

Kriza marksističkog određenja ideologije

Jakov JUKIĆ

Očit je neuspjeh marksističke teorije o ideologiji. Zato su se vrlo brzo pokazale unutrašnje nedorečenosti te teorije: širila se spoznaja o nesavršenosti ne samo svake ideologije nego i svake kritike ideologije, pa i one - kao što je marksizam - koja nas je htjela dokraja osloboditi od lažne svijesti i predstaviti se kao jedina ispravna zamisao o svijetu i životu. No još su više utjecali na pojavu krize pojma ideologije njezini povijesni promašaji i brojne teške zloporabe. Mnoge su svjetovne apokalipse i staljinistički *gulazi* - stavljeni navodno u službu iskorijenjenja lažne svijesti - pokazali da se ideologija ne može ukinuti jer taj pokušaj redovito završava kao još jače oživljavanje ideologije. Pa ni porast proizvodnih snaga - kako je bilo svečano obećano - nije pridonio slabljenju utjecaja lažne svijesti. Tehnički napredak - suprotno marksističkom predviđanju - još je manje uklonio proces ubrzane ideologizacije društva. Tako je primjer hitlerovske Njemačke otkrio da uz najrazvijeniju tehnologiju može istodobno ići i duboko nazadovanje čovjekove svijesti. Između gospodarstva i ideologije nema dakle jednosmjerne uzročne povezanosti, pa svi ishodi u igri ostaju podjednako otvoreni.

Pred tim činjenicama marksistička teorija o ideologiji nije mogla ostati ravnodušna. Jer izbila je u isti mah kriza pojma ideologije i kriza njegove kritike. Bilo je prijeko potrebno odmah odgovoriti na to. Stoga su se počele više mijenjati ili popravljati izvorne marksističke sheme nego upotpunjavati stari zamišljaji ili ponavljati neispunjeni navještaji. Odatle proizlazi revizija ortodoksnog shvaćanja lažne svijesti u marksizmu, koja je međutim nastala kao posljedica političke nužde, a ne boljeg domišljanja. U taj se osjetljivi posao prvi zaputio A. Gramsci. On nadgradnju ne shvaća kao način iskazivanja društvenog života. Dapače, zazirao je od samog razlikovanja temelja i nadgradnje, smatrajući da ideologija nije manje stvarna od proizvodnih odnosa. Zahvaljujući baš nadgradnji, društvene klase stječu svijest o svojem položaju i mogućnostima pa time zapravo već mijenjaju društvene odnose. Zato Gramsci proglašava ideologiju objektivnom i djelotvornom zbiljnošću u kojoj određene društvene skupine postaju svjesne vlastita društvena bića, svoje moći, svoje sukobljenosti s drugim klasama i svoje budućnosti.¹ Ideologija je u marksizmu podložna dvjema oprečnim tumačenjima: ako joj je

1 A. GRAMSCI, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino 1952, str. 232.

ekonomijski temelj uzrok, onda treba napustiti svaku dijalektičnost; ako pak postoji dijalektička uzajamnost između ekonomijskog temelja i ideologije, onda treba posve odbaciti prvenstvo ekonomijskoga temelja, čime je dotada bio poglavito obilježen upravo marksistički svjetonazor.² U toj se dvojbi Gramsci bez ustručavanja priklonio drugom rješenju i svrstao izrijekom svoju filozofiju praxisa - o kojoj je držao da stvaralački nastavlja izvorne marksističke namjere - u ideologiju, jer nije želio govoriti o samo jednom uzroku, nego o dijalektičkoj uzajamnosti utjecaja. Time je tumačenje društvene stvarnosti doduše postalo prihvatljivije, ali je umnogome napuštena samonikla novost marksističke teorije o ideologiji.

Gotovo istovjetni put prošao je mladi G. Lukács, posebno izazvan prilikama svojega vremena: odgodom revolucije i prelaskom radničke klase u redove socijaldemokracije. To je bio razlog da se marksistički materijalizam pokuša podvrći spasonosnu popravku u smislu hegelovske fenomenologije svijesti, slično Gramsciju, koji je u Italiji istodobno upotpunjavao marksizam s filozofijom idealizma B. Crocea. Otuda onda nepodijeljena pohvala klasnoj svijesti proleterijata - a ne recimo proizvodnim snagama - koja je pozvana ne samo da preobrazi društvene ustanove nego i da razriješiti sve probleme filozofije, socijalnih znanosti i umjetnosti. Umjesto razlikovanja temelja i nadgradnje, Lukács daje prednost pojmu totaliteta - Totalität - pa zapravo izbjegava konačno se odlučiti o izboru prvenstva između ideologijskog i ekonomijskog uzroka. A baš je ta klasna svijest proleterijata - na tipično hegelovski način - proglašena jedino istinitim temeljem načela totaliteta, jer ona obavlja osobnu i povijesnu obnovu jedinstva subjekta i objekta, teorije i prakse. I s obzirom na budućnost, čin će proleterske revolucije jednako biti označen kao vrhunac iskaza spomenutog totaliteta. U svim je, dakle, slučajevima s cjelovitošću nove svijesti nadidena suprotnost između ekonomijskog temelja i ideologije. U skladu s tim, Lukács³ misli da u marksizmu ne postoje, primjerice, kao međusobno odijeljene i otcijepljene znanosti o pravu, političkoj ekonomiji ili povijesti, nego samo jedna povijesno-dijalektička znanost o razvoju društva kao totaliteta. Jednako kao Gramsci, i mladi G. Lukács ublažava taj totalitet uvođenjem dijalektike. Zato daje slično značenje inače različitim pojmovima u marksizmu: otuđenju, postvarenju, lažnoj svijesti i nedijalektičkom umu. Nosiocice otpora promjenama i zagovornike odbijanja dijalektičnosti povijesti on drži navjestiteljima totalitarnoga duha. Uvijek mogući prelaz totaliteta - koji je izraz proleterske svijesti i čina revolucije - u totalitarizam sprječava dakle samo dijalektičko mišljenje. U svemu tome uloga će svijesti neočekivano postati važna.

Neomarksizam koji se povijesno razvio izvan neposrednog utjecaja boljševičke ideologije u razdoblju između dvaju ratova nezaustavljivo je napuštao klasični zamišljaj o ekonomijskom temelju i o njemu ovisnoj nadgradnji. Posljedica je bila da su se marksisti sve više počeli baviti ideologijom - svojom i tuđom - zanemarujući ocjenu klasnih sukoba i gospodarskog stanja. Ovdje bi trebalo svakako još spomenuti L. Goldmanna, koji je skrenuo pozornost

2 G. M. COTTIER, *Du romantisme au marxisme*, Paris 1961, str. 215-216.

3 G. LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin 1923, str. 40.

na značajke totalnosti ljudske djelatnosti i nerazrješivosti sveza između povijesti gospodarskih činjenica i povijesti ljudskoga duha.⁴ Društveni život je cjelina, premda u sebi podijeljen na materijalne i duhovne sastojke. Također i K. Korch misli da teorijska svijest nije odsjev društvenih zbivanja nego njegov sastavni dio. Građansko društvo čini cjelinu - to je opet onaj isti *Totalität* - i samo kao cjelina može biti osporavano. Stoga tek proizvodni odnosi zajedno sa svojom ideologijskom nadgradnjom, čine predmet društvene raščelambe i prosudbe. U istu skupinu ide K. Kosik, koji u svojoj *Dijalektici konkretnoga* neopozivo odustaje od ontologijskog prvenstva ekonomijskog temelja u odnosu na ideologiju. Filozofija i umjetnost nisu proizvodi društvenoga života nego proizvodni činioци toga života.

