitu logiku i strogost i koji je obdaren postojanjem i povijesnom ulogom unutar nekog društva. Ne ulazeći u problem odnosa znanosti prema njezinoj (ideološkoj) povijesti, recimo da se ideologija kao sustav predodžaba razlikuje od znanosti po tome što u noj praktično-društvena funkcija ima prevagu nad teorijskom funkcijom ili funkcijom spoznaje“ (Althusser, 1965:238).

No koliko god bio kategoričan u svojoj namjeri, Althusserov zagovor oštro formuliranog „reza“ ne uspijeva postaviti i dokazati nepobitnu, u svakom pogledu važeću razliku između znanosti i ideologije, osim što konceptualno naglašava znanstveno-teorijsku funkciju, na jednoj, i društveno-praktičnu funkciju, na drugoj strani. Pokazuje se da u njegovoj teoriji ideologije, bez obzira na svu oštrinu strukturalističkog shematizma koji nastupa u ime odlučne dezideologizacije, nema uvjerljivog razgraničenja od misaonog područja znanosti. Očito je ideologija, bilo kao instanca bilo kao društvena struktura, toliko snažan i postojan tvorački faktor da ga se, ni uz najbolju volju, ne može prevladati ili isključiti iz područja znanja. Ona je, drži Althusser, ne bilo kakav nego organski dio svakog društvenog totaliteta. Ideje se posredstvom ideologije društveno materijaliziraju, napuštaju mirnu metafizičku onastranost carstva ideja i ulaze u područje prakse u kojemu im nisu zadane nikakve apriorne metafizičke granice. Moderne države, kao racionalno uređena i regulirana posebna društva, imaju ne samo *represivne aparate* (vladu, administraciju, policiju, vojsku, institucije zakonodavne prinude, zatvore itd.), preko kojih provode svoj legitimni vladavinski monopol na upotrebu sile, nego i *ideološke aparate* (obrazovno-odgojne institucije, institucije kulturne produkcije i reprodukcije, akademsko-znanstvene institucije od interesa za nacionalno-državni i univerzalni napredak, institucije koje gaje i perpetuiraju običajni duh i tradiciju naroda, institucije koje utjelovljuju posebnu nacionalno-narodnu političku i religijsku kulturu, koje brinu o simboličkom imaginariju nacionalno-državne moći itd.), bez kojih ne bi bili mogući procesi integracije i postizanja zajedničkih ciljeva (Althusser, 1970; Althusser, 1976). Puka moć sile, ma koliko bila legitimna, nikada ne funkcionira sama po sebi. Upotreba političke, na legitimnu silu oslonjene moći uvijek implicira i ideološko posredovanje. Stoga Althusserov koncept „ideoloških aparata“, iako ograničen samo na državu, nije izgubio svoju strukturalno-analitičku vrijednost. Danas su ideološki aparati ne samo aparati države nego i aparati medijsko-informatičkog kapitala i njegovih korporacija. Neki su Althusserovi poklonici, uzimajući u obzir strukturalno-društvenu važnost ideologije, a ne obazirući se toliko na njezinu preciznu definiciju, napravili daljnji korak i pokušali ustanoviti različite pojavne oblike, lica, razine i značenja ideološke strukture društva. Tako, primjerice, Jean Baechler, u knjizi *Što je ideologija*, smatra da se ideologija strukturalno očituje na četiri razine. Ona je ponajprije skup mentalnih predodžaba koje se pojavljuju čim ljudi uspostave međusobne veze ili udružujuće, socijalne forme. Drugo, te predodžbe oblikuju skup stanja svijesti koja su povezana s političkim djelovanjem, to jest s konfliktnim ili nekonfliktnim načinima ljudske organizacije društvenog života. Treće, ideologija prebiva u sadržaju a ne u onome što ga uokviruje, što znači da ne postoji „diskurzivni žanr“ koji bi se mogao „dekretirati“ kao doslovno

ideološki. Četvrto, ideologija nije „ni istinita ni lažna“. Ona je „djelotvorna ili nedjelotvorna, koherentna ili nekoherentna, razrađena ili nerazrađena, normalna ili patološka diskurzivno-polemička formacija zahvaljujući kojoj neka strast, provodeći svoju moć, nastoji ozbiljiti neku vrijednost u društvu“ (Baechler, 1976). Epistemološki i interpretativni model althusserovskog strukturalizma slijedi i Robert Fossaert, u knjizi *Ideološke strukture*, koja je zapravo šesti svezak njegova golemog teorijskog (šestotomnog) djela pod zajedničkim naslovom *Društvo* (Fossaert, 1983). Fossaert izvodi vrlo interesantnu i kompleksnu strukturalno-diferencijalnu analizu pojma ideologije. On također razlikuje četiri pojavna oblika i značenja ideologije. Na prvom je mjestu ideologija općenito („ID 0“), to jest ona njezina funkcija koja je zajednička svim društvima i čiji je predmet predočavanje (predstavljanje) imaginarnog odnosa pojedinaca prema njihovim stvarnim uvjetima egzistencije. Jednostavno, to je funkcija predočavanja (predstavljanja). Shvaćeno na taj način, predočavanje je opći predmet ideološke instance, kao što su proizvodnja i organizacija predmeti ekonomske i političke instance. Na drugom je mjestu („ID 1“) ideologija kao sklop „ideološke materije“ svojstven određenom društvu, u određenom trenutku njegova razvoja. To je ono što Gramsci naziva „postojećim kulturnim svijetom“, a Fossaert „totalnim društvenim diskursom“. Na trećem su mjestu, govoreći Althusserovom terminologijom, „regionalne ideologije“ („ID 2“), pod pretpostavkom da je unutar „totaliteta ideološke materije moguće praviti rezove i razdjelje“ (Fossaert, 1983:48). Odvajanje različitih ideologija može se odvijati prema raznovrsnim kriterijima i stoga se na toj razini i ne radi o definiciji ideologije nego o „matrici definicija“ koje a priori mogu biti bezbrojne. Ideologije se naime, bez velikih propitivanja („naivno“), mogu definirati ovisno o tekućoj upotrebi riječi kao što su religija, pravo, umjetnosti itd. Razdvajanja takvog tipa zacijelo su učinak ideologije koja je na snazi u određenom društvu („ID 1“) i kao takva ona mogu biti predmetom korisnih istraživanja, ali im se ne može priznati nikakva heuristička vrijednost. Veću vrijednost imaju razdvajanja koja proizlaze iz preciznih i eksplicitno opravdanih kriterija, kao što je sagledavanje raznih ideoloških aparata ili objektivnih problema specifičnih za svaku „regiju“. I, napokon, četvrto mjesto („ID 3“) zauzima ideologija promatrana u jednosmjernom polemičkom smislu. To je, kako u povijesnim tako i u aktualnim terminima, onaj smisao ideologije koji dolazi do izražaja kada, primjerice, vođe zapadnih država osuđuju ideologiju komunističkih zemalja, vjerujući pritom da su njihove države lišene svake ideologije, kada laik ironizira „religijsku ideologiju“, kada se neki znanstvenici izruguju svojim kolegama da su izgubljeni u „ideološkim maglama“ itd. To je obrušujućim smisao ideologije, smisao u kojemu pretežu izravna kritička poricanja ili posprdno-negatorske konotacije. Taj je smisao najrašireniji i iz njega bi se moglo izaći samo pod uvjetom da se prizna sveprisutnost ideologije u njezinom bazičnom značenju, to jest njezina opća vrijednost („ID 0“) i njezina konkretna važnost u određenom društvu. Međutim, taj je uvjet nemoguće ispuniti jer bi se time dokinule sve unutarideološke i vanideološke distinkcije i zapalo bi se u neku vrstu nerefektiranog, bazičnog i sirovog ideološkog totalitarizma. Ova strukturalistička tematizacija ideologije (ideologije kao društvene strukture) i strukturalistička distinkcijska razgradnja ideoloških instanci, ma kako na prvi pogled

