

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSJEK ZA SOCIOLOGIJU

Akteri u suvremenoj kritici ideologije

DIPLOMSKI RAD

MENTORICA:

Dr.sc. Davorka Matić

STUDENT:

Josip Pandžić

Zagreb, lipanj 2013.

Sadržaj

SAŽETAK.....	3
UVOD.....	4
PRVI DIO: Marx i marksističke kritike ideologije.....	8
1. Marxove dvije teorije ideologije i komunistički pokret.....	9
2. Marksistički kanon između avangarde i inteligencije.....	18
1.2.1. Avangarda i socijaldemokratski reformizam: Lenjin i marksizam kao ideologija.....	18
1.2.2. Hegelijanski marksizam i lenjinizam: Lukacs.....	21
1.2.3. Partijska inteligencija i hegemonija: Gramsci.....	25
1.2.4. Diskrepancija kritike i djelovanja Frankfurtske škole.....	27
1.2.4.1. Kritike prve generacije: Adorno/Horkheimer, Marcuse.....	27
1.2.4.2. Habermasova komunikativna revizija kritike ideologije.....	31
1.2.5. <i>Ideološki aparati države</i> i kontroverza strukturalnog marksizma: Althusser.....	36
DRUGI DIO: Dosezi i varijante liberalističke kritike ideologije.....	38
3. Mannheim i društvena uvjetovanost spoznaje.....	39
3.1. Ideologija i utopija sociologije znanja.....	39
3.2. Slobodno-lebdeća inteligencija kao nosioc sinteze.....	43
4. Sloterdijkova vizija ciničkog uma.....	45
4.1. <i>Prosvijećena kriva svijest</i> i problemi marksističke kritike ideologije.....	45
4.2. Kinička kritika inteligencije i afirmacija liberalizma.....	49
5. Rortyev postmoderni liberalizam.....	53
5.1. Historicistički pragmatizam i relativizam.....	53
5.2. Politički liberalizam ironije, solidarnosti i društvene nade.....	56
6. Fukuyama i eshatologija post-ideološkog doba.....	60
6.1. Kraj povijesti i legitimacija kapitalističkih liberalnih demokracija.....	60
6.2. Posljednji čovjek kao kritičar ili nosioc ideologije?.....	63
UMJESTO ZAKLJUČKA: crna empirija kritike ideologije.....	68

LITERATURA.....	73
-----------------	----

SUMMARY.....	76
--------------	----

Sažetak

Kritika ideologije u suvremenom shvaćanju crpi inspiraciju prvenstveno iz prosvjetiteljskog impulsa marksističke tradicije, jer se u toj verziji tiče aktivnosti znanstvenog prokazivanja ugnjetavačkih i lažnih poimanja društva koja naposljetku služe kao legitimacijski principi za upražnjavanje političke moći određenih društvenih skupina. Ovaj rad pruža pokušaj uvoda u kritike ideologije i analizu različitog privilegiranja mogućih kandidata za tu aktivnost, od strane autora koji pripadaju: (a) marksističkom teorijskom kanonu i socijalističkom političko-društvenom angažmanu (Marx, Engels, Lenjin i drugi) – akteri (radnička klasa, komunistička partija, intelektualci) su usmjereni prema društvenoj emancipaciji kroz raskrinkavanje „lažne svijesti“ tj. ideologije; (b) raznorodnim teorijskim orijentacijama vezanim uz liberalizam kao politički i teorijski projekt (Mannheim, Sloterdijk, Rorty, Fukuyama) – osim u slučaju Mannheimove sociologije znanja koju, barem isprva, odlikuje direktna vizija aktera u kritici ideologije (slobodno-lebdeća inteligencija), za ostale aktere (kinik, ironist, posljednji čovjek) vrijedi potkrijepiti tvrdnju da su mnogo više od recepata za idealtipsku izgradnju modela aktera jer predstavljaju moralni, spoznajni i politički stav prema ubrzanim promjenama u društveno – povijesnoj epohi kasnog moderniteta. Upotreba zaključaka Mannheimove sociologije znanja zaokružuje rad u svrhu rasvjetljavanja teorijskih problematizacija svih prethodno navedenih autora, povezujući određene biografske reference, teorijske razrade i društveno-povijesni kontekst njihovih promišljanja za dokazivanje teze o ideologiji kao društveno uvjetovanom znanju ali primjenjujući je na same kritičare ideologije za koje se ispostavlja da su uglavnom njihova vlastita preslika. Posebni fokus je na ispitivanju konzistentnosti teorijskog i praktičkog (političkog) angažmana marksističkih autora što u konačnici rezultira kritikom marksizma i političkog socijalizma u korist doprinosa različitih varijanti liberalizma.

Ključne riječi: *Kritika, ideologija, marksizam, liberalizam, sociologija znanja, akteri, politička moć*

Uvod

Podrijetlo koncepta ideologije nalazi se u raspravama vođenim gotovo pola stoljeća prije Marxove i Engelsove popularizacije istoimenog pojma kroz njihove mladenačke, ali i zrelije radove/kritike, poput *Kapitala*. Osim u slučaju Baconove kritike „idola“, za to je prvenstveno zaslužan doprinos Antoineta Destutta de Tracyja – tog po Marxu „hladnokrvnog buržoaskog doktrinara“ (1979: 940) – francuskog aristokrata koji je bez premissljanja stao na stranu revolucionarne buržoazije u jednom periodu Francuske revolucije. Za vrijeme terora jakobinske diktature (1792-1794) i sam je bio zatvoren te je iz zatvorske ćelije skicirao tzv. „znanost o idejama“ – *ideologiju*. U principu, ta *znanost* je „odbacivala metafiziku i trudila se da duhovne znanosti zasnuje antropološki i psihološki“ (Mannheim, 1978: 73). Imajući u vidu užase jakobinskog terora, za de Tracyja ideologija se odnosila na politički racionalizam kroz *senzualizam*, dok je teror predstavljao iracionalne porive u provođenju političkih odluka (Eagleton, 2007). Jedna od najpoznatijih epizoda u de Tracyjevoj karijeri bila je optužba na račun „ideologa“, njegovih suradnika, od strane samog Napoleona Bonapartea koji je prešao put od oduševljenja zbog čina institucionalizacije (dio programa *Institut Nationalea*) ideologije kao protuteže teološko-metafizičkom znanju *ancien regimea* do optužbi za gotovo svaku nedaću koja je zadesila Francusku u vrijeme ponovno uspostavljenog Carstva (uključujući i poraz u ruskoj kampanji 1812.g.). Ideje republikanizma i liberalizma prožimale su angažman de Tracyja i njegovih suradnika, pa u tipičnoj diktatorskoj maniri Napoleon počinje izvrtati početne premise ideologa te ih optuživati za promociju ideja koje su činile referentnu točku njihove kritike. Politički oportunistički ovdje je presudio (kao i mnogo puta u moderni) promišljanjima društva kao cjeline te je pojam ideologije i „ideološkog“ zadobio pejorativno značenje; učenje o idejama uskoro je ustupilo mjesto shvaćanju i tretiranju ideologije kao objekta istraživanja, sustava ideja čije postavke krivo predstavljaju stvarnost zbog varijabilne prirode čovjekovog znanja i okoline koja ga uvjetuje. *Kritika ideologije* u suvremenom shvaćanju crpi inspiraciju prvenstveno iz

prosvjetiteljskog impulsa marksističke tradicije, jer se u toj verziji tiče aktivnosti znanstvenog prokazivanja ugnjetavačkih i lažnih poimanja društva koja naposljetku služe kao legitimacijski principi za upražnjavanje *političke moći* određenih društvenih skupina/aktera. Iz tog razloga, za buduće pokušaje analiziranja postalo je teško razgraničiti teoriju ideologije od njene kritike; dok teorija, u najširim crtama podrazumijeva „eksplanatornu tvrdnju, ideju ili skup ideja koje na neki način žele uvesti red ili formirati značenje određenih fenomena“ (Heywood, 1999: 8), kritika se tiče detaljnog proučavanja određenog fenomena s ciljem ukazivanja na logičku pogrešnost pojedinačnih tvrdnji u tumačenju ili vrijednosne pristranosti argumentacijske linije određenog autora te diskrepancije teorijskog okvira i prisutnog empirijskog materijala. Isprepletenost pojmova teorije i kritike eksplicitno dolazi do izražaja u slučaju bavljenja s kompleksnim fenomenom kao što je ideologija. Teorija i kritika ideologije ne mogu se jasno razgraničiti u terminima proučavanja *činjeničnog* od *vrijednosnog* materijala i sadržaja fenomena, pa se time metodološki povezuju u kontekstu formulacije *analitičkog* i *polemičkog* znanja. Unatoč postojanju kategorijalnih poteškoća, ovaj rad ipak će nositi biljeg *kritike* ideologije jer se osim u slučaju subdisciplinske naravi marksističke misli takva metoda može pripisati liberalistički orijentiranim autorima (kao protuteže unutar ovog rada) iz razloga što liberali na različite načine definiraju ili jednostavno odbijaju definirati ideologiju, pa stoga kritika ideologije za njih ima drugačiju funkciju – isprva analitičko-činjeničnu, no u konačnici polemičko-vrijednosnu – koja ne vodi prema posebnom metodološkom napatku izgradnje teorije do oblika u kakvom se shvaća u suvremenim društvenim znanostima. Vođeni prvenstveno radom Karla Mannheima, osim funkcije kritike ideologije kao kritiziranja jednostranosti i političkim interesom determiniranog znanja, radi se o sociološkoj kritici ideologije kao *društveno determiniranog znanja* s vidljivim političkim posljedicama, za koju su „zaduženi“ određeni pojedinci/akteri. Na prvi pogled, može se činiti kontradiktornim pokušaj kritiziranja jedne ideologije tj. društveno uvjetovanog znanja, sa stajališta druge, no optužbu za relativizam uklanja princip *političke pragmatičnosti* koji je prisutan pri konačnom vrednovanju rezultata aplikacije kritike ideologije – u svrhu odstranjivanja društvenih, ekonomskih i političkih nedaća iz života svakog pojedinca. Analizom i isčitavanjem doprinosa teoretičara zastupljenih u ovom radu, mogu se formulirati slijedeće hipoteze:

- (1) *Kritike ideologija uvijek se uzdržavaju privilegiranjem određenih aktera ili osobina istih za obavljanje te aktivnosti;*

- (2) *Definiranjem ideologije kao društveno uvjetovanog znanja dolazi do društveno-povijesne relativizacije rezultata kritike njezinih aktera;*
- (3) *Komparativna sociološka analiza epistemološko-političkih rezultata kritičara ideologije rezultira potrebom kritike marksizma u korist liberalizmom inspiriranih kritika ideologije.*

Predmet ovog rada je komparativno teorijsko istraživanje kritika ideologije pa se u skladu s prethodno navedenim hipotezama mogu navesti njegovi opći *ciljevi*:

- (1) Uvod u kritike ideologije najupečatljivijih i najvažnijih autora koje često odlikuje presjecanje teorijskih disciplina društvenih i humanističkih znanosti, što čini njihov rad interdisciplinarnih (filozofija, sociologija, politička znanost, politička ekonomija, povijest i dr.). S obzirom na ovaj cilj, poglavito je riječ o analizi epistemološkog i političkog statusa ideologije kao društvenog fenomena. Metamorfoze značenja pojma ideologije ovdje zauzimaju ključnu poziciju zbog različitih sučeljavanja, pokušaja sinteza i relativizacije ideološki formiranih društveno – spoznajnih dihotomija (javno/privatno, znanost/ideologija, marksizam/liberalizam i dr.).
- (2) Analiza različitog privilegiranja mogućih kandidata za kritiku ideologije, od strane autora koji pripadaju: (a) *marksističkom teorijskom kanonu i socijalističkom političko-društvenom angažmanu* (Marx, Engels, revizionisti, Lenjin, Lukacs, Gramsci, Althusser i drugi) – *akteri* (radnička klasa, komunistička partija, intelektualci) su usmjereni prema društvenoj emancipaciji kroz raskrinkavanje „lažne svijesti“ tj. ideologije; (b) *raznorodnim teorijskim orijentacijama vezanim uz liberalizam kao politički i teorijski projekt* (Mannheim, Sloterdijk, Rorty, Fukuyama) – osim u slučaju Mannheimove sociologije znanja koju, barem isprva, odlikuje direktna vizija aktera u kritici ideologije (slobodno-lebdeća inteligencija), za ostale aktere (kinik, ironist, posljednji čovjek) vrijedi potkrijepiti tvrdnju da su mnogo više od recepata za idealtipsku izgradnju aktera jer predstavljaju moralni, spoznajni i politički stav prema ubrzanim promjenama u društveno – povijesnoj epohi kasnog moderniteta.
- (3) Upotreba zaključaka Mannheimove sociologije znanja u svrhu rasvjetljavanja teorijskih problematizacija svih prethodno navedenih autora, povezujući određene biografske reference, teorijske razrade i društveno-povijesni kontekst njihovih promišljanja za

dokazivanje teze o ideologiji kao društveno uvjetovanom znanju ali primjenjujući je na same kritičare ideologije za koje se ispostavlja da su uglavnom njihova vlastita preslika. Posebni fokus je na ispitivanju konzistentnosti teorijskog i praktičkog (političkog) angažmana marksističkih autora što u konačnici rezultira kritikom marksizma i političkog socijalizma u korist doprinosa različitih varijanti liberalizma.

Kritika ideologije, kao tema ovog rada, eksplicitno je sociološka jer se ipak radi o kritici društvenih kategorija kao kulturnih, znanstvenih i političkih racionalizacija (pogotovo kritike marksizma i političke ideologije socijalizma) te po takvom određenju spada i danas u najaktualnije metateorijske probleme sociologije i društvenih znanosti općenito. Također, ovaj rad tiče se konkretne revitalizacije promišljanja o naravi ideologije, koja je ostvariva u kontekstu sociologije znanja jedino analizom posebnih ideoloških kategorija – od ideja koje legitimiraju nepravedne društvene odnose i prave interese vladajućih aranžmana moći, ideologije kao strukturalnog učinka kapitalizma, ideologije kao iracionalne misli nasuprot ispravnoj znanosti, ideologije kao pogleda na svijet određene grupe ljudi, do modaliteta vjerovanja koje određuje čitavo doba ljudske povijesti. Ideologija i kritika iste još uvijek je bojno polje raznih (većinom sukobljenih) interpretacija pa sukladno tome zaključak vuče na misao da je društvena pozicija kritičara ideologije također usko povezana s kritikom ideologije jer društvena uvjetovanost znanja svakog kritičara itekako djeluje na (naoko) nepristrani karakter kritike ideja. Akteri kritike *a priori* su pristrani, te nisu nedodirljivi, apsolutni analitičari – „subjekti za koje se pretpostavlja da znaju“ (Lacan, 1983) – jer ne uspijevaju izbjeći začarani krug ideologije, tj. uronjenosti u ideologiju kao društveno determiniranu spoznaju koja nadalje određuje društveno djelovanje svakog pojedinca. Iz tog razloga, politički i misaoni *elitizam* nekompatibilan je i kritike vrijedan projekt te će uz ostatak teorijske evaluacije zauzeti važno mjesto u zaključnom dijelu rada. Važno je također ustvrditi da ovaj rad unaprijed odbija (pseudo)hegelijanski karakter Mannheimove sociologije znanja u smislu odustajanja od pokušaja sinteze različitih parcijalnih ideologija i svjetonazora u jednu pomirljivu perspektivu; političko-epistemološka dijalektika ne dolazi do svojeg kraja kroz svojevrsni *Aufhebung* već se nastavlja u izraženoj napetosti i međusobnom prožimanju različitih perspektiva s jedinim mogućim vrijednosnim arbitrom – društveno-povijesnoj empiriji blagostanja pojedinca u suvremenom društvu.