U još dublju razgradnju izvornog pojma ideologije u marksizmu ušli su M. Horkheimer, Th. W. Adorno i H. Marcuse, obično nazivani pripadnicima Frankfurtske škole. Oni su bili sučeljeni s novom povijesnom situacijom: usporednim razvojem fašizma i staljinizma, koji će između sebe pokazivati čudnovate podudarnosti upravo u primjeni mehanizma ideologijske manipulacije. Spomenuti se razvoj završio potpunom perverzijom povijesnog proćanstva o nadolazećem dobu savršene društvene *plerome* ili *eshatona*. Na taj su način odista bile tragično iznevjerene sve obećane nade. Pred spektakularnim krahom sovjetskog pokusa - *praxisa* - predstavnici su Frankfurtske škole našli utočište u uspostavi vlastite trajne prosudbene svijesti. Samo kritička misao jamči - misle oni - da će svijest ostati nepokvarljiva i nepotkupljiva jer sa svojom metodom odvraća od dogmatske oholosti, čemu su inače izložene i najistinitije teorije. Tako kritička teorija pokušava vratiti izgubljeni ugled čovjekovoj svijesti, pa očito obnavlja stajalište mladohegelovaca, istodobno usmjerujući misao protiv društvenih danosti svojega vremena i ustoličujući nehotice novu "svetu obitelj", koju su nekad K. Marx i F. Engels s pravom pobijali kao vrhunac lažne ideologijske svijesti.

Postupni otklon od *praxisa* bio je u kritičkoj teoriji vidljiv na više načina. Već je sam čin prosvjeda iskazivao nemoć, jer se sukobljavao s jednim zaista čvrstim društvenim sustavom postvarenja i otuđenja koji je postajao uvijek sve djelotvorniji i uspješniji u svojem razvoju. Temelj mu je bio u modernoj tehnologiji, a rezultati u eksploziji standarda. Kritička teorija je htjela biti potpuno nijekanje te društvene zbiljnosti, ali se spram nje oblikovala jedino u smislu "negativne dijalektike" i "crne utopije". Za nju drugog puta nije bilo. Ako dijalektička misao nije moguća nego samo kao negativna misao - koja se iscrpljuje u puku otklanjanju tehnologijskog društva - onda je to zato što je načelo vladavine nužno i neodvojivo od svakog povijesnog napretka. Gdje je napredak, tu je neizostavno i dominacija. Poslije uzlaznog razdoblja razvoja ljudskih moći, oslobođenja osobe i neviđenog proširenja vlasti nad prirodom, nastupilo je doba krize napretka i razdoblje "novog barbarstva".⁵ Zato vladavina nad ljudima nije više smatrana jedinstvenim ekonomijskim mehanizmom - koji dolazi od nerazvijenog i naopakog *praxisa* - nego je to neko opće povijesno načelo razvoja, istovjetno ustroju razuma. Svaka je, naime, ljudska misao najprije vladalačka, a tek je onda to određena

4 L. GOLDMANN, *Science humaine et philosophie*, Paris 1952, str. 50.

5 M. HORKHEIMER, *Traditionelle und kritische Theorie*, Vier Aufsätze, Frankfurt 1970, str. 44.

klasa u društvenom poretku. Prema Th. W. Adornu, sve "pozitivne" teorije zapravo učvršćuju nadmoć nad ljudima i potiču ideologizaciju društva. Želeći se osloboditi vlasti prirode organiziranom vlašću, čovjek je na kraju nužno postao žrtvom vlasti koju je sam uspostavio.

Tu treba da se traži odgovor na pitanje o suvremenoj prevlasti ideologije napretka, koja je postala istinskom svezom silnica u modernom tehnolojskom društvu.⁶ Dapače, pojedinačne ideologije nezaustavljivo uviru u moćnu "totalnu ideologiju". Zbog njezine moći usput su potisnuti i uništeni svi oporbeni sastojci kulture;⁷ jer, baš u razvijenim industrijskim društvima utopijski planovi, ideje slobode, ideali jednakosti i zahtjevi pravde sustavno su onemogućavani obmanom "totalne ideologije" napretka. U tom kontekstu svi oblici svijesti - znanost, umjetnost i religija - bivaju ustrojeni, komercijalizirani i manipulirani. Tako se krug potpune dominacije zatvorio. Ideologija napretka je utkana u suvremene strukture društva i psihu modernoga čovjeka. U pozadini besmislenog rada i grozničavog trošenja stoji golemi stroj tehnološkog racionaliteta, koji je osvojio čovjekov privatni prostor. Masovna proizvodnja i konzumacija uzrokuju opće oponašanje: postojeće društvo nameće svim svojim članovima isti obzor zamjedbe i isti svijet iskustva. Revolucija je potkupljena, a veliki obrat u povijesti odgođen.

U kritičkoj teoriji Frankfurtske škole ishlapljuju dakle povijesnost i *praxis*. Optužba upućena napretku kao ishodištu vladanja nad ljudima i uzroku otuđenja preokreće klasičnu marksističku tvrdnju o prvenstvu proizvodnih snaga nad ideolojskim sadržajima. Stoga na kraju ostaje samo "negativna dijalektika", "nemoćna svijest" i "crna utopija". U društvu se ništa ne može promijeniti, ni u povijesti ništa poduzeti. Odatle duboko beznađe i prepuštanje sudbini. "Negativna dijalektika" kritičke teorije donosi pesimističku verziju marksizma, u kojoj svaka zbiljska djelatnost postaje "fetišiziranje prakse". Tako je izvorni model marksističkog shvaćanja ideologije bio amputiran upravo u svojem temeljnom dijelu.

Iznimno mjesto unutar Frankfurtske škole ima zacijelo J. Habermas, čiji se prinos vrijednošću i odjekom umnogome izdvaja. Za polazište on uzima prosudbu odnosa ideja i interesa. U tom sučeljenju otkriva da je ljudska spoznaja uvijek utemeljena na nekim koristima, koje onda s njom upravljaju i usmjeruju joj tijek dozrijevanja. Uspostavlja se, znači, jedna nedvojbeno utvrđena povezanost između našeg mišljenja i društvenih interesa.⁸ To je uostalom i razlog zašto se kritička teorija najviše protivi baš pozitivizmu, koji se upire pokazati kako neka spoznaja može biti neovisna o ljudskom interesu i istinska znanost slobodna od vrijednosnih sudova. Potpuna neutralnost teorijskog mišljenja - ne samo u povijesnim i društvenim nego i u prirodnim znanostima - s obzirom na praktičke potrebe, koristi i ponašanja ljudi, postaje tako predmet osporavanja i kritike. Habermas, naime, misli da idejna djelatnost ne može nikad izbjeći utjecaju društvenih interesa, što se premeće u bitno ideolojsko pitanje. Tri su interesa: prvi je tehnički ili instrumentalni interes, koji određuje "empirijsko-analitičke" znanosti; drugi

6 T. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1966, str. 338.

7 H. MARCUSE, *Kultur und Gesellschaft*, Frankfurt 1965, str. 153.

8 J. HABERMAS, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt 1968, str. 146-168.

je praktički interes, shvaćen u kantovskom smislu riječi, a iskazuje se u opreci između djelatnosti priopćivanja i instrumentalne djelatnosti; treći je interes za emancipacijom. Nas zanima, naravno, samo prvi jer je on izravno povezan s ideologijom.

A upravo se taj prvi instrumentalni interes pojavljuje u naše doba kao neka nova ideologija: znanosti i tehnike. Potanji uvid u suvremeno društvo - protivno očekivanju - otkriva da spomenuta nova ideologija postaje u isti mah otpornija na političku kritiku i izdržljivija na društvenu promjenu. Zato među svim oblicima ideologije danas samo tehnokratska svijest zauzima povlašteno mjesto najveće učinkovitosti. Ta je lažna svijest neodoljivija i dalekosežnija od ideologije staroga tipa. U Marxa i Engelsa su naime postupkom ideologijske kritike bile pretežno obuhvaćene jedino njemačka filozofija i kršćanska religija, dok je u Habermasa obuhvaćena sva suvremena tehnička i znanstvena civilizacija. Kritika se ideologije preobrazuje u kritiku imperijalizma znanstvenog načina mišljenja i djelovanja. Novi je kontekst više društveno-pragmatičan, pa prosvjed uzima vrlo precizan smjer i obvezu - postaje kritika ideologije znanosti i tehnike. Umjesto tradicionalnih građanskih nosilaca lažne svijesti - države, prava, morala i religije - sad u prvi plan dolazi tehnokratska ideologija, koja uspješno vlada dušama i depolitizira svijest ljudi, uvjerivši ih u nužnost podvrgavanja svih zemaljskih moći razvoju tehničke i znanstvene racionalnosti. Stoga moderni politički sustavi ne traže više opravdanja u religiji - koja je u svojemu dosadašnjem ideologijskom obliku postala krhka - nego u tehnici i znanosti koje - u obliku tehnokratske svijesti - pružaju glavni oslonac funkcioniranju vladajućeg poretka. Suvremeno je industrijsko društvo zamijenilo, dakle, tradicionalnu religijsku legitimaciju novom ideologijskom legitimacijom znanosti i tehnologijskog razvoja.