izgledala artificijelnom, ide u prilog tezi da se sociološka znanost, kao znanost o društvu, uvijek i s različitim intenzitetom vezanosti, kreće u nekom ideološkom ambijentu (uni-verzalnom, konkretno-totalnom, regionalnom ili jednosmjerno-polemickom). Ne zbog toga što bi ideologija bila spoznajno nadmoćna sociološkoj spoznaji i ne zbog toga što bi ona bila uvjet mogućnosti sociološke spoznaje, nego zbog toga što ideološke strukture društva i njezine ideološke instance zajedno sa znanostu, ili paralelno s njom, sudjeluju u „radu“ društva na samome sebi, u tvorbama njegova historiciteta.

Taj zajednički i unutar sebe diferencirani „rad“ ima na umu i Michel Foucault kojemu je, doduše, stran pojam historiciteta ali mu nije stran pojam društva. Cijela njegova koncepcija moći izvedena je iz odnosa društvenih snaga i položaja subjekta u tom relacijskom sklopu. Moć je neizbježna značajka ljudskih interakcija u društvu. Ona je često kreativna i neki njezini učinci dolaze do izražaja u osobnostima aktera koji je moraju trpjeti, provoditi ili obnašati, aktera kao subjekata koji su joj podređeni. Moć je posvudašnja, što znači da nema subjektivnih osobnosti koje su oblikovane nezavisno od njezinih učinaka. Foucaultova razmatranja o „disciplini, a posebno o tehnikama pastoralne moći, sugeriraju raznolike načine kojima provođenje moći može oblikovati osobnosti pojedinaca“ (Hindess, 1996:150). Iz toga neki interpreti izvode prebrzi zaključak da su ljudski subjekti, kako ih vidi Foucault, ništa drugo do puki proizvodi moći. To je, međutim, ne samo prebrz nego i pogrešan način zaključivanja jer je očigledno da Foucault, ako ga se čita ozbiljno a ne pomodno, inzistira na tome da provođenje moći uvijek pretpostavlja određeni stupanj slobode „na strani“ subjekata. Odnosi moći su „strategijske igre među slobodama, strategijske igre koje dovode do toga da neki ljudi pokušavaju odrediti ponašanje drugih“ (Hindess, 1996:99; Kalanj, 2004:136-161). Moć i sloboda nisu razdvojene nego oprečne ali nužno povezane strukturalne komponente društva i ta se osnovna strukturiranost izražava u različitim epistemološkim oblicima. Moglo bi se zapravo reći da Foucault strukturalistički epistemologizira razumijevanje društva te da na toj liniji skreće pažnju i na problem ideologije. U svojoj *Arheologiji znanja* on tematizira strukturalnu cjelinu društvenog diskursa i u tom sklopu pravi razliku između *znanosti, znanja i ideologije*. Području znanstvenosti pripadaju samo „propozicije koje se pokoravaju određenim zakonima konstrukcije. Tvrđnje koje imaju isti smisao, koje izriču istu stvar, koje su istinite kao i one ali ne proizlaze iz iste sistematičnosti, isključene su iz tog područja“ (Foucault, 1969:239). U znanostima, osobito onima pozitivnog ranga, spoznaje koje proizlaze iz iskustva, tradicije ili raznovrsnih otkrića nisu nagomilane jedne pored drugih i povezane samo identitetom njihova nositeljskog subjekta. One su osnova na kojoj se grade koherentne propozicije, razvijaju više ili manje egzaktne deskripcije, obavljaju provjere i oblikuju teorije. Analizirati pozitivno-znanstvene diskurse znači pokazati prema kojim pravilima neka diskurzivna praksa može formirati skupine predmeta, skupove iskaza, igre koncepata i nizove teorijskih opredjeljenja. To nisu idealne pretpostavke, ali one su se diskurzivnom praksom morale oblikovati kako bi se stvorio znanstveni diskurs, koji je specifičan ne samo zbog svog oblika i svoje strogosti nego i zbog predmeta kojima se bavi, tipova iskaza kojima se služi, koncepata koje upotrebljava i strategija koje zagovara. Iako su se već u devetnaestom stoljeću oblikovali jasno defi-

nirani odnosi između „gotovo savršeno konstituiranih znanosti“ kao što su fiziologija, kemija ili mikrobiologija, to ne znači da se te diskurzivne formacije mogu poistovjetiti sa znanostima općenito, s „jedva znanstvenim disciplinama“, s intelektualnim tvorbama koje dugoročno ocrtavaju znanosti budućnosti (Foucault, 1969:236-237). Upravo je zbog toga važno imati na umu ono područje mišljenja i diskursa koje Foucault označava kao područje znanja. Znanstvena pozitivnost ne karakterizira sve oblike spoznaje, bez obzira na to radi li se o apriornim i nužnim uvjetima ili o oblicima racionalnosti koji su na promjenjiv način mogli doći do izražaja u povijesti ili o stanju spoznaja u nekom danom trenutku povijesne vremenitosti. Znanje je, po svom obuhvatu, šire od područja znanosti. To je „skup elemenata koji su na pravilan način oblikovani nekom diskurzivnom praksom i koji su neophodni za konstituiranje znanosti, iako ne moraju nužno dovesti do njezine uspostave...Znanje je prostor u kojemu subjekt može zauzeti stajalište kako bi govorio o predmetima kojima se bavi u svome diskursu...Znanje je također polje koordinacije i subordinacije iskaza gdje se pojavljuju, definiraju, primjenjuju i preobražavaju koncepti...Znanje se napokon definira mogućnostima upotrebe i prisvajanja što ih nude diskursi (tako, primjerice, znanje političke ekonomije, u klasičnom razdoblju, nije teza različitih prihvaćenih teza nego skup njezinih artikulacijskih motrišta o drugim diskursima ili o drugim praksama koje nisu diskurzivne. Ima znanja koja su neovisna o znanostima..., ali nema znanja bez definirane diskurzivne prakse. I svaka se diskurzivna praksa može definirati znanjem koje ona oblikuje“ (Foucault, 1969:238-239). Znanje, drži Foucault, nije obuzeto samo dokazima nego može biti uronjeno i u fikcije, refleksije, priče, institucionalna pravila i političke odluke. Diskurzivna se praksa, dakle, ne mora podudarati niti se uvijek podudara sa znanstvenom elaboracijom do koje potencijalno može dovesti. Znanje što ga ona oblikuje nije ni strogi spoznajni nacrt ni sporedni svakodnevni proizvod neke konstituirane znanosti. Ono nije „epistemološko radilište“ koje nestaje u znanosti koja ga ozbiljuje, dovršava i dovodi do savršene forme. Znanost (ili ono što se smatra znanostima) zapravo se smješta u polje znanja i u njemu igra određenu ulogu, „ulogu koja varira ovisno o različitim diskurzivnim formacijama i koja se mijenja s njihovim mijenama“. Drugim riječima, „u svakoj diskurzivnoj formaciji nalazimo specifičan odnos između znanosti i znanja“, što znači da uvijek treba imati u vidu, pokazivati „kako se znanost upisuje i funkcionira u elementu znanja“ (Foucault, 1969:241).