Prvi dio: Marx i marksističke kritike ideologije

Marksizam, međutim, nije unio nikakav dublji jaz u dublje slojeve zapadnog znanja. On se bez teškoće situirao kao puna, tiha i komodna figura, zadovoljavajuća uz to za jedno vrijeme (svoje), u okviru jednog epistemološkog rasporeda koji ga je prihvatio blagonaklono (jer mu je ustupio mjesto) i koji nije imao razloga ni da uznemirava ni sposobnosti da mijenja, jer se čitav oslanjao na taj raspored. Marksizam je u okviru misli XIX. vijeka riba u vodi: to jest, na svakom drugom mjestu on prestaje disati.

Michel Foucault, *Riječi i stvari*

Marksizam je teorija proletarijata, klase koja djeluje u interesu čovječanstva, a ne u svojem uskom klasnom interesu. Ovakva obrana čini mi se potpuno bezvrijednom. Društvena uzročnost jest društvena uzročnost; racionalna uzročnost jest racionalna uzročnost; i društveno uzrokovano vjerovanje ne postaje nimalo racionalnije činjenicom da je interes koji ga stvara onaj čitavog čovječanstva, umjesto neke pojedine grupe.

Jon Elster, *Making Sense of Marx*

1. Marxove dvije kritike ideologije i komunistički pokret

Marxove teorije svoje su uporište¹ imale u kritičkom dijalogu s njemačkim filozofskim idealizmom, francuskim socijalizmom i engleskom klasičnom političkom ekonomijom, a u početku poglavito s Hegelovom filozofijom² i nasljednicima iste (mladohegelijanci – Bruno Bauer i dr.). Hegelova misao od početka je služila Marxovoj kritici za povlačenje demarkacijske linije u korist materijalističkog objašnjenja, a protiv (naivnog) idealizma. Marx se svrstao uz lijevu struju unutar mladohegelijanaca te je išao korak dalje i od kružoka kojem je pripadao. Naime, Hegelove formulacije o samostvaranju čovjeka u obliku *duhovnog rada* kroz spekulativne aktivnosti uma, za Marxa, su promašene jer polazi od uma kao osnovice postojanja, a ne materije što se jasno vidi u slijedećim pasusima iz *Njemačke ideologije* (1845) koja je nastala kao plod suradnje s Engelsom:

¹ Vidi: Dragičević (1979). Str. XXIII.

² Bitno je, za buduću raspravu, naglasiti nekoliko karakteristika Hegelove filozofije slijedeći prikaze Westa (2010) i Valentini (1982): (1) *Panlogizam* – podrazumijevanje stvarnosti kao Umnosti što upućuje na primat ideje nad materijom, te na sve postojeće gleda kao na manifestacije Ideje do koje se dolazi procesom mišljenja; (2) *dijalektička metoda*, što znači da se radi o tripartitnom (teza, antiteza i sinteza) kretanju/evoluciji Duha (*Geist*) prema samosvještenju – nadindividualnog entiteta koji svoje utjelovljenje ima u realnim partikularnim izrazima, primjerice narodu, a koristi se „lukavstvom Uma“ za podarivanje strasti pojedincima što ih čini pokretačima dijalektičkog procesa na svojoj ravni. Kretanje se odvija razrješavanjem sukoba kontradikcija upisanih u samo postojanje Duha. Rezultat razrješavanja kontradikcija podrazumijeva preuzimanje istina prethodnih sustava i odbacivanje neistina novog (negativnog) sustava u svrhu ponovne stabilizacije radi novog kretanja. Na primjeru povijesti Hegel promatra usavršavanje oblika društvenosti (zajednica) na temelju racionalnosti što se tiče razvoja institucija prava, religije, države itd.; (3) *historicism* koji relativizira spoznaju ovisno o društveno – povijesnoj formaciji unutar koje je nastala; (4) *teleološka eshatologija* vidi svrhovitost svake racionalne pojave kao i konačnost/dovršenje „kretanja Duha prema slobodi“ tj. o kraju povijesti gdje će sve kontradikcije biti prevladane bez mogućnosti i potrebe nastavka procesa. Također, dijalektički razvoj svijesti pojedinca – od osjetilnih podražaja do Apsolutnog znanja – značio bi da „filozofija dovodi duh do najpotpunije i najracionalnije samosvijesti – samosvijest koja je ekvivalent najvišoj mogućoj realizaciji slobode. Filozofsko znanje je apsolutno, jer je ono forma svijesti bez daljnje unutarnje kontradikcije ili nepotpunosti“ (West, 2010: 43).

„Proizvodnja ideja, predodžbi, svijesti prije svega se neposredno prepliće s materijalnom djelatnošću i materijalnim odnosom ljudi – jezikom stvarnog života. (...) Sasvim suprotno njemačkoj filozofiji, koja silazi s neba na zemlju, mi se ovdje penjemo sa zemlje na nebo. (...) I maglovite slike u mozgu ljudi nužni su sublimati materijalnog procesa njihova života, vezanog za materijalne pretpostavke, koji se dade ustanoviti pomoću iskustva. Moral, religija, metafizika i ostala ideologija i njima odgovarajući oblici svijesti ne mogu dalje zadržati privid svoje samostalnosti. Oni nemaju historije, nemaju razvitka, nego ljudi koji razvijaju svoju materijalnu proizvodnju i svoj materijalni odnos mijenjaju zajedno s ovom svojom stvarnošću i svoje mišljenje i proizvode svoga mišljenja. *Ne određuje svijest život, nego život određuje svijest*“ (Marx i Engels, 1979: 307).

Rani (humanistički) radovi Marxa i Engelsa ne otkrivaju razinu specijalističkog znanja kasnijih kritika upućenih političkoj ekonomiji kapitalizma, već samo socijalnofilozofskim i antropološkim argumentima žele skrenuti pažnju na procese koji su uvjetovali razvoj ljudskog društva te stvaranje modernog kapitalističkog sustava u kojem su materijalni (proizvodni) odnosi zapravo temelj svijesti, a ne obratno.³ Marx i Engels tvrde da se se ljudi „počinju razlikovati od životinja onda kad počnu *proizvoditi* sredstva za život“ (1979: 303). Marxovim iskazima o *samostvaranju roda*⁴ proizvodnim radom zaključujemo da je antropološki redukcionizam *Ekonomsko-filozofskih rukopisa* (1844) izjednačio čovjeka s radnikom, u čijem radnom procesu dolazi do *otuđenja* (alijenacije) što predstavlja negativne društvene i psihološke posljedice eksploatacije radnika od strane kapitalista u smislu odvajanja radnika od proizvoda njegovog rada u svrhu prodaje istog proizvoda – sada određenog vlasničkim odnosima – na tržištu. *Privatno vlasništvo* Marx smatra rezultatom otuđenog rada te se *ljudska* emancipacija kao cilj

³ Iz druge teze u njegovim *Tezama o Feuerbachu* (1845) uputno je izvući Marxov zaključak o ishodu konfrontacije idejnog i materijalnog tj. praktičnog utemeljenja mišljenog: „Pitanje da li je ljudskom mišljenju svojstvena predmetna istina nije pitanje teorije nego je *praktično* pitanje. U praksi čovjek mora dokazati istinu, tj. zbiljnost i moć, ovostranost svoga mišljenja. Spor o zbiljnosti ili nezbiljnosti mišljenja – koje je izolirano od prakse – čisto je skolastičko pitanje“ (1979: 273).

⁴ Apsolutno uvjerenje u istinitost svojih teorijskih principa Marx bezrezervno iskazuje evolucionističkim karakterom iskaza o usavršavanju čovjeka kao *tool-making animala* kroz povijesni protok vremena: „Međutim, zato što za čovjeka socijalista *cjelokupna takozvana svjetska historija* nije ništa drugo do proizvodnja čovjeka pomoću čovjekova rad, ništa drugo do nastajanje prirode za čovjeka, on ima očigledan neoboriv dokaz o svom *rođenju* pomoću samoga sebe, o svom *procesu nastajanja*“ (1979: 238).

radnika odvija po slijedećem principu: emancipacija od privatnog vlasništva → emancipacija od otuđenog rada → emancipacija čovjeka (1979: 219/220).

Nadalje, treba istaknuti i politički motiv Marxove i Engelsove socijalne ontologije koja je klasnog tipa, te u *Komunističkom manifestu* (1848) dolazi do konkretne politizacije prethodnih uvida. Komparativnom analizom antičkog (robovlasničkog), srednjovjekovnog (feudalnog) i modernog (kapitalističkog) društva, osnovica *materijalističkog shvaćanja povijesti* (tzv. historijski materijalizam) podrazumijeva bipolarni klasni model kao glavnu polaznu točku, a čine ga *suprostavljene klase*, jednostavno izraženo u dihotomiziranom obliku⁵ svojstvenom prethodno spomenutim epohama: (1) gospodar/rob; (2) feudalac/kmet i (3) buržuj/proleter. Ako pretpostavimo da u kapitalističkom sustavu o kojem je ponajviše riječ, po Marxu, buržuj predstavlja neproizvodnu snagu društva koja izrabljiva rad proletera čisto zbog trenutnog stupnja podjele rada i udjela u privatnom vlasništvu kao temeljnom pravu pojedinca u buržoaskom društvu, a radnik predstavlja proizvodnu snagu društva koja prodaje svoj rad jer jedino to i posjeduje, konflikt se odvija u obliku *klasne borbe*.

Slijedeći prethodni prikaz Marxove i Engelsove teorije, *humanistička* kritika ideologije kod njih se pojavljuje u obliku kritike svih „skupova ideja koji imaju tendenciju skrivati kontradikcije na kojima se baziraju sva klasna društva“ (Heywood, 1999: 146). Ali, prateći Marxove (ne)slavne izvode (1979: 700-702) iz *Predgovora za prilog kritici političke ekonomije* (1859) kojima je najbolje izrazio materijalističko shvaćanje povijesti podjelivši društvenu stvarnost na ekonomsku *bazu* i (ideološku) *nadgradnju* u kojoj baza determinira nadgradnju ($x \rightarrow y$), dolazimo do spoznaje da nekompatibilnost rasta proizvodnih snaga (u prvom redu tehnologije) i njima svojstvenih proizvodnih odnosa uzrokuje zastarijevanje posljednjih te dolazi do društvene reorganizacije, nakon koje proces ponovo počinje u svojem dijalektičkom napretku. Uzevši u obzir da je nadgradnja samo nematerijalna preslika proizvodnih odnosa, ona se mijenja sukladno promjenama u ekonomskoj bazi te se pojedincu pojavljuje u izvrnutom obliku (motiv *camere obscurae*). Sve ideje koje tvore srž te nadgradnje produktom su konkretne socio-ekonomske formacije te služe legitimaciji trenutno postojeće. U nadgradnju spadaju podjednako sfera prava koja formaliziranim zakonima legitimira postojanje ekonomske eksploatacije i ugnjetavačkih društvenih odnosa, sfera religije koja teološkim objašnjenjima također stvara

⁵ Za jasno izlaganje vidi prvo poglavlje *Komunističkog manifesta* u: Marx i Engels (1979). Str. 367-377

iluziju nepobitnosti postojeće svjetovne vlasti, sfera kulture koja predstavlja tradicijsku legitimaciju autoriteta pozivanjem na prirodnu nejednakost pojedinaca i sl.⁶ Marxov zadatak je raskrinkavanje ideologije tj. u konačnici ideologije vladajuće klase⁷ jer su za njega

„misli vladajuće klase u svakoj epohi vladajuće misli, tj. klasa koja je vladajuća materijalna sila društva, istovremeno je njegova vladajuća *duhovna* sila. Klasa, kojoj stoje na raspolaganju sredstva za materijalnu proizvodnju, raspolaže samim tim i sredstvima za duhovnu proizvodnju tako da su joj zbog toga, uzevši u prosjeku, podređene misli onih koji su lišeni sredstava za duhovnu proizvodnju. Vladajuće misli nisu ništa drugo do idealni izraz vladajućih materijalnih odnosa, tj. u obliku misli izraženi vladajući materijalni odnosi; dakle, idealni izraz odnosa koji baš jednu klasu čine vladajućom, dakle misli njene vladavine“ (Marx i Engels, 1979: 321).

Radi ograničenosti fokusa ovog rada, nije poželjno ulaziti u detaljnu elaboraciju *radne teorije vrijednosti* (LTV – *labour theory of value*) u Marxovoj kritici političke ekonomije. Naime, samo je potrebno skicirati način na koji je Marx vidio eksploataciju radnika od strane kapitalista radi razjašnjavanja kasnijeg koncepta ideologije. Dosezi klasične političke ekonomije (Adama Smitha i Davida Ricarda u najvećoj mjeri) Marxu su postali inspiracija za proučavanje rada kao *izvora vrijednosti* proizvoda u proizvodnom procesu. Apstraktno shvaćanje rada kao prakse iz ranijih radova dobiva precizniji, empirijski oblik u *Kapitalu* (1867) – proizvod industrijskog rada posjeduje vrijednost ekvivalentnu prosječnom, *društveno potrebnom radnom vremenu* utrošenom u procesu proizvodnje dok kategoriju rada zamijenjuje za konceptom *radne*

⁶ Modelom baze i nadgradnje, kritika ideologije se u Marxovom opusu utemeljila u obliku pogodnom za vulgarizirano mehanicističko objašnjenje, koje opovrgava povratni efekt nadgradnje na bazu što je u dijelu kasnijeg marksističkog kanona odbačeno: „Kao god što neki individuum ne ocjenjujemo što je po onome što on o sebi misli da jest, tako ni o ovakvoj prevratnoj epohi ne možemo stvarati sud iz njene svijesti već, naprotiv, iz postojećeg sukoba među društvenim proizvodnim snagama i odnosima proizvodnje“ (Marx, 1979: 700).