Sigurno je da je to otkriće novog smještaja ideologije u društvenom prostoru današnjice izazvalo još veću ubrzaniju razgradnju izvornog marksističkog pojma lažne svijesti. Teorija o ekonomijskom temelju i nadgradnji izgubila je u razvijenome industrijskom svijetu svaki smisao jer se u njemu posve promijenila uloga znanosti. S jedne su strane znanost i tehnika postale dio proizvodnih snaga, a s druge su poprimile ideologijsku funkciju, stvarajući idiličnu sliku društva koje sve ljudske probleme rješava organizacijsko-tehničkim sredstvima. Na taj su se način sadržaji ideologije zapravo "pomiješali" sa samim procesom znanstvenog i tehnologijskog napretka. Ne iznenađuje onda to što opravdanje suvremenih društvenih poredaka dolazi ne samo od lažne svijesti - u liku tehnokratske ideologije - nego i od proizvodnih snaga, u koje se ucijepila znanost kao njihov neodvojivi dio. Jednako, i moderne države ne zastupaju toliko interese vladajuće klase, koliko se trude ukloniti poremećaje u djelovanju industrijskog sustava; ni višak vrijednosti nije više najvažniji izvor povećanja proizvodnosti, a ni njegovo prisvajanje vladajuće počelo društvenog poretka. Naprotiv, vladajuće počelo poretka jest proizvodnost same racionalnosti. Otud tako osjetne razlike između Marxa i Habermasa određena pojma ideologije.

Iz tih je razlika onda proistekla istodobna kritika i odbacivanje ortodoksnog tumačenja ideologije. Habermas drži da se u Marxa pojam umne djelatnosti odveć približio pojmu materijalne proizvodnje, čime je nehotice onemogućeno istinsko razumijevanje vlastite kritičke svijesti. Zato izvorni

marksizam zapravo otvara razdoblje slabljenja moći refleksije. Obrana proizvođača i neumjereno pridavanje značenja radu odvelo je tu misao do hipostaziranja samo jedne kategorije djelovanja, na štetu ljudskoga mišljenja. Potrebno je stoga u samorefleksiji - *Selbstreflexion* - sjединiti spoznaju i interes. Prema Habermasu,⁹ obnova je povijesnog materijalizma moguća tek korjenitom revizijom izvornog poučka o nadgradnji u njezinu ekonomijskom objašnjenju i prihvaćanjem ideologije u mnogo općenitijem smislu - uvažavajući pritom prinos M. Webera - kao ustroja društvenoga znanja.

Sve pokazuje da se uz povijesni luk domišljanja, koji ide od Gramscija do Habermasa, istodobno obavlja i kritika nedostataka prvobitnog određenja pojma ideologije u marksizmu. Budući da je spomenuta kritika poduzeta isključivo sa stajališta svijesti - jer je u tom obliku jedino i moguća - završava ona nužno kao prva velika revizija samoga marksizma, koji uvijek i neizostavno daje prednost *praxisu*. Teorijski, prema svojemu podrijetlu, taj tijek crpi nadahnuće na tradicijama talijanskog i njemačkog klasičnog idealizma, pa mu je ishod predvidiv. Hoteći biti kritika tuđe ideologije, preokreće se iznenađa u zamah vlastite ideologije. Zato s druge obale - kao naravni odgovor - dolazi marksistički strukturalizam, koji se sad povijesno vezuje uz pozitivističku i racionalističku tradiciju, tvoreći drugi veliki tijek revizije ortodoksnog shvaćanja ideologije.

U svojstvu rodočelnika škole marksističkog strukturalizma, L. Althusser će najprije pokušati spasiti ugled i razločnost pojma ideologije, opravdavajući njegova proturječja svjetonazorskim obratom koji je Marx izveo za života. Pomna istraživanja tekstova klasika otkrivaju naime da se u Marxovu djelu može točno utvrditi posve jasan i nedvojbен preokret upravo glede tumačenja ideologije. Krajnja točka prvoga razdoblja su *Teze o Feuerbachu*, pa naznačeni prijelom smještamo oko 1845. godine. Time se povijesno oblikovanje marksizma zapravo cijepa na dva velika vremenska odsječka: na mladički, koji se iskazuje u djelima od *Ekonomsko-filozofskih rukopisa 1844.* godine do *Svete obitelji*, i na zreli - Althusser ga zove i znanstveni - što ga obilježavaju temeljne rasprave iz političke ekonomije od *Priloga kritici političke ekonomije* do *Kapitala*. Prvo je razdoblje u znaku antropologije koja je na kantovsko-fichteovski način natopljena sviješću, pa u njoj prevladavaju razmišljanja o subjektu, čovjekovoj biti, otudjenju i povijesti. Filozofija je shvaćena kao ideologija, premda je i njezina kritika ostala također žrtva ideološnosti protiv koje je ustala. Stoga Marx i Engels u *Njemačkoj ideologiji* govore o filozofiji samo i uvijek kao o ideologiji. U drugom pak razdoblju znanstvena metoda dobiva potpunu prevagu, pa se oblikuju novi pojmovi, koji više nisu posuđeni od ideološke tradicije, nego su posebno izmišljeni radi gradnje novog objektivnog postupka. Strukturalisti, dakle, smatraju da je Marx poslije svojeg pozitivističkog "obraćanja" iz 1845. godine razlučio filozofiju (koja je neizostavno ideologija) od teorije (koja je zapravo sama marksistička filozofija, ali uspostavljena u raskidu s prethodnom ideologiziranom filozofijom). Razlika između odbačene filozofije i usvojene teorije ovdje je zacijelo temeljna odrednica "obraćanja", jer ta teorija već sad

9 J. HABERMAS, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt 1976, str. 237.

ima sve oznake znanosti, pa se u području zbiljnosti iskazuje s dvjema različitim disciplinama: povijesnim i dijalektičkim materijalizmom.

Prihvativši samo znanstvenu poruku marksizma, Althusser crta svoju zamisao o ideologiji: društvo je složena cjelina koja sadrži tri strukture ili nadležnosti - gospodarsku, političku i ideologijsku. Naravno da one između sebe imaju ustrojene nužne i uzajamne odnose. Ideologija je u tom sklopu sustav predodžbi - slika, mitova, ideja i pojmova - koje imaju nezamjenjivu povijesnu ulogu.¹⁰ Zato ljudska društva ne mogu postojati bez tih posebnih funkcija predočavanja. Ideologije međutim većinom jedva da imaju što zajedničkoga sa sviješću, jer se prije svega nameću kao strukture. Ipak, u načelu su djelatne jer učvršćuju ili preoblikuju - u imaginarnoj svezi - odnos ljudi spram njihovih egzistencijalnih uvjeta življenja.

Nabrojene značajke ideologije - što ih uvodi u opticaj marksistički strukturalizam - uvijek polaze od ideje znanosti.¹¹ Stoga za Althussera doduše nema druge istine osim one znanstvene, ali ni sama znanost neće nikad uspjeti pokriti ukupnost naših stvarnih odnosa sa svijetom i drugim ljudima. Prema tome, ustanovljenje ideologije postaje neminovno: ona ima neizbježivu praktičnu funkciju u svakom društvu. S obzirom da se oblikuju vrlo različite ideologije, znanost je pozvana otkriti njihovo ustrojstvo i dati mjere za konačan sud o njima. Ideologija nije dakle zabluda ili slučajna izraslina na tkivu povijesti nego bitna i nezamjenjiva struktura, gotovo uvjet života društva. Otuda proizlazi to da ni povijesni materijalizam ne može zamisliti da bi čak i komunističko društvo moglo ikada proći bez ideologije, svedeno da li je riječ o moralu, umjetnosti ili predodžbama.¹² Čista je utopija htjeti svijet lišen ideologije, jer je ona sastavni dio društvene cjeline, što pokazuje da je neće nestati ni u jednom poretku. Prednost se komunističkog sustava - prema strukturalistima - sastoji jedino u tome što će se ideologijom u njemu koristiti ne samo jedna posebna klasa nego svi ljudi i to što će je znanost stalno nadzirati i ispravljati.