U tom prostoru spoznaje „igre“ uspostavljaju se i specificiraju odnosi između ideologije i znanosti. U spoznajnom, očigledno tročlanom dispozitivu, kako ga vidi Foucault, ideologija se, mada razlikovno definirana, uzima kao nezaobilazni utjecajni faktor. „Utjecaj ideologije na znanstveni diskurs i ideološko funkcioniranje znanosti ne artikuliraju se na razini njihove idealne strukture (iako se tu mogu prevesti na više ili manje vidljiv način), ni na razini njihove tehničke upotrebe u nekom društvu (iako ono iz toga može izlučiti neki učinak), ni na razini svijesti subjekata koji ga tvore. Oni se artikuliraju ondje gdje se znanost razdvaja od znanja. Ako se znanosti postavlja pitanje ideologije onda je to moguće utoliko što se znanost, ne poistovjećujući se sa znanjem, ali ne isključujući ga i ne potirući ga, smješta unutar njega, strukturira neke od svojih predmeta, sistematizira neke od svojih iskaza, formalizira pojedine svoje koncepte i strategije; utoliko što ta

elaboracija naglašava znanje, preobličuje ga i preraspodjeljuje, s jedne, potvrđuje i daje mu vrijednost, s druge strane; utoliko što znanost nalazi svoje mjesto u diskurzivnoj pravilnosti i gdje se ona, na taj način, razvija i funkcionira ili ne razvija i ne funkcionira u cjelokupnom polju diskurzivnih praksa. Ukratko, pitanje ideologije postavljeno znanosti nije pitanje situacija ili praksa koje ona odražava na više ili manje svjestan način. To nije ni pitanje njezine eventualne upotrebe ili svih njezinih mogućih zloupotreba. To je pitanje njezina postojanja kao diskurzivne prakse i njezina funkcioniranja među drugim praksama“ (Foucault, 1969:241-242).

Odatle proizlazi da ideologija spada u područje znanja, da se ona kao vrsta znanja razlikuje od znanosti, ali da je ipak toliko diskurzivna da može ovladati znanstvenim diskursom. Iz strukturalnog odnosa znanosti, znanja i ideologije Foucault izvodi četiri zaključka. 1) Ideologija ne isključuje znanstvenost. Kao primjer navodi klinički diskurs i diskurs političke ekonomije, jer malo koji diskurs daje toliko mjesta ideologiji. No to nije dovoljan razlog da se skupu njihovih iskaza pripíše pogrešnost, protuslovnost i nedostatak objektivnosti. 2) Proturječnosti, pukotine i teorijske greške mogu, zacijelo, upozoriti na ideološko funkcioniranje neke znanosti (ili nekog diskursa sa znanstvenom pretenzijom); mogu potaknuti i pripomoći da se utvrde posljedice takvog funkcioniranja. Ali analiza tog funkcioniranja mora se provoditi „na razini pozitivnosti i odnosa između pravila formacije i struktura znanstvenosti“. 3) Kad neki diskurs ispravlja, pročišćava svoje greške i zgušnjava svoje formalizacije on time ne raskida nužno svoj odnos spram ideologije. Rastom strogosti i razlaganjem pogrešnosti ne umanjuje se njezina uloga. 4) Sučeljavati se s ideološkim funkcioniranjem neke znanosti kako bi se ono uvidjelo i promijenilo „to ne znači osvjetljavati filozofske pretpostavke koje ga mogu prožimati. To ne znači vraćati se na temelje koji su ga omogućili i koji ga legitimiraju. To znači stalno ga dovoditi u pitanje kao diskurzivnu formaciju, sučeljavati se ne s formalnim protuslovljima njegovih propozicija nego sa sustavom oblikovanja njegovih predmeta, njegovih tipova iskaza, njegovih koncepata, njegovih teorijskih opredjeljenja. To znači uzeti ga u obzir kao praksu među drugim praksama“ (Foucault, 1969:243). Ideološka je praksa ono što Foucaulta stalo, tobože marginalno zaokuplja i što je nemoguće isključiti iz strukturalno-epistemološkog sklopa društvenosti.

Iako se Foucault u *Arheologiji znanja* marginalno bavi problemom ideologije, pouke su njegovih razmatranja višestruke. U nekim svojim kasnijim razmatranjima on je taj problem još više marginalizirao, ali je isto tako, makar na minimalistički način, formulirao stanovite naznake na osnovi kojih se može prosuđivati o odnosu sociološke znanosti i ideologije. U jednom razgovoru iz 1975. godine Foucault ustvrđuje da je pojam ideologije teško upotrebljiv zbog tri razloga. Prije svega zbog toga što je ideologija uvijek „u virtualnoj suprotnosti s nečim što bi bila istina“. Potom zbog toga što se ona nužno oslanja na „nešto kao što je subjekt“. Napokon, zbog toga što je ona „u sekundarnom položaju u odnosu na ono što mora funkcionirati kao infrastruktura ili ekonomska, materijalna determinanta“ (Fossaert, 1983:490). Te Foucaultove opaske, ma koliko bile marginalne, na svoj način tematiziraju odnos između ideologije i istine. Ideologija je funkcionalni proces karakterističan za „društveni objekt“ a ne za subjekte koje povezuje.

Eliminirana je svaka referencija na bilo kakav subjekt, uključujući i „otučeni“ subjekt ranoga Marxa. Sve „predodžbe“, prošle i sadašnje, bile su i jesu proizvod *ljudi-u-društvu*. Foucaultu je stran svaki solipsizam, čak i ona vrsta „kolektivnog solipsizma“ koja se svodi na uvjerenje da totalni društveni diskurs, po sebi i za sebe, tvori cjelinu društvene realnosti ili cjelinu prirodno-društvenog sklopa. Suprotno takvom solipsističkom subjektivizmu, individualnom ili kolektivnom, on drži da pored ideologije kao totalnog društvenog diskursa postoje i njome nezahvaćeni predmetni svjetovi, primjerice: dijelovi obradive, iskoristive prirode, ljudi koji nisu zaokupljeni samo predočavanje svijeta, društveni odnosi čiju supstanciju ideološka analiza ne može iscrpiti itd. Uvijek, dakle, ostaje problem odnosa između ideoloških i neideoloških značajki društvene predmetnosti. Ali ono što, uz žrtvovanje subjekta, ostaje kao konstanta jest stav da su istine, bile one produkti znanstvenog ili ideološkog znanja, iskazi znanstvenog ili ideološkog diskursa, uvijek društvene istine. To su istine društvenih odnosa, relacione istine, u kojima, kao zajedničkom spoznajnom materijalu, pomiješano sudjeluju više ili manje distancirana znanja znanosti i više ili manje angažirana ideološka znanja. Te su istine svojevrsne spoznajne konfiguracije, upravo zbog toga što je i sama društvena stvarnost kompleksna konfiguracija njezinih različitih dimenzija. Marginalizirajući ideologiju, Foucault ipak nije mogao izbjeći njezinu društvenu i epistemološku konfiguracijsku snagu.