⁷ Korištenjem metode materijalističkog shvaćanja posvijesti za analizu konkretnih primjera klasnih borbi, Marx je u spisu *Klasne borbe u Francuskoj 1848. do 1850.* (1850) prepoznao frakciju francuske buržoazije (financijsku aristokraciju) tog doba kao vladajuću: „Pošto je financijska aristokracija donosila zakone, rukovođila državnom upravom, raspolagala čitavim organiziranim aparatom javne vlasti i, na osnovu tih činjenica i putem štampe vladala javnim mnijenjem, u svim sferama, od dvora do sumnjivih lokala ponavljala se ista prostitucija, ista besramna prijevara, ista strast za bogaćenjem ne putem proizvodnje nego putem eskamotiranja već postojećeg tuđeg bogatstva...“ (Marx, 1979: 447).

snage kojeg izjednačava s vrijednosti životnih namirnica.⁸ Kompenzacija radnikovog rada iznosi vrijednost izraženu u novčanim *nadnicama* koje postaju vrijednosni (prometni) ekvivalent životnim namirnicama potrebnima radniku za jedan dan rada no on ugovornom prodajom svoje radne snage nastavlja raditi i nakon što stvori vrijednost dovoljnu za isplatu nadnica i popratnih troškova proizvodnje tj. kada se oduzmu troškovi najamnog rada, prirodnih materijala i alata (tehnologija) korištenih u svrhu obrade tih materijala. Tako se stvara *višak vrijednosti* kojeg kapitalist akumulira za daljnje ulaganje u proizvodni process čime nastaje *kapital*.⁹ Za Marxa, kapital može biti (1) *konstantan* i (2) *varijabilan* – konstantani je sterilan jer otpada na ulaganje u sredstva za proizvodnju čime se tehnologija *de facto* reproducira dok je varijabilni određen za plaćanje najamnog rada kao nositelja žive proizvodnje vrijednosti. Nadalje, Marx (1979: 856-857) radi distinkciju između (1) *upotrebne* i (2) *prometne vrijednosti* jednog novog koncepta – *robe*. Roba je proizvod koji posjeduje vrijednost nakon uloženog živog rada u proizvodnom procesu. Na taj način čovjekova radna snaga također postaje roba, jer je dostupna na prodaju. Roba naknadno u procesu razmjene donosi profit kapitalistu, tj. prodavaču koji sudjeluje u oblikovanju tržišne konkurencije. Upotrebna vrijednost robe odnosi se na zadovoljavanje čovjekovih potreba njezinim svojstvima, dok u društvenom obliku tj. u tržišnom procesu roba zadobiva prometnu vrijednost. Odnos između roba prvenstveno je kvalitativan, a postaje kvantitativan kada stupe u tržišni odnos.

Strukturalna teorija ideologije kod Marxa odnosi se na produženu teoriju alijenacije koja se odnosi na kapitalistički sustav u svojem totalitetu. Dok je alijenacija značila općenito otuđenje u procesu proizvodnje, a eksploatacija nejednaki oblik distribucije vrijednosti u društvu, bitno je samo spomenuti da *novac* služi kao opći ekvivalent vrijednosti u procesu razmjene i potrošnje

⁸ Jednodimenzionalnost rada za kasnog Marxa više nije održiva jer se radi o *višerazinskom ulaganju* tijekom proizvodnog procesa koje biva isplaćeno sukladno procjenama standarda radničke potrošnje namirnica: „Pod *radnom snagom* ili *radnom sposobnošću*, razumijemo cjelokupnost fizičkih i duhovnih sposobnosti koje postoje u tjelesnoj, živoj ličnosti čovjekovoj, i koje on stavlja u pokret kad god proizvodi upotrebne vrijednosti ma koje vrste“ (Marx, 1979: 895).

⁹ Marxova izgradnja teorije eksploatacije poslužila je njegovim teorijskim nasljednicima i političkim sljedbenicima kao ultimativni argument u korist „znanstvenog“ karaktera marksističkih objašnjenja: „Što je *polovina radnog dana* potrebna da ga za vrijeme od 24 sata održi u životu, nikako ne sprječava radnika da *radi čitav dan*. Dakle, *vrijednost* radne snage i njeno *iskorištavanje* u procesu rada dvije su različite veličine. Ovu *razliku u vrijednosti* imao je kapitalist u vidu kad je kupovao radnu snagu. (...) Ali mi već znamo da proces rada *traje preko* momenta do kojeg bi bio reproduciran puki *ekvivalent* za vrijednost radne snage i dodat predmetu rada. Umjesto 6 sati, koliko je za ovo dovoljno, traje proces rada 12 sati. Svojim djelovanjem radna snaga ne vrši, dakle, jedino reproduciranje svoje vlastite vrijednosti već proizvodi i izvjestan suvišak vrijednosti. Ovaj *višak vrijednosti jest suvišak vrijednosti proizvoda preko vrijednosti elemenata utrošenih na njegovo stvaranje*, tj. sredstava za proizvodnju i radne snage“ (Marx, 914/925-926).

što ga čini utjelovljenjem robe koja posjeduje prometnu vrijednost. Sukladno tim određenjima glavni mehanizam teorije ideologije iz prvog toma *Kapitala* nazvan je *fetišizmom robe* – pridavanju vrijednosti određenom proizvodu bez afirmacije rada uloženog u proizvodnju tog proizvoda koji je dobio svoj društveni, *robni* oblik na tržištu definiranjem njegove prometne vrijednosti.¹⁰ Jedan od oblika alijenacije je koncept *reifikacije* što znači da su društveni odnosi postali postvareni zbog karaktera robne privrede, te odnosi između pojedinaca postaju ekvivalentom odnosa među stvarima. Prethodno spomenuti fetišizam robe, naposljetku je samo jedan od oblika reifikacije. Ideološka predodžba ovakvog tipa upućuje na delikatan proces ideološke indoktrinacije koji djeluje reproduktivno u razini *nesvjesnog*. Marx u nekoliko navrata pokušava prokazati lažnost postvarenih odnosa u kapitalističkom društvu:

„Time što u procesu razmjene izjednačavaju svoje raznovrsne proizvode *jedan s drugim kao vrijednosti*, izjednačuju oni i svoje različne radove jedne s drugima kao ljudski rad. Oni to ne znaju, ali *čine tako*. (...) Gotovi oblik robnog svijeta – novčani oblik – je onaj koji, umjesto da otkriva, zastire materijalnim velom društveni karakter privatnih radova, a time i društvene odnose privatnih radnika“ (Marx, 1979: 887-888).

Sudjelovanje u društvenim odnosima koje obilježava ekonomska razmjena po formuli Novac-Roba-Novac (N-R-N), robni fetišizam, prihvaćanje kategorija¹¹ kapitalističke političke ekonomije, afirmacija uloge novca kao medijatora u procesu razmjene – sve su ovo rutinizirani obrasci ponašanja koji čine strukturalni efekt ideologije u suvremenom društvu. Nasuprot ranom određenju ideologije kao ideja vladajuće klase i kao iluzija koje mogu biti raskrinkane ako proletarijat ostvari svijest *za sebe* (svijest o izrabljivanosti radnika od strane kapitalista, ulozi proletarijata u povijesnom samostvaranju civilizacije i oslobođenjem kroz klasnu borbu) umjesto

¹⁰ Poznato poglavlje o fetiškom karakteru robe iz *Kapitala* sadrži i često citirani paragraf u kojem se najbolje vidi Marxova opčinjenost objašnjavanjem robnih odnosa i njihovih posljedica: „(...) Tajanstvenost robnog oblika sastoji se jednostavno u tome što on ljudima društvene karaktere vlastita njihova rada, odražava kao karaktere koji objektivno pripadaju samim proizvodima rada, kao društvena svojstva koja te stvari imaju od prirode, a otuda im se i društveni odnos proizvođača prema cjelokupnom radu odražava kao društven odnos koji izvan njih postoji među predmetima. Ovim *quid pro quo* (zamjenjivanjem) proizvodi rada postaju robe osjetno nadosjetilne ili društvene stvari“ (Marx, 1979: 886).

¹¹ Kritika kategorija buržoaske političke ekonomije polazna je točka znanstvenog utemeljenja kritike ideologije. Za Marxa, kategorije buržoaske političke ekonomije su „oblici mišljenja kakvi vladaju u društvu, dakle, objektivni oblici mišljenja za odnose proizvodnje *ovog historijski određenog* društvenog načina proizvodnje, robne proizvodnje. Pa zbog toga i nestaje odmah svega misticizma robnog svijeta, sve čarolije i svih opsjena koje zamagljuje proizvode rada na osnovi robne proizvodnje, čim pribjegnemo drugim oblicima proizvodnje“ (Marx, 1979: 888).

da ostane na pasivnoj, bespomoćnoj razini svijesti *po sebi*,¹² strukturalno određenje ideologije podrazumijeva lažnost same stvarnosti čija se esencija može spoznati i mijenjati pomoću znanstvene kritike političke ekonomije i njoj svojstvenih kategorija (Eagleton, 2007: 90-91).

Kako praktično ostvariti kritiku ideologije? Tko su akteri tog procesa? Jeli u pitanju osvještana radnička klasa, profesionalni razlozi napredne inteligencije s tendencijom prema objektivnoj spoznaji ili su jedino profesionalni militanti, koji povezuju teoriju i praksu u klasnoj borbi, sposobni pokrenuti historijski proces? Na ova pitanja Marx bez iluzija odgovara navodeći primjer mogućnosti samorealizacije pojedinca u novom, slobodnom društvu:

„Društvo regulira opću proizvodnju i baš na taj način meni omogućuje da danas činim ovo, a sutra ono, da jutrom lovim, popodne ribarim, uveče da stočarim, da iza jela kritiziram, kako mi je upravo ugodno, a da nikada ne postanem lovac, ribar, pastir ili kritičar“ (Marx i Engels, 1979: 312).

Spoj ovakvog razmišljanja uz osnovicu (1) *teorije* (kritika ideologije) i (2) *prakse* (revolucionarna praksa, klasna borba, osvajanje vlasti) čini djelovanje Marxovog *aktera u kritici ideologije – komunista*. Njegov zadatak se očituje u raskrinkavanju postojećih ideja (buržoaskih) koje skrivaju pravu narav društvenih odnosa ukorijenjenih u proizvodnim odnosima i legitimiraju političku moć vladajuće klase te ukazivanju na prioritet oslobođenja od postvarenih odnosa determiniranih robnom proizvodnjom. Iako je potpuno pristran, on je filozof koji je navijestio doba praktične filozofije u 11. tezi o Feuerbachu koja tvrdi da su “filozofi svijet samo različito *interpretirali*, radi se o tome da se on *izmijeni*” (Marx, 1979: 276). Marksistička teorija opskrbljuje ga znanjem koje pretendira na univerzalizam, legitimacijom za položaj istaknutog dijela radničke klase kao *glavnog aktera u povijesnom procesu klasne borbe*. Zbog praktične upotrebe tog znanja, revolucionari, agitatori i svi koji obavljaju razne dužnosti u komunističkom pokretu, zaokružuju vidokrug društvene spoznaje radi ostvarenja ideala novog, pravednog – *komunističkog društva*. To se događa s promjenom u kojoj aktivno sudjeluju, a nazivamo je *revolucija*. Po historijskomaterijalističkom zaključku, ekonomska revolucija prethodi socijalnoj, čiji su nositelji proletarijat organiziran¹³ u partiju:

¹² Razlikovanje klase *po sebi* i *za sebe* nalazi se u spisu *Bijeda filozofije* (1847). Vidi: Marx (1956). Str. 195.

¹³ Stavkom 7a. općeg statuta Međunarodnog radničkog udruženja Marx utemeljuje organizacijski princip djelovanja revolucionarnog proletarijata. Vidi Marx (1979). Str. 805 i dalje.

„Komunisti su, dakle, u praksi onaj dio radničkih partija svih zemalja koji je najodlučniji, koji stalno gura dalje, oni teoretski prednjače ostaloj masi proletarijata razumijevanjem uvjeta, toka i općih rezultata proleterskog pokreta“ (Marx i Engels, 1979: 378).

Konačno, posljednji paragraf *Komunističkog manifesta* eksplicitno iznosi emancipacijsku ulogu komunista:

„Komunisti preziru prikrivanje svojih pogleda i namjera. Oni izjavljuju otvoreno da se njihovi ciljevi mogu postići samo nasilnim rušenjem čitavog dotadašnjeg društvenog poretka. Neka vladajuće klase drhte pred komunističkom revolucijom. U njoj proleteru nemaj što izgubiti osim svojih okova. A dobit će čitav svijet“ (Marx i Engels, 1979: 392).

Pozadina ovih napisa više je nego jasna: Marxova profesionalna aktivnost tiče se dugogodišnje agitacije i *kritike svega postojećeg*¹⁴ objavljivanjem novinarskih priloga i uređivanjem ljevičarskih časopisa poput *Njemačko-francuskih ljetopisa* (Deutsch-Französische Jahrbücher), *Naprijed!* (Vorwärts!) i *Novih rajnskih novina* (Neue Rheinische Zeitung) te sudjelovanjem u radu radikalnih političkih organizacija poput *Komunističke lige* (1847 – 1852) i *Međunarodnog radničkog udruženja* (tzv. *Prve internacionale* u periodu od 1864. do 1876.g.). Marxova vizija kolektivnog revolucionarnog oslobođenja radničke klase i ukidanja kapitalističkog društva bitno se promijenila kroz više desetljeća njegovog teorijsko-praktičkog djelovanja. Naime, propast revolucionarnih događaja 1848.g. uperenih protiv apsolutističkih vladavina gotovo svih europskih zemalja, uspostava diktature Napoleona III. Bonaparteu u Francuskoj 1851.g., propast revolucionarnog ustanka obilježenog kao Pariška komuna 1871.g. te mnogi drugi događaji, poljuljali su Marxovu vjeru u mogućnost spontane revolucije nalik velikim buržoaskim iz 18. stoljeća (američka 1776.g. i francuska 1789.g.). Umjesto direktnog prevrata i osvajanja političke vlasti, svoju je pažnju usmjerio prema detaljnom proučavanju

¹⁴ Ovaj izraz pojavljuje se u jednom Marxovom pismu Rugeu iz 1843.g., a kasnije postaje popularna fraza za utemeljenje materijalističke kritičke misli: „Filozofija je postala svjetovnom, a najuvjerljiviji dokaz za to jest taj, što je sama filozofska svijest uvučena u vrtlog borbe ne samo izvanjski, nego i iznutra. Ali to konstruiranje budućnosti i završavanje za sva vremena nije naša stvar, onda je utoliko sigurnije što treba da izvršimo u sadašnjosti, mislim na bezobzirnu kritiku svega postojećeg, dakako, bezobzirnu kako u tom smislu da se kritika ne boji svojih rezultata, a isto tako ni sukoba s postojećim silama“ (Marx i Engels, 1989: 51).

ideološkog utemeljenja političke ekonomije kapitalizma i kretanja kapitalističkog društva po historijskomaterijalističkoj shemi iako je uloga komunističke partije ostala neupitna.