U nekim strukturalističkim strujama ideologija dobiva značenje hotimične mistifikacije. Taj će iskorak napraviti marksistička povijesna škola, koja u središte svojega zanimanja stavlja mentalitet - jednu posve novu kategoriju - a ne više ekonomijski temelj ili ideologiju. U povijesnoj se znanosti mentalitet inače nije dosad proučavao. Teško je o tome u knjigama i člancima spomena naći. Pojam mentaliteta su prvi ozbiljnije počeli istraživati tek povjesničari što se okupljaju oko francuskog časopisa *Anali*. Od njih je prešao u marksizam posredništvom M. Vovellea, koji je na taj način uveo neku "treću razinu" rasudbe - potpuno izvan gospodarstva i ideologije - sretno i spretno izbjegavajući da se izjasni o proturječjima pojma lažne svijesti.

Mentalitet je u marksističkoj povijesnoj školi označen nepokretnošću mišljenja, sjećanjem puka, pamćenjem stradalnika, ustrajnošću tradicije i stalnošću narodnih običaja. Dok je ideologija sustavna vizija svijeta, dotle je mentalitet neposredno iskustvo priprostih ljudi. Stoga postideologijski marksizam odbija svaki ekonomijski ili društveni redukcionizam, smarajući

10 L. ALTHUSSER, *Pour Marx*, Paris 1965, str. 238.

11 L. ALTHUSSER - É. BALIBAR, *Lire le "Capital"*, I. svezak, Paris 1966, str. 66.

12 L. ALTHUSSER, *Pour Marx*, Paris 1965, str. 239.

da je baš mentalitet najpogodniji da postane neovisan o predrasudama i obmanama. Ono što bježi ideologijama, dostupno je tek istraživanju načina mišljenja: ponašanje, obiteljski život, običaji, snovi, jezik, spolnost i smrt. Prednost treba dati opisu "kako" se nešto zbiva, a ne "zašto" se nešto zbiva. Očito je da je pojam mentaliteta mnogo širi od pojma ideologije. Taj pojam naime uključuje u jednu cjelinu sve ono što nije jasno očitovano pa ostaje naizgled "prividno", "neznatno", "beznačajno" i "nesadržajno" u usporedbi s ideologijom - dotično biva zatrpano i sakriveno u nesvjesnim dubinama narodna bića. Povijest mentaliteta iskazuje se kao otpor ideologijama i izdržljivost u tome, jer zapravo jedino odolijeva i ostaje u kolektivnom sjećanju puka. Mentalitet je iskustvo "dugog" vremena, a znači tradiciju, zajedničko pamćenje, nepokretnost, nasljeđe i polagani razvoj. Ideologija je pak iskustvo "kratkog" vremena, a znači promjenu, novost, revoluciju, obrat, nagli uspon i napredak. Zato istraživanja načina mišljenja - u optici marksističke povijesne škole¹³ - prelazi od elite na mnoštvo, od ideja i kultura na kolektivna stajališta, od pokreta na inerciju.

Odbačeno na rub značenja - jer je vremenom postalo nevažno i sporedno - marksističko se raspravljanje o pojmu ideologije na kraju završilo kao razgradnja i zaborav tog istog pojma. Kriza je počela njegovom revizijom, a završila se njegovim izostankom. Tome je jamačno mnogo pridonijela i jedna izvanjska okolnost. Budući da je marksizam tipično predgrađanski i religijski svjetonazor - što se najbolje otkriva u usporedbi s gnosticizmom - bilo je logično da kasniji procesi sekularizacije u građanskom društvu zahvate također i njegov pojam ideologije. Posljedice nisu uzmanjkale. Zato je marksističko nasljeđe - iznutra potkopano proturječjima a izvanjski ugroženo svjetovnošću - brzo ušlo u povijesni stečaj. Na tom su se neuspjehu marksizma i na njegovu praznu mjestu razrasla sad dva nova sekularizirana tumačenja ideologije: sociologija spoznaje i psihologija spoznaje.

Što se tiče prvoga tumačenja, nova je grana društvenih znanosti - u liku sociologije spoznaje - bila začeta istodobno u znaku povezanosti s marksizmom i u nastojanju da se od njega što više otcijepi. Postajući sve razrađenija, ta je znanost počela polako odbacivati marksističke sastojke u sebi. Kritika ideologije i sociologija spoznaje vremenom su se ustrojile kao dvije posve neovisne discipline. Iako zajedničkog podrijetla i sučeljena sa stanim brojem jednakih problema, obje su discipline različito pristupile čovjekovu svijetu ideja. Od vojujuće ideologije prešli smo na miroljubivu znanost. Ono što je nekad trebalo da bude ubojito oružje u rukama proletarijata, sad postaje obična znanstvena metoda koja treba da ustanovi mjeru društvene uvjetovanosti ljudske misli. Stoga valja strogo razdvojiti pojam ideologijskog izobličenja od pojma društvenog određenja. Klasni interes može, naime, biti važan u mehanizmu ideologijskog izobličenja, ali mu je domet u sociologiji spoznaje jako sužen. Različito od kritike ideologije, sociologija spoznaje ne zna ništa o nekom prvom uzroku mišljenja, nego tek pokušava osvijetliti niz međusobno ovisnih i ravnopravnih činilaca. Zabluda je marksizma to što je naravnu svezu međuovisnosti pretvorio u jedan vrlo pojednostavljeni uzročno-posljedični odnos. Zacijelo, nova znanost ima svoje

13 N. POULANIZAS, *Pouvoir politique et classes sociales*, Paris 1968, str. 228.

prethodnike i uzore u klasicima marksizma. Uza sve to, sociologija spoznaje smatra da je potpuno neprihvatljiva njihova postavka o društvenom određanju mišljenja, pa je zamjenjuje kritičnijom i znanstvenijom tvrdnjom o društvenoj uvjetovanosti mišljenja.¹⁴ Osim toga, zagovara jednaku mogućnost i obratnoga postupka u smislu uvjetovanosti društva ljudskim idejama. Zato društvo i teorijska djelatnost nisu za sociologiju spoznaje - kao za marksizam - puki uzročni ustroj i odblesni nadustroj, nego dva neovisna i ravnopravna strukturalna činioca istog stupnja značenja.

Daljnji je razvoj te grane sociologijske znanosti donio još točnija razgraničenja. Pokazalo se doduše da je moguće o društvenoj uvjetovanosti čovjekova mišljenja zauzeti često posve različita stajališta.¹⁵ Ipak, protivno kritici ideologije, koja priznaje samo uski krug lažne svijesti, sociologija spoznaje za predmet svojega istraživanja uzima mnogo širi obzor: svu čovjekovu mentalnu produkciju ukoliko ona ovisi o društvenim i kulturologijskim činiocima.¹⁶ Taj je odnos raznorodan - kako smo prije pokazali - ali je svakako drukčiji nego što je u teoriji ideologije. Sociologija spoznaje ne brani, naime, postavku da je društvo zbiljski uzrok, a spoznaja njegova posljedica, ali ni to da spoznaja djeluje kao jedini uzrok na društvena događanja. Krajnosti su unaprijed odbačene. Prema tome, sociologija spoznaje ima malo zajedničkoga s tvrdnjom da je mišljenje odraz društvenog bića ili čak obična nadgradnja. U nje je prije riječ o pronalaženju samo funkcionalnih uzajamnih odnosa između spoznaje i društvenih okvira.¹⁷ Iz toga onda proizlazi da su pogledi kritike ideologije i sociologije spoznaje prilično metodički udaljeni, iako sadržajno ostaju bliski. Moglo bi se dapače reći da zadaća sociologije spoznaje nije to da desakralizira i razotkriva idejna izobličenja proizvedena od društva, nego da sustavno istražuje društvene uvjete spoznaje kao takve. Stoga je njezin središnji problem zapravo sociologija istine, a ne sociologija zablude.¹⁸

U kolikoj je mjeri međutim teško izići iz obruča ideologijskih sadržaja - pa i posredstvom metodičke neutralnosti sociologije spoznaje - najbolje pokazuje primjer K. Mannheima, koji se može smatrati za najodličnijeg predstavnika upravo te nove grane društvenih znanosti. Svojim je tekstovima prije svega zagovarao potrebu raščlambe i razdiobe pojma ideologije,¹⁹ pa će predložiti tri različita i susljedna njegova određenja: posobno, potpuno i opće shvaćanje ideologije.