Pojam *konfiguracije*, koji je u modernu sociologiju uveden zahvaljujući prije svega Norbertu Eliasu, dobiva ovdje, u razmatranju teorijskih pristupa ideologiji, svoj puni eksplikativni smisao. U pregledima suvremene sociološke misli, u ocjenama njezinih inovativnih dometa taj pojam nije naišao na primjereni odjek i njegova je recepcija ostala podjednako marginalna i u teoricističkim i u empiricističkim intelektualnim krugovima. Donekle ga je rehabilitirao, bolje reći na svoj način iskoristio i nadogrudio, P. Bourdieu svojom tematizacijom habitusa. Ni teoricistima ni empiristima ne odgovara tako decidirano nastojanje da se pojmovnim oruđem kao što je konfiguracija teži nadmašiti artificalni raskol između individuuma i društva, dijela i cjeline, subjekta i objekta, svakodnevno-empirijske i refleksivno-teorijske svijesti društvenih aktera, mikro i makro razine društvenog života itd. Pojmom konfiguracije Elias naglašava bitnu važnost međuovisnosti i interakcija na svim razinama društvene strukture. Konfiguracija označava svaku situaciju interakcije, u rasponu od relativno uskih grupa do društava koja tvore tisuće i tisuće međuovisnih bića. Taj se tip pristupa, zbog svoje metodičke konzekventnosti, naziva i „konfiguracijskom sociologijom“. Njezin se glavni cilj sastoji u tome da se razna grupiranja pojedinaca u konfiguracije promatraju s obzirom na njihovu dinamiku, napetosti, kontrolu napetosti itd. „Konfiguracijska sociologija“ počiva na uvidu da „grupe“, „društva“ i „društveni fenomeni“ općenito nisu nešto apstraktno i da su jednako tako realni kao pojedinci. Konfiguracijske međuovisnosti u kojima prebivaju pojedinci nisu zatvoreni sustavi i ne djeluju samo kao izvanjske prisile. One također sudjeluju u oblikovanju unutarnjih struktura osobnosti, što znači da se pojedinci tijekom cijelog svog života moraju uklapati u brojne mreže prethodno već postojećih odnosa (obitelj, društvena grupa, nacija itd.), koji su često proizvod „duge povijesti“ i koji pridonose uobličavanju njihove osjećajnosti i mišljenja. Konfiguriranje se, dakle, odvija

ne samo na razini bazične, nereflektirane osjećajnosti nego i na razini ovako ili onako promišljene, a to znači više ili manje svjesne ideološke racionalizacije (Elias, 2007). Ideologije su, tumačimo li ih iz onoga što Elias ne izriče ali na što interpretativno upućuje, realne a neke tek drugorazredne konfiguracije osjećajnosti i mišljenja, oblikovane intencionalnom i simboličkom preradom i „figuracijom“ raznih afekata i znanja, uključujući i ona znanstvena. One stoga imaju jedinstvenu simboličku moć koja raste zajedno s kulturnom evolucijom ljudskoga društva. Što su društva kulturno-evolutivno racionalnija to je njihova ideološka konfiguracija instrumentalno razvijenija i snažnija. Ono što je u „ideološkoj modernizaciji“ racionalno i što svoja opravdanja crpi iz raznih znanja i znanosti usmjereno je na kontrolu, kroćenje afekata, ali na taj način da njihovu životnost, njihov *elan vital*, prema potrebi stavlja u svoju funkciju. Ideološke su konfiguracije funkcionalno-konstitutivna dimenzija „procesa civilizacije“, pa se zbog toga ispostavljaju kao realni i simbolički „horizonti“ unutar kojih djeluju i socijalne znanosti, apologetski ih uljepšavajući, ovjekovječujući ili kritički nadilazeći.

Polazeći od tog „konfiguracijskog“ stajališta, od stajališta o „ideološkim konfiguracijama“ kao procesualno-civilizacijskim „horizontima“, Elias je smatrao da sociološkoj znanosti najviše prijete tri intelektualno zavodljiva i teško prekoračiva „bespuća“: *metafizika*, *teleologija* i *normativizam* (Heinich, 1997:106:111; Kalanj, 2007:157-159). Metafizika vodi u bespuće tako što supstancijalizira pojmove ili mentalne konstrukcije. Tretira ih kao transcendentna bića koja realno postoje u svijetu ideja i koja su u principu nedostupna empirijskoj provjeri i povijesnim kontingencijama. Supstancijalističke dihotomije pojedinac/društvo, subjekt/objekt, makro/mikro itd. za njega su najobičniji mitovi i zbog toga su antimetafizički orijentirani sociolozi svojevrsni „lovci na mitove“. Oni se oslanjaju na promatranje činjenica i mitove, vjerovanja i metafizičke spekulacije nastoje zamijeniti teorijama, to jest modelima odnosa koji se promatranjem činjenica mogu provjeriti, potvrditi i korigirati. Jednom riječju, zadaća je znanosti „lov na mitove“, prokazivanje mitova kao činjenično neutemeljenih oblika mišljenja, koji sa sobom nose određene predodžbe. Elias čvrsto vjeruje u mogućnost znanstvene sociologije i, općenitije, znanosti o čovjeku, koja je dostupna provjeri putem sučeljavanja s objektivnim datostima predmeta, riječi, brojki itd. Njegovo je nastojanje usredotočeno na izgradnju takve socijalne znanosti. Teleologija, prije svega, vodi pogrešnom shvaćanju evolucije. U teleološkom shvaćanju evolucija je usmjerena prema nekom utvrđenom cilju, bez obzira na to tko ga je „utvrdio“ – Bog, priroda ili ljudski duh. To je tipično magijsko-mitološko mišljenje, koje prožima ne samo religijska vjerovanja nego i brojne političke ideologije i znanstvene teorije. Naravno, pobijanje takvog shvaćanja ne znači da je evolucija lišena logike i koherentnosti. Svijet nije kaos već je djelomično dostupan znanstvenom predviđanju. Iz „knjige svijeta“, ako ništa drugo, možemo barem „iščitavati poretke inteligibilnosti strukturacija“ kao što je, primjerice, „proces civilizacije“. Elias drži da treba izbjegavati lažnu alternativu između voluntarizma, koji u kolektivnim procesima vidi djelovanje mehaničkih kauzalnih veza, i naturalizma prema kojemu su ti procesi ništa drugo do agregat nestrukturiranih individualnih akcija. Od evolucionističkih teorija devetnaestog stoljeća preuzima ideju da ljudsko iskustvo nije lišeno svake