Možda najbitnija lekcija¹⁵ Marxove (1979: 938-939) kritike političke ekonomije, *a time i ideologije*, sadrži snažnu proročansku notu. Po *Zakonu o tendencijskom padu profitne stope* Marx smatra da uz *akumulaciju kapitala* nastaje *akumulacija bijede* zbog povećavanja financijskog ulaganja u tehnologiju (konstantni kapital) – mrtvog rada strojeva koji stalno teže revolucioniranju – a sve manje u živi rad radnika (određen nadnicama). Takav problematični razvoj događaja naposljetku generira nezaposlenost tj. bijedu prethodno opisano kao kumulativnu. Tzv. *antagonistički karakter kapitalističke akumulacije* vodi razumijevanju razvoja kapitalističkog društva u direktnom pravcu prema *monopolnom* obliku kapitala čemu tendiraju kapitalisti zbog centraliziranja kapitala u rukama nekolicine moćnika nakon nemilosrdne tržišne utakmice u kojoj je lošije prošla velika većina pojedinaca društva.¹⁶ Povećanjem bijede koja generira revolucionarni revolt radničke klase i gonjen unutarnjim kontradikcijama, kapitalizam se kroz revoluciju urušava, te se, Marxovim riječima – dijalektički *negacijom negacije* rješava privatnog vlasništva i dolazi do uspostave *društvenog vlasništva* većine nasuprot manjine: “Eksproprijatori bivaju eksproprijirani” (Marx, 1979: 945). Po Marxovoj analizi nakon robovlasničkog, feudalističkog i kapitalističkog društva slijedi *socijalističko* kao prijelazni period *diktature proletarijata* te naposljetku besklasno *komunističko društvo*.¹⁷ Pripremanje terena za komunističko društvo Marx vidi isključivo kroz osvajanje političke vlasti u kojoj država počinje služiti proletarijatu, te u *Kritici gotskog programa* (1891) stoji:

„Između kapitalističkog društva i komunističkog društva leži period revolucionarnog preobražaja prvog u drugo. Njemu odgovara i politički prijelazni period, i država tog perioda ne može biti ništa drugo osim *revolucionarna diktatura proletarijata*“ (Marx, 1979: 1102).

¹⁵ Valentinieva (1982: 200-209) interpretacija poslužila je radi razjašnjavanja kompleksnih odnosa unutar procesa kapitalističke akumulacije.

¹⁶ Za grafički prikaz *periodizacije kapitalizma u dominantnim/imperijalističkim društvenim formacijama* u obliku sinoptičke karte vidi: Poulantz (1978a). Str. 152-153.

¹⁷ Engelsov spis *O autoritetu* (1873) sadrži shvaćanje revolucije kao akta baziranog na autoritetu i autoritarnosti u osvajanju političke vlasti, čime se makijavelistički opravdava postupak slobodne upotrebe sile za ostvarivanje početnog cilja – *izumiranja države*: „Revolucija je, nesumnjivo, najautoritarnija stvar što može biti. Revolucija je akt u kome jedan dio stanovništva nameće svoju volju drugom dijelu pomoću pušaka, bajoneta i topova, to jest sredstava izvanredno autoritarnih; i ako partija koja je pobijedila ne želi izgubiti plodove svojih napora, ona mora održavati svoje gospodstvo pomoću straha koji njeno oružje ulijeva reakcionarima“ (Engels, 1979: 1077).

Od Marxovog doba nadalje, sukobi na Ljevici ne jenjavaju, a promjenjivo definiranje koncepta ideologije između njenog političkog i epistemološkog karaktera te mogućnost kritike ideologije uopće postali su permanentni problem komunističkog pokreta. Ako i samo ako se uzme u obzir sve prethodne postavke i teorijska obrazloženja izvornih dijela Marxa i Engelsa moguće je analizirati marksističko naslijeđe s fokusom na elaboracijama kritike ideologije i privilegiranim akterima za njeno izvršenje.

2. Marksistički kanon između avangarde i inteligencije

2.1. Avangarda i socijaldemokratski reformizam: Lenjin i marksizam kao ideologija

Nakon Marxove smrti (1883) i raspada Prve internacionale (1876), osnovana je Druga internacionala (1889), na čelu s Engelsom i intelektualcima njemačke socijaldemokracije (SPD). Može se reći da se uporište novog načina promišljanja marksističke teorije i politike, po Valentiniu (1982) onog *legalističkog*, pojavljuje se s jednim Engelsovim paragrafom¹⁸ napisanim pred kraj života (1895) za uvod u Marxov rad *Klasne borbe u Francuskoj od 1848. do 1850.* Ipak, taj novi oblik marksističke misli u tzv. “periodu kapitalističke ekspanzije” (1848-1914), najbolje predstavlja doprinos njemačkog socijaldemokrata i (marksističkog) teoretičara Eduarda Bernsteina. Za početak, bitno je ustvrditi da je kroz njegove i spise srodnih autora (Plekhanov, Kautsky i dr.) *marksizam* shvaćen *kao ideologija*, a socijalizam kao *etički ideal*. Pojam *znanstvenog socijalizma* postao je mjerilo za poimanje istine društva kao *organske cjeline* u njenom historijskom procesu, po evolucionističkom¹⁹ modelu atraktivnom teoretičarima krajem 19. stoljeća. Oslanjajući se na Marxove kasnije radove, teoretičari, ili *revizionisti* vrše reviziju

¹⁸ Ovaj poznati navod citiran je i od strane Valentinja (1982: 354), a ovdje je prikazan iz izvornog spisa: „Vrijeme iznenadnih prepada, revolucija koje su izvodile male svijesne manjine na čelu nesvjesnih masa – prošlo je. Tamo gdje se radi o potpunom preobražaju društvene organizacije, tamo mase moraju same uzeti učešća, one same moraju shvaćati o čemu se radi, za što zalažu svoje živote. Tome nas je naučila historija posljednjih pedeset godina. Ali da bi mase razumjele što treba da se radi, za to je potreban dug, istrajan rad, i baš taj rad mi sad vršimo, i to s uspjehom koji protivnike dovodi do očajanja“ (Engels, 1979: 441).

¹⁹ Evolucionizam u reformističkom imaginariju socijalne demokracije, Bernstein zastupa protivno revolucionarnoj diktaturi proletarijata: „Čitava praktična djelatnost socijalne demokracije svodi se na to, da stvori stanja i preduvjete koji trebaju omogućiti i osigurati od svih grčevitih provala – slobodno prevođenje modernog društvenog uređenja u jedno *više*. (...) Klasna diktatura, pripada, međutim, *nižoj kulturi*, i bez obzira na svrsishodnost i provedivost stvari, valja promatrati samo kao nazadak, kao politički atavizam, kad se probudi misao, da se prijelaz iz kapitalističkog društva socijalističko mora nužno odigravati u *razvojnim oblicima* jednog vremena, koje današnje metode propagiranja i postizanja zakona još uopće nije poznavalo, ili ih je poznavalo samo u sasvim nesavršenom obliku, i koje nije imalo podesnih *organa* za to“ (1970: 270-271). (Riječi u kurzivu – J.P.)

Marxovog opusa, u smjeru odbacivanja nekih presudnih zaključaka koji su, između ostalog navedeni u prethodnom dijelu ovog rada – riječ je o problemima realizacije predviđanja marksističke politekonomske teorije. Smailagić (1970: 66) jasno tumači *tri osnovna procesa* – (1) *kapitalističke akumulacije*, (2) *centralizacije kapitala* i (3) *privredne krize* – koji predstavljaju osnovicu Bernsteinove kritike:

“Umjesto sve opsežnije društvene polarizacije na klasu proletera i klasu kapitalista – opći porast svih klasa, a naročito srednjih slojeva; centralizacija se ne odvija onim tempom kako se to pretpostavljalo; ona je u najnaprednijim zemljama tek parcijalni fakt, a njena glavna protuteža su akcionarska društva, koja znače veliko cjepkanje već koncentriranih kapitala; napokon, krize više nisu ravnomjerno ritmične, a zbiljsko stvaranje svjetskog tržišta, potpomognuto izvanrednim razvitkom komunikacija, i nevjerovatno bogatstvo industrijskih država, zajedno s elastičnošću suvremenog kredita i postankom kartela, čini se, omogućuju da se one, bar na duže vrijeme, mogu smatrati otklonjenima”.

Revizionističkoj teoriji sukladna je *reformistička* politička praksa. Umjesto koncepcije revolucije kao rezultata klasne borbe buržoazije i proletarijata (dijalektika), liberalistička politička *taktika* (praksa) socijaldemokracije ne podrazumijeva opoziciju kapitalističkom buržoaskom poretku i nacionalnoj državi kao političkom okviru djelovanja već razvitak demokracije kroz demokratizaciju društvenih institucija učesništvom u političkim procesima i postepenim (evolutivnim) ostvarivanjem prava zacrtanih okvirom socijaldemokratskog političkog programa tj. političke opcije. Socijalistička *strategija* (teorija) osnova je novog oblika tumačenja nastanka socijalističkog društva – kao produžetka i dopune onog kapitalističkog – očišćenog od pretencioznih proročanstava Marxovih radova i s klasnom borbom pojmljenom u obliku, po Smailagiću (1970: 68/72-73), ostvarivanja *političke demokracije* kroz tri osnovne značajke: (1) *parlamentarizam*; (2) *socijalna reforma* i (3) *društvena emancipacija radničke klase*. Iz prethodno nabrojanih razloga,²⁰ socijaldemokratska opcija ne trpi konstrukciju nekog

²⁰ Detaljnije objašnjenje ovih stavki u nastavku navodi Smailagić (1970: 72-73): „Politička aktivnost u smislu borbe za utjecaj i vlast u državi i općinama, za utjecaj na zakonodavstvo i vladu; direktna borba na privrednom planu pomoću radničkih saveza, sindikata, kao i drugih radničkih udruženja, za poboljšanje socijalnog položaja radništva, sprječavajući ili, bar, suzujući prostor i intenzitet eksploatatorske funkcije kapitala; napokon, treći oblik ove borbe su potrošačke zadruge radnika, koje, pomoću solidarne zajedničarske aktivnosti, podržavaju i olakšavaju pokret u njegovom antieksploatatorskom nastojanju na privrednom planu“. Također, vidi Colletti (1982). Str. 58-85.

posebnog, privilegiranog modela aktera za kritiku ideologije. Antirevizionistička misao nove marksističke *ortodoksije* Karla Kautskog i Rose Luxemburg, prisutna u vrijeme djelovanja Druge internacionale, također ne nudi bitno različitija objašnjenja povezana s kritikom/teorijom ideologije od onih Bernsteinovih, već se bave istim pitanjima unutar marksističke teorije i politike – organizacijskog principa proletarijata, marksističkom ekonomskom teorijom, teorijama sloma i drugim – te stoga neće biti predmetom rasprave ovog rada.

Figura V.I. Lenjina²¹, vođe ruskog revolucionarnog pokreta, dodatno komplicira stvari. Izvan poznatog, zapadnoeuropskog konteksta, društvena situacija u Rusiji početkom 20. stoljeća predstavljala je drugačiji kontekst za odvijanje moguće socijalističke revolucije. *Politička* (imperijalistička, predmoderna, aristokratska vlast Carstva nasuprot one građanske, moderne), *ekonomska* (nerazvijenost proizvodnih snaga i odnosa) i *društvena* (feudalni društveni odnosi, veliki postotak seljaštva nasuprot minornoj radničkoj klasi u društvenoj strukturi) nazadnost Rusije, Lenjina je usmjerila protiv klasičnih marksističkih teza o evolucionističkom sazrijevanju uvjeta za mogućnost proletherske revolucije. U svojim slavnim polemikama protiv revizionističkog karaktera socijaldemokracije (Bernstein, Plekhanov, Kautsky), sindikalizma i privilegiranja metode općeg štrajka (Sorel) i dijalektički uvjetovanog mišljenja o spontanosti prirodi revolucionarnog djelovanja radničke klase (Luxemburg), on tvrdi: „Dajte nam organizaciju revolucionara – i mi ćemo prevrnuti Rusiju“ (Lenjin, 1970: 326). Ono što su za Marxa komunisti, za Lenjina su *profesionalni revolucionari – avangarda radničke klase*. U svojem ključnom spisu *Što da se radi?* (1902) za Lenjina *oligarhijski* princip vodstva postaje najbitniji i to u obliku konspirativne (ilegalne) organizacije – avangardne *partije* (1970: 327). Partija bi predstavljala prethodnicu revolucije, političkog *aktera u kritici neprijateljske ideologije*, onu koja donosi svijest proletarijatu i ugnjetavanim masama²² (neprosvjedenim) *izvana* „jer ne treba mješati partiju kao avangardu radničke klase s čitavom klasom“ (Lenjin, 1970: 332). Intervencija u povijesni tok, najbitnija je stavka Lenjinovog *prvenstva političkog*,

²¹ Uvid o ostalim političkim figurama (Trocki, Staljin, Mao et al.) marksističko-lenjinističke paradigme bit će izostavljen iz dva razloga: (1) sličnost ili identičnost s Lenjinovim konceptima i (2) nebitnost za trenutačnu raspravu (op.a.).

²² Motiv kritike ideologije u obliku propagandno-pedagoškog djelovanja avangarde vidljiv je iz Lenjinovog partijskog napatka: „Vi ste dužni ne da se spuštate na nivo masa, na nivo zaostalih slojeva klase. To je neosporno. Vi ste dužni da im govorite gorku istinu. Vi ste dužni da njihove buržoaskodemokratske i parlamentarne predrasude nazivate predrasudama. Ali istovremeno vi ste dužni *trezveno* pratiti *stvarno* stanje svjesnosti i pripremljenosti baš čitave klase (a ne samo njene komunističke avangarde), baš čitave radne *mase* (a ne samo njenih najnaprednijih ljudi)“ (1970: 333).

kojoj nisu strane političke spletke, nasilje i pragmatična suradnja s “progresivnim” društvenim snagama – sve dok su prethodno navedene stavke u funkciji revolucionarnog osvajanja vlasti. Također, odlučivanje je centralizirano, a disciplina i beskompromisna taktika presudne za uspjeh u obliku ostvarivanja *diktature proletarijata* tj. nasilnog *ukidanja klasne države* te vladavinom radničke većine nad buržoaskom manjinom (Lenjin, 1979: 113-117). Lenjinova filozofska misao²³ neće biti predmetom rasprave; ne samo zbog nebitnosti za raspravu o teorijskoj kritici ideologije, već i zbog amaterskog, neoriginalnog i mehanicističkog pristupa interpretaciji Marxove i Engelsove teorijske ostavštine. Također, treba istaknuti da daljnja radikalizacija Marxovih ideja od strane Lenjina ne bi naišla na plodno tlo da nije došlo manifestacije imperijalizma kroz Prvi svjetski rat (1914-1918), kada najmoćnije političke organizacije Druge internacionale ipak davaju podršku vladama vlastitih država (primjerice SPD 1914.g.). Zbog unutarnjih nekonzistentnosti te vanjskih pritisaka, Druga internacionala završava s djelovanjem 1916.g., te Lenjin proglašava Treću internacionalu (Kominternu – 1919.g.) pod patronatom sovjetske revolucionarne vlasti u Rusiji, čime se udaraju temelji novog pravca u marksističkoj teoriji i politici – *marksizma-lenjinizma*. Socijalizam, onaj sovjetskog tipa, u Lenjinovom shvaćanja postaje *ideologija u obliku političkog programa*, koju treba suprostaviti onoj liberalno-demokratskoj, štoviše, kapitalističko-imperijalističkoj.