Podimo od prvoga shvaćanja. Premda trajno ovisna o društvenom proizvodu, ovdje pojava ideologije nalazi svoj uzrok u psihičkim poticajima i pojedinačnim koristima. Poseban oblik ideologije djeluje, dakle, na osobnoj razini, istražuje ljudsko ponašanje i vodi računa o stvarnim čovjekovim interesima. Drugo shvaćanje ideologije - potpuno - tvori cjelinu predodžbi kojima skupine ljudi, klase ili vremenska razdoblja predočuju i opravdavaju svoj položaj u društvu. Potpuni oblik ideologije djeluje na razini skupina,

14 M. VOVELLE, *Idéologies et mentalités*, Paris 1985, str. 5-17.

15 G. MORRA, *Sociologia e antropologia*, Fossano 1971, str. 104-131.

16 H. J. LIEBER, *Wissen und Gesellschaft*, Tübingen 1952, str. 55.

17 J. MAQUET, *Sociologie de la connaissance*, Louvain 1949, str. 22.

18 G. GURVITCH, *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, Paris 1955, str. 41-67.

19 W. STARK, *The Sociology of Knowledge. An Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas*, London 1958, str. 384.

klasa i povijesnih razdoblja. Treća je pak zamisao ideologije - opća - najvažnija jer se u njoj konačno začinje sociologija spoznaje. Taj će oblik biti dostignut onda kad društvena znanost stekne dovoljno hrabrosti da počne podvrgavati ideologijskoj kritici ne samo gledišta svojih protivnika nego svih drugih, uključivši naravno i svoje vlastito. Baš tom primjenom kategorija nepovjerenja i sumnjičenja na sebe samoga označen je prijelaz od teorije ideologije na sociologiju spoznaje. U tom se trećem tipu ideologije - koji je istovjetan sociologiji spoznaje - otkriva da ni jedna ljudska misao nije zaštićena od utjecaja društva. Gledano sučelice suparniku, spomenuta se Mannheimova trijada može još kraće iskazati: posebni oblik ideologije je tek odsječak misli protivnika; potpuni oblik ideologije je totalitet misli protivnika; opći oblik ideologije je ne samo misao protivnika nego također i vlastita misao.

Unatoč prihvatljivosti zasada trećega stupnja ideologije - koja već ulazi u sociologijsku znanost - ljudska spoznaja je takvim izborom bila nehotice izložena opasnim hirovitostima povijesnoga relativizma. Za nju nema jedne istine, nego ih je uvijek više jer sve ovisi o položaju ljudi i skupina u društvu. Zato se ideologijske laži i varke nikad ne mogu potpuno iskorijeniti. Naličje toga općeg tipa ideologije jest dakle relativizam, koji uništava svako ozbiljno znanstveno istraživanje. Da bi se izbjegla sumnja u spoznajnu moć, treba da se vrednuje svaka ideja u odnosu na društvo, što međutim pretpostavlja poznavanje cjelokupne zbiljnosti. A to ćemo znanje steći tek na svršetku procesa koji će tada i odrediti smisao same zbiljnosti. Tako se krug zatvara, a izlaz jedva nazire.

Prividni je izlaz zacijelo opet nađen - bez obzira na neuspjela iskustva marksizma i pozitivizma - u gnostičkoj povlastici iznimno "moćne" i gotovo "religijske" spoznaje koja spašava ljudski rod od posvemašnja skepticizma. Uza sve to što je Mannheim dosljedno naglašavao da je svaka teorijska spoznaja uvjetovana mjestom koje istražitelj zauzima u povijesno-društvenom postupku, poziva on ipak u pomoć izabrani rod, naročite "spasioce" i poseban sloj ljudi što će istinitom spoznajom predvoditi zalutalo čovječanstvo kroz ideologijske stranputice. Umjesto proleterijata, to su sad intelektualci, lišeni društvenih sveza - *freischwebende Intelligenz* - i relativno neovisni o klasnim interesima. Samo mislioci mogu nadići svoju poziciju ograničenosti i dostići mogućnost iznimne objektivnosti, čime onda preuzimaju svojevrsnu oslobodilačku ulogu u društvu. U toj su optici jedino skupine intelektualaca sposobne da se otrgnu od svakog utjecaja ideologije i uzdignu nad borbu klasa, svjesni djelovanja mehanizma društvene sputanosti spoznaje. Budući da se to uzdignuće ne može polučiti nadnaravnim sredstvima - jer sociologija postaje sve više svjetovna znanost - društveni stalež intelektualaca dobiva svoju gnozeologijsku povlasticu odgojem. Zato Mannheim svu nadu polaže u opće obrazovanje ljudi, koji će se jednom moći uspeti iznad ili izaći izvan ideologijske uvjetovanosti. Odgoj i znanje su, naime, kadri da potpuno oslobode spoznaju od društvene određenosti i omoguće utjecaj ideja na socijalnu zbiljnost. Nekada se u prošlosti umna djelatnost temeljila na samo jednoj i dobro ustrojenoj klasi - obično svećenicima - dok je danas uglavnom sačinjavaju skupine u velikoj mjeri neovisne o klasama i skupljene od najširih slojeva društva. Otud konačno utopijsko iščekivanje da će upravo intelek-

tualci - elita osvještena otkrićima sociologije spoznaje - pomiriti u snošljivosti različite svjetonazore i dokinuti njihove ideološke isključivosti.

Tako je sociologija spoznaje završila istodobno i kao mit o izbavljenju od laži stare ideologije i kao uspostava nove ideologije intelektualaca, što čudnovato podsjeća na marksističke ishode, koji su u modernoj društvenoj znanosti ipak dobili mnogo više svjetovnih značajki. Zbog toga će razloga i kritičke primjedbe na račun sociologije spoznaje biti slične onima što su upravljene marksizmu. Kako je proleterijat trebao da jamči za istinitost revolucije, tako su intelektualci morali osigurati istinitost spoznaje, čime je zapravo opisana prva gnostička povlastica. Da je međutim spomenuti izbor intelektualaca za odvjetnike "čovječanstva u zabludi" očito ishitren, to najbolje otkrivaju naša prošlost i sadašnjost. Jer, umnici se svih vrsta vrlo često pokazuju kao nepostojan i tašt rod, lakom na vlast i slab na potkupljivanje. Stoga su upravo intelektualci više od drugih nudili svoje ideologijske usluge vlastodršcima, pristajući na sluganstvo i rasprodaju savjesti. Ne čine to oni samo radi pukog probitka nego i poticani posebnim "užitkom" u zemaljskoj moći, koji je jedan od najuspješnijih lažnih napitaka za zaborav krhkosti i smrtnosti ljudskoga bića. Što se pak tiče druge gnostičke povlastice - *plerome* - teško je povjerovati da će sociologija spoznaje moći sjediniti u znanstvenu cjelinu toliko mnoštvo posebnih i različitih tumačenja, bježeći na taj način od intelektualnoga kaosa koji vrebava iz relativizma manhajmovskog trećeg oblika ideologije.

Ubačena u nepremostivi procijep između utopije i skepticizma, nova su učenja sociologije spoznaje počela polako otklanjati svaku raspravu o ideologiji. To ih je jamačno približilo marksističkoj povijesnoj školi i njezinoj "trećoj razini" rasudbe, koja nastoji oblikovati svoj predmet istraživanja - mentalitet - izvan odrednica gospodarstva i ideologije. Suvremeni predstavnici sociologije spoznaje pokazuju sve manje sklonosti da pripuste u krug društvene znanosti mnoge klasične sadržaje što ih je već odavno uveo i uglavio utemeljitelj *Wissensoziologie* M. Scheler. Za njih spoznajni problem ne čini više sastavni dio sociologije, jer je ona danas shvaćena kao isključivo iskustvena znanost. Spoznajni problem, naime, pripada metodologiji društvenih znanosti - kao njihova propedeutika - što znači da pripada filozofijskoj epistemologiji, pa je po određenju nešto različito od sociologije. Zato iz područja sociologije spoznaje treba isključiti sva gnozeologijska i metodička pitanja, koja su tu znanost inače dosad najviše zaokupljala. Poput marksističkih istraživača mentaliteta, i moderni sociolozi spoznaje smatraju da se njihova disciplina mora prije svega baviti onim što obični narod "spoznaje" kao "zbiljnost" u svagdašnjem životu koji se odvija na predteorijskoj i neteorijskoj razini. Drugim riječima, glavni će predmet zanimanja sociologije spoznaje biti samo spoznaja shvaćena u smislu zdravog razuma, a ne apstraktnih ideja. Jer upravo takav "pučki" oblik spoznaje tvori vezivno tkivo značenja bez kojega nijedno društvo ne bi moglo postojati. Teorijska misao, "ideje" i svjetonazori jedva da imaju tako golemu važnost u životu društva kako se predmnijeva. Iako se samo male skupine ljudi djelotvorno bave teorijom, ipak i svi drugi sudjeluju u "spoznaji" društva na sebi primjeren način.