logike, ali odbacuje postuliranje linearne i totalizirajuće progresije koja sve svodi na jedno te isto određenje. Eliasov je „evolucionizam“ empirijski a ne teorijski, osporiv je a ne aksiomatski, pluralan je a ne jednosmjernan. Ne može mu se, dakle, pripisati finalističko nagnuće. Modeli društvene evolucije kakve su stvorili veliki sociolozi devetnaestog stoljeća nedvojbeno su obilježeni stalnim brkanjem stvarnosti i ideala i to je dobrim dijelom razlog zbog kojeg su sociolozi dvadesetog stoljeća pokazivali smanjeni interes i zazor prema tim klasičnim teorijama. No na taj su način odbacili najdragocjenije rezultate tih (evolucionističkih) teorija, između ostalog uvide koji se odnose na društvenu promjenu kao strukturiranu promjenu. Htjeli su se riješiti njihovog teleologijskog, finalističkog, a to zapravo znači ideologiziranog evolucionizma, ali su, za volju duha vremena, „bačeni u svijet“ (u horizonte) drugih ideologija, drugih ideoloških konfiguracija, koje se mogu očitovati bilo kao pozadinski *profession de foi* znanstvene orijentacije ili kao neskriveni, zaokruženi izrazi „svjetovne religije“. Što se pak tiče normativističkog „bespuća“, ono osobito opterećuje mnoge teorije društvenoga svijeta. Normativističko se prosuđivanje vrlo često pojavljuje kao neka vrsta implicitnog (podrazumijevajućeg) odnosa prema društvenoj stvarnosti ili kao eksplicitno uokvirivanje i „sređivanje“ te stvarnosti. Sociologija je posebno „hendikepirana“ tom normativističkom zaprekom, utoliko opasnijom što pogoduje supstancijalizaciji normi koje se spontano poimaju kao da su transcendentne, obdarene vlastitom moći, kao da postoje nezavisno o grupi koja ih provodi. Ta je normativna „nadodređenost“ naročito prisutna u historicizmu, to jest u uvjerenju da je razvoj društva sukladan idealima onih koji ih proučavaju. To vrijedi i za funkcionalizam koji pod „funkcijom“ podrazumijeva sve ono što je korisno za postojeći društveni sistem, a kao „disfunkcionalno“ odbacuje sve ono što nema takvo svojstvo. Osim toga, normativistička zapreka uvelike pridonosi rigidnosti opreke pojedinac/društvo. Ta je opreka „nadodređena“ implicitnim vrijednosnim prosuđivanjem koje daje prednost bilo „polu pojedinac“ bilo „polu društvo“. Na taj se način konstruira „aksiološki polaritet“ koji prikriva „zbijski polaritet“ vezan isključivo za proučavanje činjenica, uključujući i činjenice vrijednosnih sudova aktera ili samih istraživača.

Elias je gorljivi zagovornik Weberova metodološkog načela „aksiološke neutralnosti“, koje sociologu nalaže oslobađanje od samouvjerenja da proučavano društvo mora odgovarati njegovim idejama. On, međutim, ne poriče tegobu tog „oslobađanja“ niti ga proglašava nemogućim zbog što je teško provedivo. Jasno konstatira da su svi oni koji proučavaju ovaj ili onaj aspekt neke društvene grupe suočeni s pitanjem kako izbjeći dvoznačnosti i protuslovlja, razdvojiti dvije funkcije, funkciju sudionika i funkciju istraživača, kako sociolozi kao profesionalna skupina mogu zajamčiti nadmoć druge funkcije. Dospjeti do toga toliko je teško da brojni predstavnici društvenih znanosti smatraju posve neizbježnim da ih u njihovim istraživanjima vode već gotovi ideali kojima su privrženi kao nekoj vrsti religije. Drugim riječima, vode ih ideologije. Elias se odlučno suprotstavlja takvom vodstvu te, shodno tome, priznaje i obilno koristi tehnike i instrumente oznanstvenjivanja sociologije, ne apsolutizirajući ih. Njegov je diskurs gotovo u potpunosti lišen izvanjskih znamenja znanstvenosti (tehničkih izraza, tabelarnih priloga i prikaza, dijagrama itd.), svojstvenih većini modernih sociologa. Etiketa znanstvenosti

dekorirana tim znamenjima često je samo prividni ali ne i supstancijalni dokaz odmaka od ideologije. Društvene datosti mogu biti sociološki važne a statistički beznačajne. I, obratno, te datosti mogu biti statistički značajne a da pritom nemaju sociološki doseg. Zato je položaj sociologije kao i drugih društvenih znanosti, za razliku od prirodnih znanosti, neusporedivo više određen dijalektikom između distanciranosti i angažmana. Distanciranosti u tom smislu što istraživač, kao u svakoj znanosti, teži strogosti te se mora razgraničiti od raznih preduvjerenja, kako vlastitih tako i onih koja su svojstvena analiziranim akterima i takozvanom općem mnijenju. Angažmana pak u tom smislu što je za razumijevanje funkcioniranja ljudskih grupa neophodan „zahvat“ u njihovo iskustvo, u njihovo poimanje tog iskustva, a to je pristup koji nipošto nije potreban da bi se, primjerice, shvatila struktura molekule. *Distanciranost* i *angažiranost* dva su teško razdvojiva momenta sociološke umnosti. Distanciranost je vodi kao nužni minimalni uvjet znanstvene neovisnosti i objektivnosti a angažiranost kao društveno obvezujući pa, prema tome, i ideološki uvjet spoznajne (subjektivne) participacije u onome što se teorijski promišlja i empirijski istražuje. Ta dva momenta ne žive u opreci nego u međusobnom kontinuitetu. Riječ je o nekoj vrsti spoznajnog kontinuuma koji se kreće od aksiološkog (ideološkog) angažmana do neovisnosti istraživača, i obratno. Ta putanja od angažmana (aksiološke, ideološke uključenosti) do znanstvene distanciranosti (aksiološke, ideološke neutralnosti), jednako kao putanja koji slijedi obrnuti smjer, proizlazi iz same naravi sociološke predmetnosti. Distanciranost je znanstvena a angažiranost ideološki brižna ili nametnuta funkcija sociologije. U Eliasovom teorijskom stajalištu nema nikakvog dramatičnog i bezuvjetnog, dakle, nužnog reza između tih dviju funkcija. On je protivnik „diskontinuirane misli“ (Elias, 1993; Heinich, 1997).

I u velikom filozofsko-sociološkom opusu Jürgena Habermasa sadržana su brojna razmatranja koja se, po svom tematskom usmjerenju, mogu definirati kao teorija ideologije. Habermas je prije svega kritičar ideologije, ali njegovi su kritičko-teorijski pogledi istodobno i jedan od relevantnih socioloških načina smještanja ideologije unutar moderne socijalno-znanstvene spoznaje. On, u svom „metakritičkom konceptualnom modelu“, sugerira da se „ideologija u biti odnosi na komunikaciju i simboličko posredovanje djelovanja“, što je vrlo blisko antropološkom motrištu Cliforda Geertza koji ideologiju tematizira kao „kulturni sustav“ (Ricoeur, 1997:285; Geertz, 1998:265-321). Habermas, međutim, naglašava pojam *interesa* i zastupa stajalište da tip znanja uvijek odgovara nekom interesu jer interes proizvodi očekivanja onoga što u određenom području može biti prihvaćeno, identifikacijski razložito i priznato. Interesi su zapravo „bazične orijentacije“ ugrađene u „temeljne uvjete“ reprodukcije i samooblikovanja ljudske vrste. „Interesna baza spoznaje utječe na mogućnost spoznaje kao takve. Pošto se zadovoljavanje svih potreba pokriva interesom za samoodržanje, to svaka koja mu draga iluzija, ako u njoj samo bilo koja potreba interpretira svijet, može postaviti isti zahtjev za važnjem“ (Habermas, 1975:349-350). Habermasu treba priznati da je svojom tematizacijom „spoznaje i interesa“ dao sociološki dalekosežne orijentire za smještanje ideologije u cjelinu raznovrsnih, iz društvene refleksije proizvedenih znanja. U tom smislu, u smislu navedenog spoznajno-interesnog i društveno uvjetovanog odnosa, on drži da postoje tri interesa koji determiniraju tri tipa spoznaje (Habermas, 1975).