2.2. Hegelijanski marksizam i lenjinizam: Lukacs

Praktični rezultati Oktobarske revolucije 1917.g. osigurali su prevlast teorije lenjinizma, te sukladno tome odredili putanju čitave marksističke teorije s početnom točkom u Moskvi. Nedugo nakon toga, lenjinistička teorija dobiva svoj konačni filozofski izričaj u Gyorgy Lukacsevom djelu *Povijest i klasna svijest* (1923). Od mnogih smatran prvim teoretičarom Zapadnog marksizma, Lukacsevo poimanje ideologije ipak se razlikuje od značenja koje taj

²³ Lenjinova promišljanja historijskog materijalizma i uloge dijalektičke metode, između ostalih u marksističkoj misli, preuzimaju vulgarni oblik, i to u smislu zaključaka o bezuvjetnoj afirmaciji *povijesne nužnosti* socijalizma i uma kao pukog odraza materije. Smailagić objašnjava: „S jedne strane: ekonomski progres kapitalizma (proces podruštvljavanja), a s druge: porast i organiziranje proletarijata su dvije strane tog istog neotklonjivog procesa. Revolucionarna klasa prilagođava se, svojom voljom, i sviješću, neizbježnom toku stvari: iz te slobode kao spoznate nužnosti proistječe njegova njena neumoljiva borba protiv buržoazije, koja je glavna prepreka društvenom razvitku na liniji progressa. (...) Lenjinova koncepcija dijalektičkog i historijskog materijalizma nije uspjela nadržati pozitivističku poziciju njemačke socijalne demokracije. *Fatalizam*: objektivna nužnost bitka, neovisnog o svijesti i volji ljudi, *socijalni organizam*: mehanika društvenog nastanka, funkcioniranja i prijelaza u viši oblik, *klasna borba*: proleterska neumoljiva usmjerenost na slom kapitalizma i nastanak socijalizma...“ (1970: 80). Za pobliže shvaćanje Lenjinovih filozofskih razmišljanja vidi doprinose nekih suvremenih interpretatora u: Budgen et al. (2007). Str. 101-207

pojam ima za teoretičare Druge internacionale i Lenjina u nešto drugačijoj varijanti, te negativnog (pejorativnog) kakvim je smatrana od strane Marxa. Hegelova misao imala je presudan utjecaj na novi tip teoretiziranja unutar marksizma, tzv. *hegelijanski marksizam* čiji je prvi predstavnik upravo Lukacs. Imajući u vidu narav ovog rada, Lukacseva specifična teorija bit će prikazana u direktnom odnosu s pitanjem nositelja spoznaje – aktera kritike ideologije. Za razliku od Lenjinovog odvajanja materije i ideje u *teoriji odraza*, Lukacs ih integrira:

„Misao i egzistencija nisu identične u smislu da korespondiraju jedna drugoj, da odražavaju jedna drugu, da idu paralelno ili koincidiraju međusobno (...). Njihov identitet jest taj da su aspekti istog realnog historijskog i dijalektičkog procesa“ (Lukacs, prema Eagleton, 2007: 94).

U tom slučaju misao je kognitivne naravi koliko i kreativne jer dok spoznajemo društvene uvjete koji utječu na nas, također i oblikujemo svijest koja će te uvjete promijeniti. Posljedica ovakvog teoretiziranja nalazi se onkraj pozitivizma dotadašnjeg marksističkog kanona. Lukacsev doprinos sintetiziranju ovih dvaju doktrina vodi jedinstvenoj kritici ideologije koja se temelji na slijedećim stavkama:

- (1) *epistemološka* – sintezom Marxovih uvida o reifikaciji kao penetraciji robnog oblika u sve aspekte društvenog života i onih Maxa Webera o racionalizaciji, dehumanizaciji, birokratizaciji, mehanizaciji i kvantifikaciji modernog društva, Lukacs smatra da je svijest relativna jer je determinirana klasnim položajem u društvu te da se problem nalazi u nadilaženju partikularnosti spoznaje određene klase – u modernom dobu, ta spoznaja određena je kapitalističkim sustavom. Umjesto da *lažnu svijest*²⁴ koja se manifestira fetišizmom robe suprostavi marksističkoj teoriji kao znanosti, on koristi pojam *totaliteta*²⁵ kao koncepta pozitivnog sadržaja nasuprot *partikulariteta* s negativnim. Za Hegela je Duh izraz za *idejni bitak*, dok je za Lukacsa totalitet izraz za

²⁴ Pojam lažne ili krive svijesti prvi put se pojavljuje u Engelsovom pismu Franzu Mehringu iz 1893.g.: „Ideologija je proces koji takozvani mislilac vrši, doduše, svjesno, ali s krivom sviješću. Prave snage koje ga pokreću, ostaju mu nepoznate, inače to ne bi bio upravo ideološki proces. On zamišlja, dakle, krive ili prividne pokretačke snage“ (Engels, 1979: 1421).

²⁵ Marušić to sustavno zapisuje te tvrdi da se kod Lukacsa pojam totaliteta pojavljuje u dva značenja: „(a) totalitet kao *društveni bitak*, kao cjelina društvenih odnosa, kao društvena zbilja u procesu nastajanja i mijenjanja, samorazvitka; kao društvena praksa itd.; dakle, totalitet u svom društveno-povijesnom određenju; (b) totalitet kao metodološki pretpostavka spoznaje, kao klasa koja jedina može spoznati totalitet jer je i sama totalitet (...), kao *klasna svijest*, tj. klasna svijest proletarijata jer je on *ona točka s koje postaje vidljiva cjelina društva*“ (1977: 74).

društveni bitak. Baš zbog reifikacije buržujci su individualisti i ne mogu pojmiti društvo u cjelini – dolazi do premetanja društvenog iskustva pa zato zaboravljamo da je društvo kolektivni proces te ga vidimo u obliku pojedinih izoliranih objekata i institucija.²⁶ Ipak, proleterska svijest je za Lukacsa očito „manje partikularna“ tj. manje ideološka od buržoaske jer je, zbog svoje ključne uloge u proizvodnom kao i društvenom procesu, sposobna totalizirati spoznaju dijalektičkim umom:

„Samo povećanjem svjesnosti, svjesnim djelovanjem i svjesnom samokritikom postaje, (...) skinuvši lažna prikrivanja, zbiljski točna, povijesno značajna i društveno prevratna spoznaja“ (Lukacs, 1970:138).

(2) *politička* – epistemološki definiranim pozicijama u društvenim odnosima, te neodvojivim karakterom spoznaje koja uvjetuje praksu i obrnuto, za Lukacsa je proletarijat *identični subjekt-objekt* povijesti, a marksizam „ideološki izričaj proletarijata“ (Lukacs, 1970: 232-307). Lukacs smatra radničku klasu univerzalnom, te s totaliziranjem spoznaje od strane iste dolazi ujedno do revolucionarne prakse koja smjenjuje postojeći kapitalistički poredak. Stoga, Lukacs tvrdi da

„zato što se proletarijat kao klasa ne može osloboditi a da ne ukine klasno društvo uopće, mora se njegova svijest, posljednja klasna svijest u povijesti čovječanstva, s jedne strane podudarati s otkrivanjem biti društva, a s druge strane mora postajati sve unutrašnjije jedinstvo teorije i prakse“ (1970: 134-135).

Iz prethodno navedenih stavki, slijedi teorijska formulacija u obliku historijske kontigencije ideologije:

²⁶ Kritika ideologije, po Lukacsevom napatku, slijedi dijalektički materijalizam kao i historijski materijalizam u pokušaju kontrukcije jedinstvenog znanstvenog programa: „Ako dakle činjenice treba da budu pravilno shvaćene, to se prije svega mora jasno i točno shvatiti ova razlika između njihove realne egzistencije i njihove unutarnje biti, između predstava koje o njima stvaramo i njihovih pojmova. Ovo je razlikovanje prva pretpostavka jednog zbiljski znanstvenog promatranja. (...) Riječ je stoga o tome da se s jedne strane pojave izvuku iz ovog oblika njihove neposredne danosti, da se nađu posredovanja pomoću kojih se one mogu svesti na njihovu srž, na njihovu bit i da se u njoj shvate, i s druge strane da se dospije do razumijevanja ovog njihova pojavnog karaktera, do njihova privida koje *nužan* oblik njihova pojavljivanja. Taj je oblik nužan zbog njihove povijesne biti, zbog toga što su izrasle na osnovi kapitalističkog društva“ (Lukacs, 1970: 60). Za detaljniju interpretaciju ključnih pojmova i kritike vidi: Rusconi (1973). Str. 45-93.

(3) *dijalektička teorija ideologije* – stanje reifikacije, kao specifičnog oblika otuđenja u modernom društvu, odgovara pasivnoj ulozi proletarijata u određenom povijesnom trenutku. Opisom uvjeta reifikacije uz pomoć mehanizma poput fetišizacije robe, te sustavnom analizom procesa u kapitalističkoj „društvenoj formaciji“ proletarijat djeluje u pravcu ostvarivanja političke svijesti za njeno mijenjanje. U revolucionarnom stanju, kada radnička klasa postaje revolucionarni subjekt, ona zamjenjuje ideologiju kao „pogled na svijet“ buržoazije, svojim, proleterskim:

„Proletarijat postiže pobjedu u svojoj klasnoj borbi ne samo u sferi moći nego istovremeno u toj borbi za društvenu svijest time što unatrag 50-60 godina sve više rastače građansku ideologiju i razvija vlastitu svijest kao odsada jedino mjerodavnu socijalnu svijest“ (Lukacs, 1970: 315).

Očigledno je da su Lukacseva koncepcija ideologije i kritika iste, blago rečeno problematične. Ono što je najbitnije za naglasiti u Lukacsevom slučaju jest njegov praktični angažman koji ipak nije daleko otišao od lenjinističke dogmatike. Naime, 1919.g. Lukacs je imao funkciju u mađarskoj sovjetskoj vladi Bele Kuna, a mađarska revolucija vodila se principima one boljševičke. Nakon dva velika razočaranja, Lukacs svejedno ostaje vjeran komunističkoj ortodoksiji. To su: (1) brza propast mađarske sovjetske republike 1919.g.²⁷ i (2) Lenjinova smrt 1924.g. Njegova opsjednutost Lenjinom i boljševičkom partijom očitovala se u više navrata. Odmah nakon Lenjinove smrti napisao je knjižicu *Lenjin: studija o povezanosti njegovih misli* (1924)²⁸ koja je poslužila kao svojevrsan *hommage* „najvećem misliocu što ga je radnički pokret stvorio nakon Marxa“ (Lukacs, 1972: 142). Za Lukacsa, partija kao glavni organizacijski princip proleterske borbe i uspješne diktature proletarijata ključna je gotovo do iste mjere kao i za Lenjina:

„Veliko je djelo ruskog boljševizma u tome da se u njemu prvi put nakon Pariške komune ponovno utjelovila ta svijest proletarijata i njegova

²⁷ Lukacs se prisjeća vlastitih revolucionarnih funkcija u komunističkom pokretu i odabira politike kao zanimanja te ih spominje kao plod *okolnosti*, također smatrajući vlastito preuzimanje ministarske funkcije u post-revolucionarnoj Mađarskoj 1956.g. – *neproturječnim*: „Kad je u veljači 1919. centralni komitet partije bio uhapšen, smatrao sam opet svojom dužnošću da preuzmem ponuđeno mjesto u – poluilegalnom – nadomještenom komitetu. U dramatičnom kontinuitetu slijedili su: narodni komesarijat za prosvjetu u sovjetskoj republici i politički komesarijat u Crvenoj armiji, ilegalni rad u Budimpešti, frakcijska borba u Beču itd.“ (Lukacs, 1970: 33).

²⁸ Za čitav spis vidi: Lukacs (1972). Str. 141-202

svjetsko – povijesna samosvijest. (...) Jedino se komunistička partija može djelotvorno boriti protiv kapitalističke države, jer samo partija može državu uočiti, spoznati i raskrinkati kao zbiljskog protivnika proletarijata“ (Lukacs, 1972: 57/107).

Dakle, spoznaja i praktička preobrazba svijeta je u rukama proletarijata, odnosno, partije kao utjelovljenja klasne svijesti proletarijata. Unatoč očitom kolapsu inovativne teorije u lenjinističku dogmatiku, a kasnije u staljinističku apologiju i samokritiku²⁹ Lukacsev ukupni teorijski doprinos čini ga jednim od najvećih marksističkih filozofa 20. stoljeća te jednog od prvog u nizu intelektualaca koji je teorijskom, političkom i agitacijskom aktivnošću ostvario kolaboraciju sa službenom ideološkom linijom KP Sovjetskog saveza. Intelektualac postaje kritičar ideologije ali, paradoksalno, kroz obranu određenog ideološkog skupa ideja kojima daje, po mnogima impresivnu, filozofijsku legitimaciju.

2.3. Partijska inteligencija i hegemonija: Gramsci

Antonio Gramsci oduvijek je bio intrigantna figura za marksiste na Zapadu. Provedši niz godina po zatvorima fašističke Italije (1922-1943), Gramsci je svoju slavu stekao naknadno i to u obliku mučenika – genijalca, a u jednom vremenskom periodu (rane 1920-e) i vođe Komunističke partije Italije (PCI). Kao i kod Lukacsa, doduše u puno tragičnijem smislu, njegova praktična aktivnost u komunističkom pokretu presudila je i teoriji u jednoj mjeri. Umjesto pojma ideologije on koristi puno širi i višeznačniji izraz, a to je *hegemonija*. Teorija hegemonije prožima čitav njegov rad u najbitnijem intelektualnom razdoblju, od uhićenja 1926.g. do bolničkog otpusta zbog bolesti 1934.g.³⁰ U kratkim crtama, kulturna hegemonija je *princip* koji vladajuća klasa mora ostvariti kako bi uspješno vladala, a to se odnosi na načine osiguravanja pristanka podređenih na svoj status kroz *kulturnu* dimenziju. Dakle nije više stvar u direktnoj primjeni sile za obuzdavanje mogućih prijetnji vladajućoj klasi već ostvarivanje hegemonije u sferi *civilnog društva*. Za Gramscija, ideje nisu tu da skrivaju postojeće nepravedne proizvodne odnose, a niti fetišizam ima toliko širok efekt kao što je mislio *kasni*

²⁹ Predgovor iz 1967.g. za novo izdanje knjige *Povijest i klasna svijest* (1923) sadrži Lukacsevo ponešto izmijenjeno stajalište, uzevši u obzir odmak od 44 godine, o rezultatima i teorijskim dosezima njegovog najbitnijeg djela. Zanimljiva stvar je i njegovo priznavanje vlastitog odbacivanja tog djela samokritikom te podrškom Staljinove opcije u unutarpartijskim političkim sukobima post-Lenjinove sovjetske nomenklature u kasnim 1920-tima, što je konačno vodilo prema intelektualnoj šutnji ili apologiji za vrijeme staljinističkog terora kulminacijom u moskovskim procesima druge polovine 1930-tih. Vidi u: Lukacs (1970). Str. 7-42 i Jay (1984). Str. 84-85.