Na kraju se ovoga opisa neočekivano uspostavlja da je sociologija spoznaje u svojem razvoju prošla gotovo posve istovjetnu putanju kao i mar-

ksističko nasljeđe, premda s manje religiozna zanosa: ona najprije polazi od prosudbe ideologije kao i kritička teorija, onda nastavlja samokritikom u svojem trećem obliku ideologije kao i marksistički strukturalizam, konačno pak završava - u najnovije doba - zaboravom na ideologiju kao i povijesna škola mentaliteta.

Toliko o sociologiji spoznaje, koja povijesno proizlazi iz marksističke teorije ideologije i od nje se postupno odalečuje, ali ne može izbjeći istoj sudbini. Još će veću udaljenost od marksizma međutim postići psihologija spoznaje, koja izvorni pojam ideologije dokraja rasklapa i obrće. Ako, dakle, sociologija spoznaje ostaje još uvijek na tragu marksističkih premissa, psihologija spoznaje ih već napušta potpuno. To dakako ne znači da društvene znanosti prešućuju spomenutu mogućnost. Naprotiv, u Mannheimu smo vidjeli da je njegov prvi oblik ideologije - inače nazvan posebnim - zapravo psihologijsko određenje lažne svijesti. Slično tome, Th. Luckmann i P. Berger također upozoravaju na iznimnu važnost društvenih i duševnih pretpostavki u djelovanju mehanizma ljudske spoznaje, obilato se koristeći teorijskim prinosom G. H. Meada i njegove američke simboličko-sociologijske škole.²⁰

Psihologija je spoznaje doduše i velika tema u filozofijskoj gnozeologiji. Dovoljno je spomenuti psihologizam i njegove zaista brojne kritičare. O tome ovdje naravno neće biti riječi jer se uvjeti istinitosti spoznaje - kako se postavljaju u filozofiji - ne odnose neposredno na ideologiju, koja je u konačnici ipak neka "bolest" mišljenja. Stoga se psihologija spoznaje u današnjemu značenju može uspostaviti tek pošto je psihoanaliza otvorila put ovim otkrićima o ljudskoj duši. Začetke te psihologijske znanosti treba zacijelo tražiti u kategoriji *Nad-ja*, koja preuzima ulogu roditelja, njihovu moć, ciljeve, cenzuru, pa jednako kao i roditelji postaje djetetu neki sud, ustanova, zabrana što ga neprestano uhodi, vrebata, sudi i kažnjava. Psihoanalitički je pojam *Nad-ja* osobiti paternalistički sastojak, neka vrsta produžetka roditeljskih zabrana u kasnijim razdobljima života. A baš ideologija neodvojivo pripada tom području *Nad-ja* ako, naime, znači ponovljeno prihvaćanje roditeljskih zabrana, ali sad izvedeno na društvenoj razini. Time je problem ideologije - koji se u psihoanalizi nigdje izričito ne spominje - potpuno prešao u područje psihijatrije, što je uostalom trebalo i očekivati jer su neki oblici svijesti - posebno religioznost - obilježeni znakom neuroze. Ukratko rečeno, freudizam daje zapravo jednu neuropatologijsku definiciju *Nad-ja* pa na taj način određuje posredno i svaku ideologiju uopće.

Iz opisanog će psihoanalitičkog nasljeđa slijediti mnoga suvremena тумачenja ideologije kao bolesne svijesti. Uočena je, naime, neka sve očitija sličnost između stanovitih oblika ideologije i patologijskih oznaka ljudskoga duha. Tako J. Gabel²¹ pokušava poći od psihijatrijskog pojma otuđenja i tvrdi da je ono nužna posljedica iluzije svijesti. Stoga je potrebno razlikovati "subjektivni" i "objektivni" vid otuđenja. A upravo je to "subjektivno" življenje otuđenja naličje bolesnog ustroja čovjekova bića. Sad je bolest stvarni

20 K. MANNHEIM, *Ideology and Utopia*. An Introduction to the Sociology of Knowledge, London 1952, str. 49-53.

21 J. GABEL, *Sociologie de l'alienation*, Paris 1970, str. 216.

temelj - *die reale Basis* - ideologijske nadgradnje, a ne više gospodarska djelatnost. Marksistička teorija o lažnoj svijesti postaje novi i plodni sadržaj psihijatrijskog istraživanja bolesne svijesti, ali i obratno. Klasični pojam ideologije dobiva tako posve novo opravdanje u trenutku kad ulazi u krizu, što znači da ga se naknadnim psihopatologijskim obrazloženjem pokušava spasiti od nezaustavljivog raspadanja.

S tim se usporedbama može ići još dalje. Kako podložnost ideologijskim obmanama stvara nedijalektičnost u mišljenju, tako nas istinsko dijalektičko mišljenje oslobađa od podložnosti ideologijskim varkama. U Lukácsa je to potanko razrađeno raščlambom "postvarene svijesti". Obilježja se "postvarene svijesti" međutim posve podudaraju s tipičnim simptomima shizofreničkog oboljenja. U marksizmu je povod za takvu svijest tražen u postvarenju - *Verdinglichung* - ekonomijskih kategorija, koje zatvaraju čovjeka u jedan neljudski prostor, skrućen i sleđen, kafkanski otvrdnuo u protežnosti, svijet brojeva i količina. Tom opisu otuđenosti na društvenom planu iznenađujuće točno odgovara shizofrenična struktura duše. Ideologija može dakle biti određena kao nedijalektičko shvaćanje društvene zbiljnosti ili jednostavnije kao neprihvaćanje dijalektike. Budući da spomenuto antidijalektičko mišljenje ima sve oznake shizofreničnog stanja - kako smo prije vidjeli - usporedba se između marksističkog pojma ideologije i toga tipa mentalne devijacije nametnula sama po sebi. Upućeni u povijest psihijatrije znaju da je E. Minkowski prvi izdvojio jednu neobičnu varijantu shizofrenije i nazvao je morbidnim racionalizmom i geometrizmom.²² Njoj pripadaju oni duševni bolesnici koje je pretjeranost racionalnosti učinila potpuno neprilagođenima životu i, ta su ljudska bića zapravo izgubila sve osim razuma. Ideologija kao lažna svijest je fenomen shizofreničnoga ustroja koji se objašnjava svojstvima morbidnog racionalizma. Zato između tekstova Lukácsa i Minkowskog postoji duboko idejno srodstvo. Time se onda još i otvara mogućnost sociološkijske upotrebe psihijatrijskog pojma "morbidnog racionalizma". Slično piše i S. Arieti o shizofreničnoj svijesti kao "paleologici identifikacije", a P. Matussek dopušta da se poistovjeti samovoljna esencijalizacija ideologijske misli s egocentričnim esencijalizmom shizofreničnog ponašanja. Na kraju treba spomenuti važnost pojma "postvarene svijesti" u L. Binswangeru, koji je prvi pokušao primijeniti Lukácsseve filozofijske postavke na područje psihijatrije, premda za čin postvarenja rabi neodređeni izraz *Versteinerung des Daseins*, a ne marksistički izraz *Verdinglichung*. Kad je ta usporedba između ideologije i shizofrenije naizgled uspjela, lakše je bilo ući u pustolovinu izjednačavanja drugih slučajeva poremećene društvene svijesti s daljnjim psihopatologijskim oblicima, primjerice histerijom i manijom.²³

Za razliku od sociologije spoznaje ta je nova znanost psihologije ili psihijatrije spoznaje imala neznanan odjek u stručnim krugovima. Prigovoreno joj je da u svojim tvrdnjama krije opasnost od jednostranosti jer svodi društvena zbivanja na samo jedan psihopatologijski uzrok ili čak miješa različite metode i predmete istraživanja, što je neoprostivo u znanosti. Poka-

22 J. GABEL, *Ideologie und Schizophrenie*, Frankfurt 1967, str. 19-26.

23 J. GABEL, *La fausse conscience. Essai sur la réification*, Paris 1969, str. 178.

zalo se da je preuzetno htjeti u svemu povezati ideologiju sa stanovitim tipovima kolektivne nastranosti ili duševnih bolesti.