Na prvom je mjestu *instrumentalni* interes. Riječ je o uspostavljanju ekvivalentnosti između tehno-instrumentalnog interesa, koji upravlja poljem empirijskih znanosti, i svega onoga što se može staviti pod kontrolu empirijske spoznaje. To je spoznajni interes koji vodi tehničkom raspolaganju „objektiviranim procesima“. Njegov su izraz empirističko-analitički ili pozitivistički pristupi koji su, posredstvom „nomologijskog znanja“, povezani s tehničkom kontrolom i predviđanjem. Moderna se ideologija može definirati kao radukcija svih drugih interesa na tehničko-instrumentalni interes. Kad jedan nadrastajući spoznajni interes počne vladati svim drugim komunikacijskim interesima tada dolazi do pojave moderne ideologije. Tehnika i znanost počinju funkcionirati na ideološki način zbog toga što one, govoreći jezikom Herberta Marcusea koji zaoštrava Horkheimerovu i Adornovu „dijalektiku prosvjetiteljstva“, opravdavaju svodenje ljudskog bića na samo jednu dimenziju, na jednodimenzionalnu figuru postojanja. S tim u vezi, odajući priznanje Marcuseu povodom njegova sedamdesetog rođendana, Habermas piše: „Interpretacija dostignuća, kojima se opravdava sistem, u načelu ne smije biti politička: ona se izravno odnosi na dodjelu novca i vremena slobodnog od rada neutralno s obzirom na primjenu, a neizravno se odnosi na tehnokratsko opravdavanje isključivanja praktičnih pitanja. Stoga se novija ideologija od starije razlikuje po tome da kriterije opravdavanja odvaja od organizacije zajedničkog života, dakle, uopće od normativnog sređivanja interakcije, depolitizirajući ih u tom smislu, te ih umjesto toga veže za funkcije pretpostavljenoga sistema svrhovito-racionalnog djelovanja...Pozitivistička obična svijest stavlja izvan snage sistem odnošenja interakcije u svakodnevnom jeziku, u kojoj vlast i ideologija nastaju u uvjetima izopačene komunikacije i mogu se reflektivno prozreti. Depolitiziranje mase stanovništva, legitimirano tehnokratskom sviješću, ujedno je i samoobjektivacija ljudi u kategorijama koje su u istoj mjeri kategorije svrhovito-racionalnog djelovanja kao i adaptivnog odnošenja: postvareni modeli znanosti ulaze u socio-kulturni svijet života i dobivaju objektivnu vlast nad samorazumijevanjem. Ideologijska jezgra ove svijesti je eliminiranje razlike prakse i tehnike...Nova ideologija stoga pogađa interes, vezan uz jedan od dva fundamentalna uvjeta naše kulturne egzistencije: uz jezik, točnije uz forme područjavanja i individuiranja određenu komunikacijom u jeziku ophođenja... Sada se tradicionalne legitimacije mogu kritizirati mjerilima racionalnosti odnosa svrha-sredstvo; informacije s područja tehnički upotrebljivog znanja kao konkurencija ulaze u predanje i iznuđuju rekonstrukciju baštinjenih interpretacija svijeta. Taj smo proces racionalizacije odozgo pratili do točke na kojoj tehnika i znanost same počinju u obliku pozitivističke obične svijesti – a artikulirano kao tehnokratska svijest – preuzimati mjesto nadomjesne ideologije za srušene građanske ideologije“. (Habermas, 1986:79). Iako Habermas tu „nadomjesnu ideologiju“, koju producira tehničko-znanstveni društveni pogon, stavlja u navodnike te je na taj način želi razlikovati od tradicionalnih ideologijskih sustava, on ipak daje do znanja da ona proizlazi iz određenog spoznajnog, po naravi i funkciji instrumentalnog interesa. Njezina tehno-znanstvena interesnost ne može prikriti njezinu ideološkičnost.

Na drugom je mjestu *povijesno-hermeneutički* interes. Tu se ne radi o pukom promatranju već o razumijevanju *smisla* koji nas vodi do činjenica. Smisao je ono što se traži

u društvenim činjenicama jer bez toga one bi predstavljale ništa drugo do nakupinu nepovezanih, posve slučajnih i ničim vođenih činova. Hermeneutički je pristup, osobito kad je riječ o sociologiji, usredotočen na razumijevanje u kontekstu intersubjektivnih značenja kao društvenih značenja. Značenja imaju svoje važenje samo ako su društveno objektivizirana, ako su na neki način tekstualizirana. Ono što se u eksperimentalnim znanostima slijedi kao sustavno ispitivanje nomologijskih hipoteza, u povijesno-hermeneutičkim se pristupima obavlja kao interpretacija raznovrsnih objektiviziranih tekstualnih iskaza o zbilji, pri čemu se ponekad ide tako daleko da pravila hermeneutike određuju sav mogući smisao u društvenim, humanističkim i „moralnim“ znanostima. Habermas ipak ne zapada u takva spoznajno-interesna poopćavanja te konstatira da je svaki interes transcendentalan samo utoliko što uspostavlja neki specifični oblik vrednovanja i da, prema tome, sve hermeneutički analizirane iskaze ne vrednujemo na isti način. Način vrednovanja kojemu hermeneutički pribjegavamo opet ovisi o naravi našeg, makar i spoznajnog interesa. Ne nastojimo provjeriti ili obesnažiti razne povijesno-tekstualne iskaze već ih ponajprije vrednujemo u funkciji njihove sposobnosti da prošire našu komunikaciju. Traganje za smislom ide u smjeru razumijevajućeg jačanja društveno-komunikacijskih veza. Time se hoće reći da povijesno-hermeneutičko vrednovanje istodobno sudjeluje u „narrativnoj konstrukciji“ naše vlastite egzistencije. Ona je zbiljska ne samo u svom neposredno-empirijskom nego, ništa manje, i u svom tekstualno-simboličkom očitovanju. U svakom slučaju, pojam „teksta“ ima odlučujuću važnost i na „tekst“ su prije svega usredotočena pravila hermeneutike, ne samo zbog formalno-metodoloških nego i zbog spoznajno-interesnih razloga. Budući da iz teksta svašta možemo izlučiti, ovisno o tome kako ih čitamo, ni hermeneutički spoznajni interes nije posve slobodan od naših polazišnih ideoloških nagnuća. Hoćemo li, primjerice, Platona, Hegela i Marxa (kao glavne doktrinarne krivce za oblikovanje „zatvorenog društva“) hermeneutički „čitati“ na linearno-popperovski ili neki drugi način, to uvijek ovisi o osnovnom spoznajnom interesu koji je nerazdvojiv od ideoloških preferencija. „Razumijevanje smisaonosti, kaže Habermas, u metodološkom pogledu postaje problematično kad je, kao u duhovnim znanostima, riječ o usvajanju tradicijom prenijetih sadržaja značenja. Smisaonost, koju treba objasniti, bez obzira na njezin simbolički izraz, ima ovdje status činjenice, status nečega što je empirijski pronađeno. Hermeneutičko razumijevanje ne može nikada strukturu predmeta analizirati tako da s njega bude uklonjeno sve ono što je kontingentno“ (Habermas, 1975:206). A taj „usud“ kontingentnosti nije zapravo ništa drugo do ideološki „usud“ hermeneutike. Ona bi ga se mogla osloboditi samo pod idealnom pretpostavkom da se može osloboditi od interpretativne subjektivacije objektivno-tekstualnog smisla.