³⁰ Izvorni pojmovi koji se tiču teorijskog utemeljenja koncepta hegemonije su iz: Gramsci (2000:189-222).

Marx ili Lukacs. Historicistički izvedena definicija podrazumijeva ideologiju kao „življenu, habitualnu društvenu praksu“ (Eagleton, 2007: 115). Naravno, takvo određenje se očituje u njegovoj borbi protiv marksizma kao znanstvenog socijalizma, a u korist historicizma s kojim vidi ideologiju kao izraz „adekvatan određenom stupnju povijesnog razvoja i određenom političkom trenutku“ (Eagleton, 2007: 117). Također lenjinist, Gramsci kao partijski vođa vidi dovođenje proletarijata iz pasivnog stanja svijesti (po sebi) u revolucionarno (za sebe) stanje kao proces ostvarivanja protukapitalističke, proletrske hegemonije te u svojem poznatom članku *Revolucija protiv kapitala* (1917) veliča boljševičko, točnije Lenjinovo, političko uplitanje u tokove povijesti diskreditacijom ekonomsko-determinističkog marksizma (2000: 32-36).

Gramscijev naglasak na hegemoniji postao je jako bitan za analize društvenih promjena na Zapadu kao i onih na Istoku: Lenjinova predrevolucionarna Rusija imala je jako zaoštrene društvene prilike, gotovo dihotomizirane. Poznavalo se jako dobro tko je ugnjetavan, tko ugnjetava i na koji način pa putanja revolucionarnog prevrata ne podrazumijeva ambivalentnost. Za razliku od toga, ako radnička klasa u zapadnoeuropskim zemljama pristaje na uvjete svojeg ugnjetavanja, nešto je zacijelo pošlo krivo. Laclau i Mouffe, najpoznatiji predstavnici postmarksističke misli, ispravno utvrđuju da je stoga, za Gramscija (kasnije i Althussera) ideologija bitno materijalne prirode, jer

„nije poistovjećena sa *sustavom ideja* ili s *lažnom svijesti* društvenih aktera; ona je organska i relacijska cjelina, utjelovljena u institucijama i aparatima, koja povezuje zajedno povijesni blok oko određenog broja osnovnih artikulacijskih principa“ (2001: 67).

Gramscijeva heterodoksna vizija marksizma ostvarena povratkom detaljnoj analizi društvene nadgradnje, koju naziva „sferom kompleksnih superstrukture“ – političke, pravne i kulturne, pružila je inspiraciju parlamentarnom projektu Eurokomunizma komunističkim partijama Italije, Francuske i Španjolske kasnih 1970-ih i dobrog dijela 1980-ih te inovativnim teorijskim pravcima, poput prethodno spomenutog postmarksizma. Za razliku od Lukacsa, i Lenjinovog poznatog prijezira prema intelektualcima, Gramsciju je bitna uloga novog, *organskog intelektualca* (2000: 321). Gradeći taj model na svojem primjeru, intelektualca kao kritičara buržoaske ideologije on i članove partije smatra intelektualcima, te za razliku od

klasičnog spekulativnog pojma inteligencije on u komunistički pokret pribraja i političke aktiviste, tehničare kao i sve koji mogu biti most između društva i društvene misli:

„Tvrđnja da svi članovi političke partije trebaju biti smatrani intelektualcima sklona je vicevima i karikaturama; ali refleksijom, ništa nije točnije od toga. Treba postojati razlikovanje razina, da partija posjeduje više ili manje od više ili niže razine, no to nije ono bitno: ono bitno je njihova funkcija, upravljati i organizirati tj. ona je edukacijska, što znači intelektualna“ (Gramsci, prema Althusser, 2005: 105-106).

Gramscijevo vlastito propagandno djelovanje u obliku aktivističkog novinarstva kroz časopise *Il Grido del Popolo*, *Avanti!* i *L'Ordine Nuovo*, služilo je kao odličan primjer širenja komunističke hegemonije. Jayevim riječima, socijalistička hegemonija je „shvaćena kao implikacija sporog, progresivnog obrazovanja populacije socijalizmom kroz esencijalno demokratski proces prosvjetljenja“ (1984: 150). Samo ostvarivanjem hegemonije, radnička klasa uz veliku pomoć organskih (partijskih) intelektualaca može izvesti revoluciju i ustanoviti socijalističku demokraciju radničkim vijećima po uzoru na sovjete post-revolucionarne Rusije (Gramsci, 2000: 76-110).

2.4. Diskrepancija kritike i djelovanja Frankfurtske škole

2.4.1. Kritike prve generacije: Adorno, Horkheimer i Marcuse

Raspravu o problemu nositelja spoznaje i pitanju revolucionarnog subjekta, dugo je pratila sjena staljinizma na Istoku i ona potrošačkog kapitalističkog društva na Zapadu. Negdje između, smjestila se škola Kritičke teorije frankfurtskih teoretičara Adorna, Horkheimera, Marcusea i dr., okupljenih oko Instituta za društvena istraživanja u Frankfurtu na Majni. Nije potrebno zadržavati se na njihovim impresivnim teorijskim dostignućima jer su ipak gradili svoju kritiku bez privilegiranja specifičnih aktera kritike ideologije, što je glavni fokus ovog izlaganja. No, potrebno je navesti najbitnije točke kritike ideologije koje se mogu uvelike isčitati iz njihovih radova. Crpeći inspiraciju prvenstveno iz hegelijanskog marksizma, Freudove psihoanalitičke teorije te Weberovih analiza modernog kapitalističkog društva Zapada, dolazi do sasvim novog načina teoretiziranja onkraj dosega posebnih disciplina prisutnih u vrijeme vrhunca njihovog stvaralaštva 1930-tih i 1940-tih godina. Za razliku od teorijskog, kontekst

političkog određenja i predmeta kritike frankfurtovaca poprilično je problematičan. Razočaravši se u partijskom dogmatizmu marksističko-lenjinističke koncepcije pod službenim patronatom sovjetske (staljinističke) vlasti na Istoku kao i liberalno-demokratskim parlamentarnim sustavom, izostankom revolucije u europskim državama te paraliziranom stvarnom *opozicijom* na razvijenom kapitalističkom Zapadu, najaktualnije pitanje – ono revolucionarnog/spoznajnog subjekta – ostala je bolna i nerazrješiva točka Kritičke teorije. Radi opasnosti od mnogostrukih i opsežnih digresija koje gotovo uvijek imaju za rezultat degradaciju analitičkog potencijala svakog rada, pa i ovog, kritika ideologije bit će prikazana isključivo kroz rad trojice prethodno navedenih teoretičara, ali i najistaknutijih autora: Maxa Horkheimera, Theodora W. Adorna i Herberta Marcusea.

Horkheimerov (1990: 156-183) početni znanstveno – filozofijski napor usmjeren je prvenstveno na kritiku *pozitivističkog* i *pragmatističkog* poimanja društvenih znanosti koje u svojem radu *Tradicionalna i kritička teorija* (1937) svodi na varijante jednoobrazne *tradicionalne* teorije. Naime, dok *pozitivizam* predstavlja upotrebu novovjekovnog ideala znanstvenog znanja utemeljenog na maksimama mjerljivosti, empirijske pouzdanosti i metodološke neutralnosti prirodnih znanosti, a *pragmatizam* upotrebljivost znanstvenih rezultata kao jedini kriterij za konstituciju i daljnje unaprjeđivanje proizvodnih snaga, nova, *kritička* teorija pojavljuje se kao revitalizacija diskreditiranog dijalektičkog mišljenja svojstvenog filozofijskom vrhuncu njemačkog klasičnog idealizma (Hegel) i materijalističkog nastavka – Marxove misli. Riječ je o inzistiranju na povezanosti društvenih prilika sa znanstvenim dostignućima van okvira tradicionalnih funkcija korisnosti i predvidljivosti koje stoga postaju *ideologijom* jer ne pružaju istinski uvid u društvenu stvarnost koju obilježavaju, između ostalih, društvene proturječnosti, uspon iracionalnih (fašističkih i staljinističkih) političkih snaga te kulturne sukobe svojstvene sve kompleksnijoj društvenoj stvarnosti 20. stoljeća. Detaljnija razrada ovih teza pronaći će mjesto u promišljanjima Jurgena Habermasa, nastavljača prve generacije Kritičke teorije, o čemu će naknadno biti riječi.

Nastavak i dopuna Horkheimerovog doprinosa kritičkom teoretiziranju nalazi se u suradnji s Adornom. Naime, njihovo zajedničko kapitalno djelo *Dijalektika prosvjetiteljstva* (1947) sadrži osim kritike znanosti kao kritike ideologije i jedan drugačiji fokus – kritiku moderne kulture kroz kritiku *kulturne industrije* te naposljetku kritiku samog Prosvjetiteljstva.

Ono što po Adornu i Horkheimeru prvenstveno predstavlja prevratničku snagu Prosvjetiteljstva – znanstveno odbacivanje religioznih, mitskih i metafizičkih predrasuda kao legitimacija premodernog društveno-političkog poretka – nije ništa drugo do novi oblik *mita* (2008: 9-11). U prosvjetiteljskoj misli vide izvor opresivnosti i dominacije čovjeka nad čovjekom što je, po njima (a i po Marxu!) samo logični nastavak, modernoj svojstvenog, imperativa dominacije racionalnog čovjeka nad iracionalnim silama prirode. Ideal prosvjetiteljskog društva kao zajednice racionalnih pojedinaca oslobođene od sila prirode sadrži, po Adornu i Horkheimeru, jednu inherentnu suprotnost, tj. prijetnju nasilnog uspostavljanja poretka i društvenih odnosa, što konstituira *dijalektiku prosvjetiteljstva*.³¹ Odvajanje na liniji subjekt (čovjek) – objekt (priroda) uz pomoć prirodno – znanstvene metodologije spoznajna je preteča *novog barbarstva*³² u koje zapadaju birokratizirana društva 20. stoljeća s vrhuncem u instrumentaliziranim nacističkim zločinima tijekom Drugog svjetskog rata (Holokaust). Nadalje, kritika *kulturne industrije* ispoljava se u kritici masovnih medija (televizija, tisak, radio) koji su *sadržaje* autentične kulture pretvorili u jeftini robni *oblik* čime služe masovnom zatupljivanju, pasivnosti pojedinaca i diskreditiranju opozicije te u konačnici nove ideološke indoktrinacije – prvenstveno na Zapadu (SAD konkretno) – kao nedemokratske, a time i nerazumne (Adorno i Horkheimer, 2008: xvi/147). Za Adorna posebno, odnosi između roba posredovanih njihovim prometnim vrijednostima i aplikacija istog principa na društvene odnose (reifikacija) odiše Marxovom i Lukacsevom *strukturnom kritikom ideologije*, te on takvom površnom mišljenju suprostavlja *negativnu dijalektiku* kao filozofijsko – metodološki princip objelodanjenja heterogenosti mišljenja i stvarnosti koja u sebi sadrži suprotnost i potencijal *otpora*, one koja odbija kvantifikaciju i komercijalizaciju društvenog svijeta, jer naglašava čovjekovo oslobođenje od prijezira i nasilja *postojećeg* kapitalističkog sustava prema svemu što se ne može odrediti

³¹ Tvrdnju o paralelnom procesu razvitka ugnjetavačkih potencijala iz prvotnog emancipacijskog *creda* modernog doba Adorno i Horkheimer zastupaju kroz zapažanje da „izgubljena priroda modernog čovjeka ne može biti odvojena od društvenog napretka. S jedne strane rast ekonomske produktivnosti snabdijeva uvjete za svijet veće pravednosti; s druge strane dozvoljava tehničkom aparatu i društvenim grupama koje njime upravljaju nesrazmjernu superiornost u odnosu na ostatak populacije. Pojedinaac je u potpunosti obezvrijeđen u odnosu na ekonomske sile, koje u isto vrijeme vrše pritisak kroz kontrolu prirode od strane društva. (...) Iako pojedinac nestaje pred aparatom kojem služi, aparat ga snabdijeva kao nikada do sad. U nepravednom životnom stanju, impotentnost i povodljivost masa raste s kvantitativnim umnožavanjem, njima dostupnih, roba“ (2008: xiv-xv).