Bez obzira, međutim, na te i druge moguće primjedbe, sociologija i psihologija spoznaje su podjednako pridonijele da se marksističko tumačenje ideologije sekularizira i uđe u stanje posvemašnje krize. A to je ovdje ipak najvažnije. Otud onda polagano ali sigurno napušanje dviju stožernih utopijskih tvrdnji u marksizmu: *one o gnozi kao iznimnoj spoznaji istine koja spašava svijet i one o pleromi kao iznimnom stanju svijeta koji se oslobodio ideologije*. Gnozi odgovara usvajanje marksističkog svjetonazora, a pleromi provedba proleterske revolucije. Suprotno tome, svi će drugi sastojci marksističke kritike ideologije - sporedni ili posuđeni od tradicije - ostati pošteđeni i neometano ući u suvremene znanstvenic teorije o iskrivljenoj svijesti ili u sociologije spoznaje. Stoga je izvan gnostičkih pretpostavki - koje uostalom sprečavaju da se marksizam ne svede na čistu epistemologiju - gotovo nemoguće razumjeti rasplet današnje rasprave o ideologiji.

Posljedice su toga obrata bjelodane. Lišeno svoje religijske potpore - koja ga jedino i čini privlačnim - marksističko se shvaćanje ideologije brzo počelo raspadati. Pošto je s njega skinuta golema gnostička pozlata, ispod je ostala banalna istina o ograničenosti ljudske spoznaje i zlorabi uzvišenih ideala u političke svrhe. Otkriva se da ništa nije bilo toliko nalik ideologiji koliko samo određene ideologije u marksizmu. Zato je ta zamisao - neupitna i opća - s vremenom doživjela cijepanje na dva dijela. Suvremeni je marksizam naime sve skloniji da prihvati odvajanje pojmova ideologije od pojmova lažne svijesti. U tom se sklopu ideologijom označuju ideje što služe kao sredstvo prisiljavanja u društvenoj zbilji, dok se lažnom svijesću označuje misao koja je otuđena od istinskih društvenih uvjeta života pojedinca. U današnjoj krizi marksisti pojavu ideologije povezuju ili, dapače izjednačuju s povijesnim procesom otuđenja. Jedino je u Francuskoj poraslo zanimanje za probleme lažne vijesti. U drugim se zemljama marksisti bave isključivo otuđenjem. Nakana im je da izbjegniju opravdana mišljenja gospodarskom uzročnošću - što je dokraja onevrijeđeno teorijom odraza - pa ideologiju stavljaju u odnos s otuđenjem, a ne više sa zbiljskim ekonomijskim temeljem. Prema tome je stajalištu ideologija osobiti oblik otuđenja u prostoru svijesti, ali nastao čovjekovim podvajanjem na materijalno biće i ideologijsku spoznaju. Nije, dakle, lažna samo svijest nego je jednako lažan i svijet.

U nemarksističkoj je društvenoj znanosti još dalekosežnija spomenuta razlika između lažne svijesti i ideologije. U najopćenitijem se smislu danas smatra da je ideologija skup ideja, učenja i vjerovanja. Tako široka definicija postaje znanstveno neupotrebljiva i teorijski nekorisna jer zapravo obuhvaća sve što je god proizvod ljudske svijesti. Stoga sociolozi bliži marksizmu stavljaju u središte svojeg određenja ideologije društveni interes,²⁴ a oni dalji simboličko posredovanje.²⁵ Teorija simboličkog posredovanja odmah dovodi u pitanje domet teorije društvenog interesa. Kako bi, naime, materijalni "interes" mogao uopće biti predočen u "idejama", treba da marksistički "zbiljski

24 N. BIRNBAUM, *Ideologie*, u *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, III. svezak, Tübingen 1959, str. 567.

25 C. GEERTZ, *The Interpretation of Culture*, New York 1973, str. 90-123.

temelj" već prije toga sadrži sposobnost simboličkog iskazivanja. Nužno je dakle da ljudsko djelovanje od samoga početka uključuje simboličko posredovanje, jer u protivnom ne bi bilo moguće predočiti jedan čisto materijalni interes - onaj vladajuće klase - u neki misaoni sadržaj, pa i onda kad je lažan. Dosadašnje teorije ne uspijevaju objasniti tvrdnju da "ideologija izražava interese i sukobe u području ideja".²⁶ Ni teorija interesa, ni teorija klasnog sukoba ne mogu protumačiti kako to da ideologija preoblikuje ljudsko mišljenje u društveno značenje. U obama pristupima dokazni postupak zacijelo nije dovoljan jer potcjenjuje prinos simboličkog oblikovanja u postanku i opstanku ideologije. To će simboličko objašnjenje biti još potrebnije ako se ustvrdi da je ideologija odbljesak odbljeska, tlapnja tlapnje i preokretanje preokrenutoga.

Dok je simbolička teorija ostala u prostoru lažne svijesti, dotle novije sociologije zastupaju isključivo politologijsko određenje ideologije, koje je u naše doba gotovo posve prevladalo. Manje se, znači, ustrajava na ideologiji kao lažnoj svijesti, a više na njezinoj sklonosti da pothranjuje velike totalitarne i represivne društvene sustave. To je razlog što mnogi smatraju da je ideologija jedino povezana s politikom, pa gdje nema politike, nema ni ideologije.²⁷ Zato su upravo politički oblici mišljenja i življenja najviše ugroženi stalnim i trajnim ideologijskim utjecajima. Posebice je za političke skupine i stranke - koje nisu poticane znanstvenim traženjima nego političkim potrebama - upotreba ideologije neizbježna, i to kao sredstvo borbe za vlast. Ideologija nastaje u trenutku kad stanoviti poredak teži da postane totalitaran, maskirajući ili zagušujući sve ostale vrednote. Tako se često događa da vrednote slobode potpuno izbrišu vrednote tradicije i autoriteta, kao i obratno.²⁸ Nema dvojbe o tome da na taj način ideologije pokušavaju pružiti čovjeku ono što mu je nekad davala religija: odgovore na temeljna životna pitanja, opći smisao ljudskog postojanja i suvisli sustav vrednota. Otuda u novome vijeku počinju društvenim obzorjem vladati velike svjetovne ideologije - liberalizam, nacionalizam, fašizam, komunizam - koje dramatično obilježavaju našu povijest.

Sve upućuje na to da je izvorni pojam ideologije bio najprije sekulariziran, a onda se raspao na dva dijela: opći i posebni. Opći pojam obuhvaća ideologiju u širem smislu, a preuzele su ga politologija, sociologije povijesti i prava te psihologije društva. Posebni pojam se odnosi na lažnu svijest, a preuzele su ga sociologija spoznaje, hermeneutika, filozofija jezika, psihologija spoznaje i sociologija svagdašnjeg života. Stoga će se danas doista rijetko naći netko - osim možda fanatiziranih sljedbenika - koji bi još zagovarao tvrdnju da je marksizam, sam po sebi, neko neideologizirano znanje o društvu i svijetu. Dapače, marksizam će sve više biti prisiljen da na sebe samoga primjenjuje kritičke kategorije s kojima je inače dosad pobijao druge ideologije. Ako je to točno - a danomice se potvrđuje da jest - onda svako istraživanje mora najprije početi od vlastite ideologije, a tek onda od tuđe.

26 S. KOFMAN, *Camera Obscura, De l' idéologie*, Paris 1973, str. 25.

27 J. HERSCH, *Idéologies et Réalité*, Paris 1950; R. E. LANE, *Political Ideology*, New York 1961; J. ELLUL, *L' illusion politique*, Paris 1964; J. HERSCH, *Géographie des Idéologies*, Paris 1969; J. BAECHLER, *Qu'est-ce que l' idéologie?*, Paris 1976.