Treća vrsta interesa, koju susrećemo u spoznajnom prostoru socijalnih znanosti, nije ni hermeneutičke ni empirističko-analitičke (pozitivističke) naravi nego kombinacija tih dvaju pristupa. Kritika je „jedinstvo“ spoznaje i interesa. Iz te „kombinacije“ proizlazi tip znanja koji je usmjeren na *emancipaciju*. Čemu bi znanost uopće služila ako ne bi bila emancipatorska, ako ljudima i društvima ne bi pripomagala da žive bolje, misaonije i slobodnije u odnosu na zapreke „samoskrivljene nepunoljetnosti“, pa i one „nepuno-

ljetnosti“ koja se nije u stanju odvojiti od instrumentalno-pozitivistički ili povijesno-hermeneutički ideologiziranih spoznaja. Habermas pravi razliku između *sistemskih* i *kritičkih* socijalnih znanosti, jer sve znanosti nisu kritičke. Neke su od njih čak sve manje „zadvojene“ duhom kritičnosti koja im smeta na putu osvajanja pozitivističke ili hermeneutičke znanstvenosti. Sistemska se znanstvenost njeguje i podržava a kritička se dimenzija uzima na znanje ili odbacuje kao proizvod za javnu i „likvidnu“ potrošnju ideja. Točnije rečeno, i to je ono na što upozorava Habermas, takozvane sistemske prakseološke znanosti, a pod tim se misli na samo na ekonomiju nego i na sociologiju i političku znanost, sve više imaju za cilj proizvodnju nomologijskog znanja. Nomologijsko znanje znači da su pojedinačni slučajevi podređeni regulacijskim zakonitostima, da objašnjenje zadobija oblik općenito primjenjive zakonitosti. S druge pak strane, kritička se socijalna znanost ne zadržava na proizvodnji nomologijskog znanja. Ona, dapače, nastoji i provjeravati kada se teorijski iskazi svedu na nepromjenjive zakone društvene aktivnosti općenito i kada se radi o suženim ali načelno promjenjivim ideološkim odnosima. Zadaća se kritičkih socijalnih znanosti sastoji u tome da utvrde razgraničenje između slučajeva kada teorijski iskazi zahvaćaju realne društvene situacije i slučajeva kada elaborirani zakoni ne idu dalje od opisa postvarenih situacija. Prema Habermasu, klasične su socijalne znanosti, u svojoj deskripciji, nesposobne razlikovati ono što je doista ljudsko i ono što, kao već postvareno, ima privid činjeničnosti. Sposobnost je socijalnih znanosti dvoznačna jer uključuje dva pomiješana elementa: ono što je vezano za temeljne mogućnosti komunikacije, simbolizacije, institucionalizacije itd., i ono što je već postvareno i što se nadaje kao stvar. Kritika ideologije zadobija ključnu ulogu jer se njezina funkcija sastoji u tome da uspostavi razliku između tih dviju vrsta društvenih činjenica, da spoznaju emancipira od zamki postvarenja i osposobi je za emancipirano djelovanje u realnosti koja proizvodi postvarenje. S obzirom na tu dvojnost društvenih činjenica, treća vrsta interesa i njemu svojstvena kritika ideologije polazi od toga da mnogovrsne informacije o nekim kompleksnim društvenim mehanizmima pobuđuju u svijesti zainteresiranih aktera određeni proces refleksije a ne samo pukom mehaničkom odražavanjem. Kritičko je odnošenje spoznajna sastavnica refleksije. Kritika je proces razumijevanja koji se zbiva ne samo kao znanstveni i eksplikativni postupak već i kao postupak koji ište određenu vrstu strasti. Za kritiku je potrebna strast kritike. „Kritika ne bi imala moć da razbije pogrešnu svijest kada ne bi bila pokretana strašću kritike“ (Habermas, 1975:281). To „kretanje“ ne obuhvaća samo razlaganje onoga što je „već tu“, što je stvarno postignuto nego i eksplikaciju represivnog sustava, eksplikaciju izopačenog sadržaja ali i eksplikaciju izopačujućeg sustava. Kritičke se društvene znanosti, iako ne poriču važnost sistemske analize, ipak ne mogu shvaćati kao proširena hermeneutika. Habermas naime drži, kao što je prethodno već spomenuto, da hermeneutika nastoji proširiti spontanu sposobnost komunikacije a da pritom ne mora rasplitati, raskrinkavati sustav izopačenja. Ona je zaokupljena samo greškama i pojedinačnim krivim tumačenjima a ne iskrivljivanjem razumijevanja. Osobitost kritičkih društvenih znanosti sastoji se pak u tome što nam one omogućuju spoznajni zaokret kako bismo objasnili načelo iskrivljivanja. Taj je zaokret nužan jer nam omogućuje da putem razumijevanja i samorazumijevanja dosegemo

ono što je doista izobličeno. A to i jest smisao kritičke teorije ideologije, smisao za čiju je rekonstrukciju Habermas morao pretražiti cijelu jednu tradiciju ideja, sve tamo od Kanta, Hegela i Marxa do Nietzschea, Ch. S. Peircea i Freuda.

Iako Habermasova razmatranja imaju metateorijski karakter, ona su izvedena iz problematizacije ljudskog djelovanja. Njegova tipologija interesa i njima tipološki svojstvenih oblika znanja vrijedni su maksimalne pažnje upravo zbog toga što imaju na umu različita značenja društvene organizacije i različite vrste ili usmjerenja stvarnog djelovanja. Drugim riječima, empirijsko-analitički tipovi znanja povezani su s „instrumentalnim djelovanjem“ ili „instrumentalnim radom“, heremeneutički se pristupi odnose na „jezik“ ili „interakciju“, dok kritička teorija pa, prema tome, i kritička teorija ideologije zahvaća asimetrične društvene odnose ili odnose moći. No u sve tri tipološke varijante međuodnosa interesa i znanja, osobito u prvoj i trećoj, sadržane su dragocjene pouke za svako temeljitije propitivanje odnosa između znanosti i ideologije.

Iz prethodno interpretiranih, nipošto kanonskih ali misaono-problematski relevantnih stajališta (Althusserovih, Foucaultovih, Eliasovih i Habermasovih) moglo bi se izvesti nekoliko zaključaka o smislenosti i opravdanosti, ograničenosti i neopravdanosti, ali u svakom slučaju problematičnoj otvorenosti propitivanja odnosa između sociološke znanosti i njezinih ideoloških sastavnica, determinanti i obzira. No to je posao koji zahtijeva daljnju analizu.

LITERATURA

- Althusser, L. (1965). *Pour Marx*. Paris: François Maspero.
- Althusser, L. (1970). *Idéologie et appareils idéologiques d'Etat*. *La Pensée*, juin.
- Althusser, L. (1976). *Positions*. Paris: Editions sociales.
- Arendt, H. (1996). *Totalitarizam*. Zagreb: Politička kultura.
- Aron, R. (1972). *Etudes politiques*. Paris: Gallimard.
- Baechler, J. (1976). *Qu'est-ce que l'idéologie*. Paris: Gallimard.
- Beck, U. (2008). Les classes en rattrapage. U: *Le Magazine Littéraire*, 479, octobre.
- Bell, D. (1960). *The End of Ideology* Illinois: The Free Press of Glencoe.
- Boudon, R./Bourricaud, F. (1982). *Dictionnaire critique de la sociologie*. Paris: PUF.
- Boudon, R. (1986). *L'Idéologie ou l'origine des idées reçues*. Paris: Fayard.
- Boudon, R. (1998). *Etudes sur les sociologues classiques, I*. Paris: PUF.
- Boudon, R. (2006). *Renouveler la démocratie*. Paris: Odile Jacob.
- Bourdieu, P. (2001). *Science de la science et la réflexivité*. Paris: Raisons d'agir Editions.
- Canfora, L. (2004). *Democrazia. Storia di un'ideologia*. Roma/Bari: Gius. Laterza and Figli SpA.
- Capra, F. (1986). *Vrijeme preokreta*. Zagreb: Globus.
- Đurić, M. (1989). *Mit, nauka, ideologija*. Beograd: Beogradski Izdavačko-grafički zavod.
- Elias, N. (1993). *Engagement et Distanciation. Contribution à la sociologie de la connaissance*. Paris: Fayard.