³² Već u uvodu za *Dijalektiku prosvjetiteljstva* (1947), Adorno i Horkheimer tumače novi cilj svojeg istraživanja: „Pokazalo se, u stvari, da smo si odredili, kao zadatak, ništa manje nego otkriće činjenice zašto čovječanstvo, umjesto ulaska u istinsko ljudsko stanje, tone u novu vrstu barbarstva“ (Adorno i Horkheimer, 2008: xi).

prometnom vrijednošću (roba, usluga) i stupnjem praktične upotrebljivosti/predvidljivosti što je obilježje pozitivističke i ostalih oblika *tradicionalne* teorije (Eagleton, 2007: 125-127)

Marcuse nastavlja kritičku raspravu u smislu opće *kritike ideologije razvijenog industrijskog društva*, što je i podnaslov jednog od njegovih najvažnijih djela – *Čovjek jedne dimenzije* (1964). Kao što ni u prethodnim slučajevima nije bilo riječi o primjerima inkorporiranja³³ Freudove psihoanalitičke teorije u početnu hegelijaniziranu verziju marksizma (i sociologije!) koja čini osnovicu kritičke teorije društva, u Marcuseovom slučaju interpretacija također nije prisutna iako je njegova knjiga *Eros i civilizacija* (1955) možda najjasniji predstavnik prethodno spomenute fuzije disciplina. Raskrinkavanje ideologije više je vezano uz Marcuseove radove iz 1960-tih i 1970-tih godina. Iz tih radova može se isčitati Marcuseova kritika ideologije, uzdržavana od strane neizmjereno eskponirane verzije kritike popularne kulture koja, za razliku od doprinosa ostalih teoretičara iste provenijencije, ipak nudi određene prijedloge o post-klasnim revolucionarnim subjektima opozicije *komformističko-totalitarnoj* naravi tzv. *jednodimenzionalnog društva*.³⁴ Ovom društvu svojstvena je *jednodimenzionalna misao*, što znači da su mogućnosti realne opozicije i protesta u kapitalističkom društvu svedeni na ništicu zbog gušenja motivatora promjene – nove negativne dijalektičke misli u obliku *velikog odbijanja* krive svijesti uzrokovane tehnološkom idolatrijom, medijskom indoktrinacijom i potrošačkom propagandom (Marcuse, 1968: 30). No, Marcuseova kritika ideologije nije bila rezervirana samo za razvijena liberalno – demokratska društva Zapada, već za ona birokratsko – socijalistička na Istoku. Marxove neostvarene predikcije i odustajanje od istih u obliku sovjetskog političkog plana *izgradnje socijalizma u jednoj državi* (od kraja 1920-tih nadalje) koji crpi legitimaciju iz Staljinove pseudo-filozofijske doktrine Diamata, kod Marcusea (1990: 353-367) bude revolt i prokazivanje totalitarne sovjetske ideologije u obliku knjige *Sovjetski marksizam: kritička analiza* (1958). Marcuse i njegove kolege, u tom periodu još uvijek

³³ Za izvrstan prikaz misaonih paralela marksizma i psihoanalize vidi: Kulenović (1988). Str. 56-58

³⁴ Moderno društvo nadvladava materijalnu oskudicu prethodnih vremena, no *pacifikacijom* i stvaranjem *lažnih potreba* (lažna svijest – ideologija) samo sebe reproducira u tendenciji održavanja političkog *statusa quo*: „Upravo društvene kontrole insistiraju na svemoćnoj potrebi za proizvodnjom i konzumacijom suvišnog; potrebi za zaglupljujućim radom kad on više nije nužnost; na potrebi za takvim načinima relaksacije koji olakšavaju i prolongiraju ovo zaglupljivanje; na potrebi da se održe takve varljive slobode kao što su slobodna konkurencija pri upravljanim cijenama, slobodna štampa koja samu sebe cenzurira, slobodan izbor roba u koje su utisnuti znakovi različitih tvornica i patenata“ (Marcuse, 1964: 26).

pronalaze inspiraciju za protivljenje staljinizmu kroz kritiku teorije i prakse totalitarnog sustava od čije su se verzije socijalizma odavno počeli ograđivati, iako sada uz pečat jednog novog doba.

Odustajanje od proletarijata i komunističke avangarde kao revolucionarnog subjekta i kritičara/uzurpatora ideologije obilježilo je prethodno spomenutu Marcuseovu kritiku s kraja 1960-tih i prve polovine 1970-tih godina ali i općenite rezultate promišljanja drugih teoretičara unutar kritičke teorije te je stoga prozvana i elitističkom – bez opipljivih rješenja u obliku nekog privilegiranog političkog aktera onkraj akademske debate (Miles, 2001: 18-39). Marcuse je, kao „otac Nove ljevice“, kako je prozvan radi participiranja u studentskim demonstracijama kasnih 1960-tih u SAD-u, tako primjerice smatrao i *studente*³⁵ revolucionarnim subjektom zbog njihove odvojenosti od proizvodnog procesa te zbog njihove napredne inteligencije koja nije zamagljena svakodnevnim društveno posredovanim sukobima. Također, *neofeministički pokret* Marcuse je smatrao ključnim jer je odavno gajio simpatije prema teoriji seksualnog oslobođenja, a *neintegrirane manjinske* grupe unutar radničkog pokreta ne etiketira kao reakcionarne te u njima vidi potencijal svojstven nekom obliku Fanonovih “prezrenih na svijetu” (Marcuse, 1982: 13/76-77; Katunarić, 1990: 73-74). Implicitno privilegirani akteri kritike ideologije i pokretači revolucionarnog procesa na Zapadu nisu ostvarili potencijal zadan Marcuseovim radovima, te dolazi do asimilacije istih u *status quo* demokratskih poredaka pod teorijskom i praktičkom zastavom Novih društvenih pokreta (*New social movements* – NSM) koji zahtijevaju neku drugu priliku za raspravu – o kompleksnom odnosu ideologije i politike identiteta.

2.4.2 Habermasova komunikativna revizija kritike ideologije

Vrijeme najvećeg Marcuseovog doprinosa obilježili su i radovi glavnog nastavljača kritičke teorije društva – Jurgena Habermasa. Njegova komunikativna revizija kritike ideologije sadrži tri vida kritike koji se međusobno isprepleću kroz dugogodišnji akademski rad: (1) kritika jednostranosti pozitivizma, procesa scijentifikacije znanja, uloge tehnike i znanosti (2) formulacije emancipatorskog interesa i znanja te (3) komunikativne racionalnosti, konsenzusa i idealne komunikacije.

Crpeći inspiraciju iz mnogih izvora, posebno Weberove sociologije društvenog djelovanja i kritike instrumentalnog uma Frankfurtova, Habermas u knjizi *Logika društvenih*

³⁵ Za problematiziranje *ciljeva, oblika i izgleda studentske opozicije* vidi: Marcuse (1972). Str. 39-50.

znanosti (1970) želi ukazati na nepotpunost, nerefleksivnost i jednodimenzionalni karakter pozitivističke misli koja uskraćuje mogućnost samostalnog i legitimnog proučavanja društvenih fenomena specifičnim metodama svojstvenim društvenim znanostima te koja uz to nalaže metodološki redukcionizam poravnajući teren između proučavanja društva i prirode (1988: 1-16). Također, filozofijska ostavština klasičnog njemačkog idealizma (Kant, Fichte, Schelling, Hegel) i Marxova materijalistička kritika inspirira Habermasa da prihvati dijalektičku metodu prvenstveno kao alat za ukazivanje na promjenjivi karakter društva kao *društvenog totaliteta* koji se ne da reducirati na pretpostavke o funkcionalističkoj kategoriji *sustava* u društvenim znanostima (Katunarić, 1990: 108-109). Dijalektičko-kritičkom pristupu, za Habermasa, *hermeneutička*³⁶ metoda (time uključujući psihoanalizu) puno je primjerenija zbog nužnosti korištenja postupka interpretacije u proučavanju društva koje stalno iznova biva rastrgano između vlastitih proturječnosti koje su upisane u samu njegovu povijesnu putanju i strukturu, te heterogenost društvenog mišljenja nalaže temeljito razumijevanje kategorija društvenog totaliteta tj. njegove *krize* manifestirane u krizi racionalnosti, legitimacije i motivacije te ekonomskoj krizi.³⁷ Upravo empirijsko-analitička metoda uzdržava metodološku legitimaciju birokratskog aparata vlasti, sistematizaciju znanstvenog istraživanja, formalizaciju konceptualnog imaginarija znanosti te se otima dijalektičkom mišljenju sklonom istraživanju i kritici razvoja povijesno-društvenih cjelina, te konačno, sintezi teorije i prakse kroz emancipacijsko-utopijsku viziju modernog doba. Pozitivističku znanost i opću tendenciju scijentifikacije proučavanja treba, po Habermasu, držati dalje od društvenih znanosti, a time i unaprijediti znanost na razinu ujedinjavanja njezine kritičke i praktičke funkcije u društvu jer jednostranost znanosti postaje uvjet njene *ideologičnosti*. Ipak, *tehniku* nije prepustio Adornovoj i Marcuseovoj razornoj kritici,³⁸ već je smatrao da je tehnika i srodna joj prirodna znanost uglavnom bezinteresna te može služiti bilo kojoj strani političko-ideološkog spektra suvremenog Zapadnog društva.

³⁶ Potvrdu nužnosti hermeneutičke metode u formulaciji sociologije kao kritičke znanosti, koja će razumijevanje individualnih djelovanja rekonstruirati uzdizanjem na razinu svojevrstne *društvene terapije*, iznosi Apel (1980: 350-351): „Sociologija tako postaje angažirana kritika ideologije, koja se uostalom – i po tome *kritička teorija*, isto kao i Sartre, prevazilazi Marxa – za svoj dio treba posredovati individualno-psihološkim prosvjetiteljstvom (npr. psihoanalizom); jer društvo se također ne može emancipirati bez emancipacije svih pojedinaca; a pogotovo se ne može emancipirati, preko glava pojedinaca, manipulacijom partijske elite koja upravlja *objektivnim interesima svih*“.

³⁷ Teoreme krize u kasnom kapitalizmu Habermas analizira u središnjem dijelu knjige *Kriza legitimacije u kasnom kapitalizmu* (1973). Vidi Habermas (1992). Str. 33-95.

³⁸ Za detaljnije objašnjenje Marcuseove, gotovo luditske, kritike i Habermasovog neslaganja vidi: Petrović (1986: 10-12).

Također, tehnika može poslužiti i u ostvarivanju emancipacijskih težnji čovječanstva (Habermas, 1986: 25-114).

Habermas osim u pozitivističkoj i logičko – empiricističkoj struji, vidi problem u jednostranosti Marxovog određenja čovjeka kao *homo fabera* jer predstavlja nekritički oblik promišljanja čovjeka kao *instrumentalnog* bića što se može protumačiti kao izvjesna verzija racionalnog čovjeka klasične političke ekonomije (Smith, Ricardo, Say) tj. *homo oeconomicusa*. Po Habermasu, *društvena* proizvodnja ne može podrazumijevati tek proizvodnju i rad kao aktivnosti pojedinca već i povećanje svijesti kroz razmjenu znanja i iskustva *komunikacijom*. Svaka druga konceptualizacija samo je pad u pozitivističku teoriju i esencijalizam neodrživ pojavom *intersubjektivnosti*, što Marxovu kritiku čini ideološkom i neodrživom. Također, Habermas u knjizi *Saznanje i interes* (1968) kontekstualizira kritiku kroz razlikovanje triju oblika *znanja* koje stvara i reproducira određeni tip *interesa* (1975: 220-244):

- (1) *Instrumentalno znanje* – odnosi se na znanstveno, *pozitivno* znanje, analitičko-empirijsku podlogu, kauzalnu metodu i scijentistički pristup istraživanju.
- (2) *Praktičko znanje* – podrazumijeva interpretativno (hermeneutičko) znanje, komunikaciju i dijaloški umjesto monološkog odnosa te *razumijevanje* društvenog djelovanja.
- (3) *Emancipacijsko znanje* – postavka kritike i dijalektičkog promišljanja društvenih kontradikcija uz utopijsku viziju budućeg, slobodnog društva na osnovici zadiranja u spoznaju o *mogućem* nasuprot nerefleksivnom tretiranju kategorija *postojećeg*.

Ovakve kognitivističke smjernice neomarksističke kritike idu, za Habermasa (1987: 301-405), od sintetiziranja postavki radova Marxa (unutarnja kolonizacija društva – strukturalni efekt ideologije), Webera (racionalnost i dioba društvenog djelovanja) i Parsonsa (teorija društvenog sustava) prema ukupnoj problematizaciji i konstrukciji jedinstvenog „civilizacijskog projekta“ (Katunarić, 1990), zasnovanom na *teoriji komunikativnog djelovanja* koja je utemeljena eklekticizmom kategorija mnogobrojnih znanstveno-filozofskih tradicija moderne. Teorijom *komunikativnog djelovanja*, Habermas (1990: 593-620) proširuje početnu kritiku suvremene filozofije i znanosti iz knjige *Saznanje i interes*. Ako uzmemo u obzir da je podijelio znanje i interese koji ih proizvode na instrumentalno, komunikativno i emancipacijsko, oslanjanjem na Weberovu paradigmu društvenog djelovanja pokušava utemeljiti *tipove društvenog djelovanja*

kao praktične izraze znanjem informiranog pojedinca.³⁹ Habermas, po Cekiću (1975: 21-23), pokušava razgraničiti:

- (1) *Instrumentalno i strategijsko djelovanje* – orjentirano na uspješno tehničko raspolaganje resursima i ovladavanjem prirode, uključuje jednodimenzionalnu racionalizaciju sredstava za postizanje nekog društvenog cilja;
- (2) *Komunikativno djelovanje* – postizanje međusobnog razumijevanja pojedinaca aktovima komunikacije i konsenzualnog suživota sudionika u dijalogu bez proračunate manifestacije pojedinačnih interesa;
- (3) *Emancipacijsko djelovanje* – poklapanje znanja i interesa u djelovanje prožeto utopijskim vizijama boljeg društvenog poretka, kritičkom sposobnošću pojedinaca inspiriranih kritičkom teorijom društva kao temeljem emancipacijskog znanja društvenih znanosti uz mogućnost samorefleksivne djelatnosti komunikativnog subjekta (ovaj tip djelovanja samo je podvrsta komunikativnog djelovanja).

Kritika ideologije formulirana emancipacijskim znanjem cilja na kritiku *tehnokratske svijesti* koja ne posjeduje status klasične ideologije već je

„staklena pozadinska ideologija koja danas pretvara znanost u fetiš, više neodoljiva i dalekosežnija od ideologija starog tipa, zato što prikriivanjem praktičkih pitanja ne opravdava samo parcijalni interes za vlast *određene klase* i ne potlačuje samo parcijalnu potrebu za emancipacijom sa strane jedne *druge klase*, nego pogađa emancipacijski interes roda kao takav“ (Habermas, 1986: 78).

Prethodna referenca na Habermasov eklekticizam vodi nas od Webera prema Parsonsovom *strukturalnom funkcionalizmu* i teoriji sustava. Bez uplitanja u detaljnu razradu Parsonsovih⁴⁰ postavki, bit će riječi o njima kroz komparativnu analizu s Habermasovim pojmovima. Habermas (1990, 611-619) dijeli AGIL shemu na dva dijela: (1) AG kao *sistem*

³⁹ Weber (1964: 221-223) dijeli tipove djelovanja na (1) ciljno – racionalno; (2) vrijednosno – racionalno; (3) afektivno i (4) tradicionalno djelovanje.

⁴⁰ Parsons (1990: 247) konceptualizira društvo kao sustav sastavljen od podsustava, koji odgovaraju njegovoj AGIL shemi – tj. shemi određenja temeljnih sustava svakog društva koji odgovaraju određenoj funkciji. Svi podsustavi sustavi imaju funkciju reprodukcije sustava kroz međusobne veze: najpovršnije iskazano, A se odnosi na adaptaciju (ekonomski sustav), G na postizanje ciljeva (politički sustav), I na integraciju poretka (pravni sustav) te L na latenciju (institucionalizirani obrasci kulture).