28 R. RUYER, *Les nuisances idéologiques*, Paris 1972, str. 13.

Nije, dakle, riječ samo o ideologiji koju ispituujemo nego poglavito o onoj od koje polazimo. To je os problema. Jer, što ćemo otkriti u ideologiji koju istražujemo, to ponajvećma ovisi o tome koju ideologiju sami usvajamo. Otkriće toga *circulus vitiosus* - što primjetno podsjeća na hermetički krug - odrazit će se na metodu istraživanja, koja sad traži od znanstvenika osobite zahtjeve i dodatne opreze.

Kriza izvornog pojma ideologije ušla je u završnicu. Umjesto da marksizam najavi razdoblje svršetka ideologije, učinila je to neočekivano građanska ideologija, koju je upravo marksizam prethodno bio osudio na iščeznuće. Pritom mislimo na sve one suvremene teorije što zagovaraju i predviđaju "smrt ideologija". U času, naime, kad se učinilo da će brojne ideologije posve osiromašiti i podjarmiti svijest ljudi, nenadano je počeo njihov silaz i zalaz. Prve poticaje tome postupku dala je zacijelo spoznaja o slabljenju ugleda ideologije i otkriću njezinih povijesnih zloporaba. Ideologija je pomalo sve razočarala: ratna apokalipsa i poratne pustinje stavile su u pitanje mnoga velika obećanja i snove. Čovjek s ulice počeo je zazorno govoriti o ideologiji. Dojmila ga je kao nešto daleko, hladno, tuđe, sveznajuće, nedohvatljivo, ali u isti mah svemoćno i neprevarljivo. Pozemljari su nestali u mreži velikih zamisli i planova. Nitko se nije brinuo za čovjekovu malu sreću življenja, nego mu je svatko nudio varljive ponude jedino sigurnih velikih "istina". Time je nehotice prijedor o problemu ideologije izgubio važnost. Opovrgla ga je teorija, obrukala povijesna praksa. To je konačno dovelo do oblikovanja poznate tvrdnje o koncu ideologija. Mnogi su sociolozi i filozofi - F. Balbo, D. Bell, L. Colletti, P. Cottier, S. M. Lipset - upozorili na okolnost da sadržaji političke ideologije očito slabe. To su nazvali "smrt ideologija".²⁹ One se počinju polako rasplinjavati i trošiti u ozračju sekularizacije i društvenog pluralizma. Uz povećano blagostanje, pojave konzumizma, rasta obrazovanja i privatizacije života idu nužno procesi deideologizacije. Osobito treba istaknuti da je djelomičnu iščeznuću ideologije višestruko pridonijela pojava znanstvene kritike i etičkog relativizma. Ideologije su mrtve ili na putu da budu nadidene od primijenjene znanosti i tehnologije. Pribivamo sutonu svjetonazora i općih teorija o životu.

Velike svjetovne ideologije - po duhu i sadržaju - jamačno najviše pripadaju XIX. stoljeću. Zato još uvijek traju u dijelovima svijeta gdje su društveni uvjeti slični onima iz europskog prošlog stoljeća. No nezadrživi vihar industrijalizacije i urbanizacije posvuda otupljuje, slabi i razara ideologijski stil mišljenja. Ondje gdje se može činiti da niču nove ideologije - kao u Latinskoj Americi - zapravo tek stare odumiru. Deideologizacija je prodršla čak i u one sustave koji su do jučer bili smatrani predvodnicima krutih i bojovnih ideologija. Opća pitanja života i ljudske sudbine polako prelaze u privatnost i prepuštena su osobnom izboru pojedinca. Društvo se u to svojim ustanovama sve manje paća.

Stoga u najnovije vrijeme prisustvujemo slabljenju ideologijske i utopijske svijesti - posebice u političkim očitovanjima - u svijetu koji je dokraja

29 F. BALBO, *L'uomo senza miti*, Torino 1945; D. BELL, *The End of the Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, New York 1959; J. MEYNAUD, *Destin des idéologies*, Paris 1961; G. M. COTTIER, *La mort des idéologies et l'Espérance*, Paris 1970; L. COLLETTI, *Ideologia e Società*, Bari 1972.

racionaliziran, tehničisan i usmjeren prema sadržajima iskustva i konkretnosti. Otkriva se očita nesukladnost između retorike starih ideologija i sadašnje složenosti društvene zbilje. Ipak, ni građansko stajalište o "svršetku ideologije" nije doživjelo očekivanu potvrdu, premda se ne može porcići činjenica da osjetno slabi zanimanje za političke ishode. Opiranje totalitarnim ideologijama odvelo je suvremeni neokapitalizam u prostor apoteoze individualizma, što je također oblik lažne svijesti. Na vidiku je druga individualistička revolucija. Hedonističke vrednote zauzimaju prvo mjesto, a s njima redovito idu sakralno štovanje različitosti, kult potpune slobode, odbacivanje sviju stega, zaborav u lažnoj duhovitosti, pravo na osobni izbor življenja, raspadanje zajedništva. U središtu je pojedinac jer je samo on istinski nosilac pretpostavljene savršenosti na svijetu.³⁰ Postmoderni društvo je obilježeno čudesnom moralnom ravnodušnošću masa, gubitkom sposobnosti pripočivanja, dosadom i ponavljanjem uvijek istoga. Ispunjenje osobne želje nas se više tiče nego klasni interesi, privatni život više nego proizvodni odnosi, užitak više nego zajednički planovi. Spomenuto obožavanje vlastita bića neizbježno vodi sebeljublju, bolestima duše, praznini i smrti prije smrti. A upravo ta duboko izdubena praznina u čovjeku očekuje - u beznadu i groznici - da bude bar nečim ispunjena, jer nije moguće opstati u ništavilu.³¹ Razlijeva se ispraznost, lakoumnost i ravnodušnost; kidaju se sveze među bližnjima, razgrađuje zajedništvo i uspostavljaju umjetni odnosi putem *masovnih medija*. Banalnost, moda i senzacija trojstvo su suvremenog individualiziranog čovjeka. Na vratima dramatično kuca nihilizam, pa je razdoblje narcizma ujedno i razdoblje samouništenja.³² U magičkom alkemijskom postupku obilje se preobrazilo u nasilje. Politička ideologija je doduše nestala, ali u korist pojave lažne svijesti pojedinca.

Ako je dakle donekle i oslabila ideologija - ali ne istodobno i lažna svijest - nije se to nikako zbilje zbog ustoličenja marksističkog društvenog čovjeka i komunističkog rodnog bića - *Gattungswesen* - nego zbog jačanja buržujskog individualizma, što je doista paradoksalna sudbina za marksističko shvaćanje ideologije. Ipak nemojmo zaboraviti da je i individualizam također neka prvorazredna gnostička kategorija. Time se pojam ideologije konačno odalečio od marksističkog obzorja.

CRISES IN MARXIST IDEOLOGICAL DIRECTIONS

The author begins with a presentation of several opinions on ideology, especially Marxist, expressed by contemporary thinkers: Gramsci, Lukacs, Korsch, Kosik, the Frankfurt School, Althusser and theoreticians of the Marxist Historical School who forget ideology and introduce a new term - "mentality". A sociological perception was born which completely rejects the Marxist components within itself. The author uses Mannheim as an example to illustrate the difficulties of breaking with ideological bonds. As

30 H. KOHUT, *Narcissismus*, Frankfurt 1973, str. 45.

31 C. LASCH, *The Culture of Narcissism*, New York 1979, str. 41.

32 G. LIPOVETSKY, *L'ère du vide*. Essai sur l'individualisme contemporain, Paris 1983, str. 238.

a result, a myth has been created of a liberation from the ideological lies of the old ideology and the birth of a new ideology of intellectuals. Psychological perceptions distance themselves even further from Marxism than sociological ones, proclaiming ideology to be a pathological form of consciousness like schizophrenia. Marxist ideology experiences the fullness of its crisis by the affirmation of the secular consciousness of modern man. Ideology in the political sense has begun to be considered as a tool of totalitarian and repressive regimes. After secularization, the original concept of ideology is divided into two parts: general (ideology in the broad sense) and specific (false consciousness). Thus arose the conclusion that we are in the process of the "death of ideology", brought about by its declining reputation and a centering of attention on man as an individual, a product of the intensification of bourgeois individualism.

•