- Elias, N. (2007). *Što je sociologija*. Zagreb: Antibarbarus.
- Feuer, L. S. (1975). *Ideology and the Ideologists*. Oxford: Basil Blackwell.
- Feyerabend, P. (1987). *Protiv metode*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Fossaert, R. (1983). La société. *Les structures idéologiques*. Paris: Seuil.
- Foucault, M. (1969). *L'Archéologie du savoir*. Paris: Edition Gallimard.
- Gauchet, M. (2007). *L'Avènement de la démocratie, I. La crise du libéralisme*. Paris: Gallimard.
- Geertz, Cl. (1998). *Tumačenje kultura, I*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Habermas, J. (1975). *Saznanje i interes*. Beograd: Nolit.
- Habermas, J. (1986). *Tehnika i znanost kao ideologija*. Zagreb: Školska knjiga.
- Heinich, N. (1997). *La sociologie de Norbert Elias*. Paris: Editions La Decouverte.
- Hindess, B. (1996). *Discourses of Power*. Oxford/Cambridge: Blackwell Publishers.
- Hobsbawm, E. (1994). *The Age of Extremes*. New York: Pantheon Books.
- Kalanj, R. (2000). *Ideje i djelovanje. Ogledi o kulturnim promjenama i razvoju*. Zagreb: Hrvatsko sociološko društvo/Zavod za sociologiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu.
- Kalanj, R. (2004). *Globalizacija i postmodernost*. Zagreb: Politička kultura.
- Kalanj, R. (2007). Pogovor. U: Elias, N. (2007). *Što je sociologija*. Zagreb: Antibarbarus.
- Kuhn, Th. S. (1999). *Struktura znanstvenih revolucija*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk/Hrvatsko sociološko društvo.
- Lipset, S. (1969). *Politički čovjek*. Beograd: Rad.
- Mitchell, W.J. Thomas. (1986). *Iconology. Image, Text, Ideology*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Molino, J. (1973). Critique sémiologique de l'idéologie. U: *Sociologie et sociétés*, vol. 5, br. 2.
- Neumann, F. (1974). Pristupi istraživanju političke moći. U: Neumann, F. (1974). *Demokratska i autoritarna država*. Zagreb: Naprijed.
- Prigogine, I. (1982). *Novi savez*. Zagreb: Globus.
- Ravlić, S. (2003). *Suvremene političke ideologije*. Zagreb: Politička kultura.
- Ricoeur, P. (1997). *L'idéologie et l'utopie*. Paris: Seuil.
- Rocher, G. (1968). *Introduction à la sociologie générale, I. L'action sociale*. Paris: Editions HMH.
- Schwarzmantel, J. (1998). *The Age of Ideology. Political ideologies from the American revolution to post-modern times*. London: Macmillan Press Ltd.
- Shils, E. (1968). Ideology. *International Encyclopedia of the Social Social Science*. New York: The Macmillan Company and the Free Press.
- Van Dijk, T. A. (2006). *Ideologija. Multidisciplinarni pristup*. Zagreb: Golden marketing-Tehnička knjiga.
- Vattimo, G. (1991). *Kraj moderne*. Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo.
- Vattimo, G. (2004). *Après la chrétienté. Pour un christianisme non religieux*. Paris: Calmann-Levy.
- Villey, M. (2002). *Pravo i prava čovjeka*. Zagreb: Disput.
- Wieviorka, M. (2008). *Neuf leçons de sociologie*. Paris: Robert Laffont.

SOCIOLOGY AND IDEOLOGY

Rade Kalanj

Department of Sociology, Faculty of Humanities and Social Sciences Zagreb

Summary

This paper is an attempt to re-thematise the interrelationship between sociology and ideology. With regards to this, it firstly gives the reasons why such attempt is usually considered to be needless and unnecessary. Secondly, starting with the methodical doubt of such decisive standpoint, reasons are given to show how questioning the stated interrelationship is theoretically relevant and always open. Arguments for this claim are found in theories of ideology formed by Louis Althusser, Michel Foucault, Norbert Elias and Jürgen Habermas, as well as some other sociological and philosophical thinkers. Relying on these theoretical conceptions, the paper will show the inevitable interplay between science and ideology as an empirical fact of social imagery. The proposed thesis is that sociology, even at its strongest scientific confidence, always remains "embraced" by ideology. This can be seen not only in theoretical but, in a certain way, in empirical sociology as well. In relation to this, the paper particularly insists on the terms society and regulation, which have become prey to various ideologically inclined sociological discourses. Ideology is not a mere subject of sociological thought and research. Rather, it is a collection of more or less actualised, more or less dominant, true or false, ideas, that influence its thought and research.

Keywords: *society, empiricism, ideology, imaginary, truth, neoliberalism, regulation, theory, science*

SOZIOLOGIE UND IDEOLOGIE

Rade Kalanj

Philosophische Fakultät Zagreb, Abteilung für Soziologie

Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit ist ein Versuch der Rethematisierung der Wechselbeziehung zwischen Soziologie und Ideologie. In dem Sinne werden zuerst Gründe angeführt, weshalb es üblicherweise angenommen wird, dass ein solcher Eingriff überflüssig und unnötig sei. Danach werden Gründe angeführt, von methodischen Zweifeln in solch einen dezidierten Standpunkt ausgehend, aus denen das In-Frage-Stellen der besagten Wechselbeziehung theoretisch relevant und immer offen bleibt. Stützpunkte für diese Behauptung werden in Theorien der Ideologie gesucht, wie sie Louis Althusser, Michel Foucault, Norbert Elias und Jürgen Habermas, aber auch einige andere soziologische und philosophische Denker formuliert haben. Durch Berufung auf diese theoretischen Konzepte wird es versucht zu zeigen, dass die Verbindung zwischen der Soziologie als Wissenschaft und der Ideologie als eine empirische Tatsache des gesellschaftlichen Imaginariums unvermeidbar ist. Es wird die These vertreten, dass Soziologie, sogar dann, wenn sie wissenschaftlich am selbstsichersten ist, immer in der „Umarmung“ der Ideologie bleibt. Das kommt zum Ausdruck nicht nur in der theoretischen, sondern auch auf eine bestimmte Art und Weise in der empirischen Soziologie. Diebezüglich besteht der Autor auf Begriffen der Gesellschaft und der Regelung, die der neoliberalen Ideologie zum Opfer gefallen sind und die zu verschiedenen ideologischen Anpassungen des soziologischen Diskurses gebracht haben. Ideologie ist nicht nur ein Gegenstand des soziologischen Überlegens und Nachdenkens, sondern auch eine Summe von mehr oder weniger aktualisierter, mehr oder weniger dominanter, wahrer oder falscher Ideen, die diese Meinung und Forschung beeinflussen.

Schlüsselwörter: *Gesellschaft, Empirismus, Ideologie, Imaginarium, Wahrheit, Neoliberalismus, Regulierung, Theorie, Wissenschaft*