(sustav) i (2) IL kao *svijet života* (Lebenswelt). U slobodnoj interpretaciji, ekonomski i politički sustav zapravo su dio sustava obilježenog i reproduciranog instrumentalnim i strategijskim djelovanjem pojedinaca uz upotrebu instrumentalnog znanja. Weberov pojam *racionalizacije*⁴¹ u ovom smislu odnosio bi se na proračunati, instrumentalno-teleološki karakter načina konstrukcije suvremenih struktura kapitalističkog društva u modernom dobu te postvarene društvene odnose. Svijet života podrazumijeva pravni sustav utemeljen na običajnom ali i formaliziranom pravu informiranom kulturno-tradicijskim znanjem te kulturni sustav uspostavljen sociokulturnom evolucijom opisanom u Habermasovoj *rekonstrukciji* historijskog materijalizma.⁴² Medij društvenih odnosa u svijetu života zacijelo je komunikativno djelovanje, čiji fokus Habermas (1984; 1987) proširuje koristeći se spoznajama mikrosocioloških teorija – fenomenologije (Schutz), simboličkog interakcionizma (Mead), etnometodologije (Garfinkel) kao i suvremenih sociolingvističkih (Chomsky, Searle) i psiholoških teorija (Piaget).

Prizivajući Marxovu teoriju zbog povlačenja demarkacijske linije u vlastitom projektu socijalne ontologije, Habermas smatra da dolazi do *kolonizacije svijeta života* od strane sustava, i to na način da smatra kako postoji realna prijetnja instrumentalizacije društvenih odnosa u svijetu života koji nije ustanovljen interesno-strategijskim djelovanjem već počiva na realnim društveno-komunikativnim praksama i izražajima formiranim u interakciji pojedinaca. Ovdje se Habermas svrstava u red teoretičara poput Anthonyja Giddensa i Pierrea Bourdieua jer teoretizira povezivanje na liniji akcija-struktura, pa se sukladno tome spominju vrste djelovanja s aspekta odnosa akter-svijet (Katunarić, 1990: 115-116): (1) *teleološko (svrhovito)* – objektivni svijet (primjerice, priroda); (2) *normativno* – socijetalni svijet (uspostava društvenih odnosa) i (3) *dramaturško* – subjektivni svijet (intersubjektivnost). Ova podjela, primjenjena na analizu komunikacije i komunikativne racionalnosti u svijetu života, po Habermasovim (1990: 610-611) kriterijima podrazumijeva da „akter orijentiran prema sporazumijevanju mora svojim iskazom implicitno postaviti točno tri zahtjeva za važenjem“:

- (1) *da iskazana izjava bude istinita*
- (2) *da intendirana radnja bude ispravna s obzirom na neki važeći normativni kontekst*
- (3) *da govornikova manifestna intencija bude zamišljena tako kako je i iskazana*

⁴¹ Habermas interpretira Weberov pojam racionaliziranja kao „povratno djelovanje znanstveno-tehničkog napretka na institucionalni okvir društva u kojima se zbiva moderniziranje“ (1986:61).

⁴² Za neoevolucionističku rekonstrukciju historijskog materijalizma vidi: Habermas (1986). Str. 140-187.

Neispunjavanje bilo kojeg od ovih zahtjeva podrazumijeva komunikaciju *zagađenu* prilikom djelovanja koje počiva na instrumentalnim postavkama *sustava*, a time i *ideološko* iskrivljenje posredovano odnosima moći/dominacije i robne razmjene (Eagleton, 2007: 128-136). Intelektualni naponi 1980-ih godina, sadržani u knjizi u djelu *Filozofski diskurs moderne* (1985), Habermasa vode prema revidiranju projekta moderne te polemičkoj obrani principa komunikacijsko-emancipacijske varijante novog Prosvjetiteljstva. Ipak teorija komunikativnog djelovanja posredni je element mnogih inspirativnih fokusa, beskrajne znatiželje i intelektualne odgovornosti Habermasa kao glasa moderne i prosvjetiteljskog racionalizma baziranih na osnovi komunikativnog samostvaranja ljudskog roda u težnji prema ostvarivanju projekta samosvjesnog, slobodnog i općenito – dezideologiziranog društva.

2.5. Ideološki aparati države i kontroverza strukturalnog marksizma: Althusser

Ime Louisa Althussera zacijelo je kontroverza još i danas. Najavivši epistemološki prekid između *humanističkog* (ranog, ideološkog) i *strukturalističkog* (kasnog, znanstvenog) Marxovog teoretiziranja,⁴³ u djelu *Za Marxa* (1965), dokazuje svoju teorijsku premoć nad tadašnjim marksističkim intelektualcima (Sartre, primjerice) sazivanjem novog, filozofijskog čitanja Marxovog *Kapitala* u knjizi *Kako čitati kapital?* (1968). Također, ubrzo je postao autoritet okupivši oko sebe obećavajuće studente-suradnike, između ostalih Jacquesa Rancierea i Etienna Balibara. Promocija nove inačice marksizma (strukturalne) impresivna je teorijska zadaća, no za ovaj rad bitna je samo njegova specifična teorija ideologije.⁴⁴ Sukladno toj teoriji, ideologija je bitno materijalna te služi za reprodukciju uvjeta proizvodnje u društvu. Očituje se u materijalnim institucijama kojima pripadamo, te praksama koje se odvijaju unutar tih institucija što su polazišta bliska Gramscijevima. Po Althusseru (2008: 19), postoje dvije vrste aparata države:

(1) *represivni* – bazirani gotovo isključivo na sili (vojska, policija);

(2) *ideološki* – odlikuje ih ideološka indoktrinacija (škola, crkva, obitelj itd.)

⁴³ Inspiriran Bachelardovim poimanjem *epistemološkog prekida*, Althusser (2005: 34-35) u Marxovom radu razlikuje ideološke (filozofijske, humanističke) u prijelazu na znanstvene (politekonomske, antihumanističke) djelatnosti, te radi klasifikaciju Marxovih djela: (1) 1840-44: rani radovi – od doktorske disertacije do *Rukopisa* iz 1844 i *Svete obitelji*; (2) 1845: radovi prekida – *Teze o Feuerbachu* i *Njemačka ideologija*; (3) 1845-57: radovi prijelaza – *Manifest*, *Bijeda filozofije*, *Nadnica*, *cijena i profit* itd.; i (4) 1857-83: zreli radovi – *Grundrisse*, *Kapital*... Vidi detaljnije u: Althusser (2007). Str. 164-186 i Elliot (2006). Str. 100-105.

⁴⁴ Uvidi o Althusserovoj teoriji ideologije ovdje su preuzeti iz njegovog slavnog eseja *Ideologija i ideološki aparati države*. Vidi: Althusser (2008). Str. 1-57. Također, za jednu politološku analizu u istom tonu vidi: Poulantzas (1978b). Str. 195-227.

Tzv. *ideološka interpelacija* ima za zadatak ukomponirati pojedinca u društvenu strukturu, procesom *krivog prepoznavanja* kojim se želi interese dominantne klase ili ideološkog entiteta (nacije i sl.) njemu prikazati kao njegove vlastite čemu, otprilike, odgovara sociološka problematika *socijalizacije* – internaliziranja društveno-prihvaćenih normi posredstvom društvenih institucija. Time, strukturalistička analiza neutralizira i pasivizira ulogu pojedinca, štoviše, njegovu kreativnu moć u djelovanju unutar *objektivnih struktura* koje čine društvo – *relativno autonomnom* političko-pravnom nadgradnjom, ideološkom nadgradnjom te ekonomskom bazom (Althusser, 2009: 147-148). Ponavljanjem *rituala* unutar pojedine institucije kao materijalnog utjelovljenja ideologije pojedinac biva nesvjesno ideologiziran te proces nema više poveznice s krivom svijesti, ili svijesti bilo kakve vrste, pa stoga Althusser tvrdi da su ideje same po sebi „njegova materijalna djelovanja regulirana materijalnim ritualima koji su i sami definirani materijalnim ideološkim aparatom iz kojeg proizlaze ideje tog subjekta“ (2008: 43). Proširenjem Marxove strukturalne kritike ideologije, ona se očituje kao „imaginarni odnos pojedinaca prema njihovim stvarnim uvjetima postojanja“ (Althusser, 2008: 36; Kalanj, 2009: 251). Althusser, na način blizak njegovom teorijskom protivniku Lukacsu, kao aktivni pripadnik i cijenjeni član Komunističke partije Francuske (PCF) vidi *komunističku partiju* kao ključnog aktera u spoznajno-praktičnom procesu (kritika ideologije) pobjede političkog i znanstvenog socijalizma uz svemoguću pomoć radničke klase (klasna borba) te na njega *očito* ne djeluju ideološki rituali ni strukture. Intelektualci su, po Althusseru (2005) stvorili historijski i dijalektički materijalizam (Marx i Engels) dok su za kasniji razvoj također bili zaslužni intelektualci (Kautsky, Plehanov, Labriola, Rosa Luxemburg, Lenjin, Gramsci). Također, on tvrdi da drugačije ne može biti ni danas jer politička (praktična) i intelektualna (teorijska) djelatnost definira intelektualca kao *militantnog*,

„naoružanog najautentičnijom znanstvenom i teorijskom kulturom, upozorenog na poražavajuću stvarnost i raznovrsne mehanizme svih oblika vladajuće ideologije imajući ih konstantno na oku, te sposobnog za referiranje u teorijskoj praksi – protiv struje svih *prihvaćenih istina* – na plodne puteve otvorene od strane Marxa no zatvorene i sputane svim vladajućim predrasudama. Pothvat ovakve vrste i rigoroznosti nezamisliv je bez nepokolebljivog i lucidnog povjerenja u radničku klasu i direktnog sudjelovanja u njezinim borbama“ (Althusser, 2005: 24).

Ususret događajima iz 1960-tih i revolucionarnom svibnju 1968.g. Althusserova teorija ostala je nepromjenjena. To je rezultiralo odbacivanjem službene retorike komunističke partije i Althusserove teorije od strane njegovih vlastitih učenika kao i od strane aktera novih društvenih pokreta van klasne determinacije marksističko-lenjinističkog *mainstreama* (ekološki, studentski, feministički, antiratni i sl.).

Drugi dio: Dosezi i varijante liberalističke kritike ideologije

Vjerujem da će se rijetko dogoditi da neki čovjek u demokratskome društvu najednom stvori neki sustav ideja vrlo dalekih od onoga što prihvaćaju njegovi suvremenici; pa ako se takav tvorac novoga i pojavi, zamišljam koliko će muke imati, najprije, da bi druge naveo na to da ga saslušaju, a još više na to da mu povjeruju.

Alexis de Tocqueville, *O demokraciji u Americi*

U normalnim prilikama političke su demokracije režimi bučniji od vojnih diktatura, paternalističkih monarhija ili stabiliziranih jednopartijskih režima. Pokazuje se suparništvo između ljudi i stranaka u otvorenom nadmetanju oko sudjelovanja u vlasti. To je suparništvo i između društvenih projekata ili, točnije, između simboličkih sustava predodžbi koji predstavljaju posebnost ljevice i desnice, umjerenih i ekstremista.

Philippe Braud, *Vrt demokratskih delacija*

3. Mannheim i društvena uvjetovanost spoznaje

3.1. Ideologija i utopija sociologije znanja

Prijepori na liniji proletarijat-avangarda-inteligencija obilježili su marksističku teoriju, no potrebno je otići korak u prošlost, točnije u Weimarsku republiku (1918-1933), radi upoznavanja s jednom teorijom koja je pružila (ne)uspješnu liberalističku alternativu marksizmu i kritici ideologije: *sociologija znanja*.

Iskustvo generirano primjenom Marxove kritike ideologije, a posebno Lukacsevovog doprinosa, iniciralo je pojavu discipline unutar sociologije čija je glavna teza da „postoje načini mišljenja koji se ne mogu razumijeti sve dotle dok njihovo društveno porijeklo ostaje u tmini“ (Mannheim, 1978: 4). Karl Mannheim smatra se, uz Maxa Schelera i Lukacsa, osnivačem sociologije znanja. Njegovo djelo *Ideologija i utopija* (1929) udarilo je temelje disciplini koja se bavi konkretnom analizom *društvene uvjetovanosti znanja*. Sociologija znanja crpi inspiraciju iz različitih teorijskih disciplina, pa Mannheim navodi kao početak Marxovu kritiku ideologije, Nietzscheovo učenje o nagonским strukturama, Freudovo i Paretovo koncipiranje ljudskog mišljenja kao prikrivanja i proizvoda nagonских mehanizama, pozitivizam Ratzenhofera, Gumpłowicza i Oppenheimerera, Diltheyovu hermeneutiku, Lukacsev hegelijanski marksizam te konačno pravog predstavnika sociologije znanja – Schelera (Mannheim, 1978: 305-306). Mannheim u sociologiji znanja vidi potencijal za bolje razumijevanje društvenih konflikata i diobi, nasuprot vrednovanju razvoja znanosti kao unutarnjeg procesa nadvladavanja krivih

znanstvenih spoznaja i aplikacije logičko – aksiomatskog instrumentarija za analizu društvenog života.⁴⁵ Stoga, Mannheim predlaže dvije temeljne točke metode sociologije znanja (1978: 5):

- (1) *mišljenje pojedinca je mišljenje grupe* – početna točka sociologije znanja može se sumirati u prvoj točki njezine metodologije, kada se fokus stavlja na odnos⁴⁶ pojedinca i kolektiva u kojem pojedinac kao društveno biće *a priori* postaje nositeljem znanja određene društvene skupine (izvorno naznačene kao društvena grupa).
- (2) *neodvojivost mišljenja i kolektivnog djelovanja* – ovo obilježje tiče se međusobnog prožimanja teorije (znanja) i prakse (djelovanja) u životu svakog pojedinca. Nije dovoljno tek ustvrditi, poput Marxa, da materija uvjetuje razvitak ideja ili išta tome slično, već da se znanje formira na osnovi praktičnih društvenih odnosa, a ponajprije onih suradnje ili sukoba.⁴⁷

Područje *političkog* sukoba i diferencijacije, za Mannheima predstavlja manifestaciju različitih oblika društveno uvjetovanog znanja. Na temelju političkog sukoba, mogu se izdvojiti dva pojma koja definiraju utjecaj društvenog *kolektivnog nesvjesnog*⁴⁸ na znanje, te najzad na društvenu praksu – *ideologija* i *utopija*.⁴⁹ Po Mannheimu, u *ideologiji* je

⁴⁵ Anticipacija nekih kasnijih kritika unutarnjeg viđenja razvoja znanosti (od Kuhna do *Strogog programa* sociologije znanstvenog znanja i Latoura) nalazi se u Mannheimovom pristupanju problemu sociologije znanja na samom početku *Ideologije i utopije*: „Čisto logička analiza odvojila je ne samo individualno mišljenje od grupne situacije nego i mišljenje od djelovanja. Ona je to učinila u prešutnoj pretpostavci da veze koje u stvarnosti uvijek postoje između mišljenja, s jedne strane, i grupe i djelovanja, s druge strane, ili nisu važne za *korektno* mišljenje ili da se mogu odvojiti od tih osnova a da se pri tom ne jave teškoće. Ali činjenica da se nešto ignorira, još ne uništava postojanje toga što se ignorira“ (Mannheim, 1978: 6).

⁴⁶ Odnos pojedinca i kolektiva, Mannheim utemeljuje na osnovi *socijalizacijskog* efekta: “Svaka individua je stoga, uslijed činjenice što odrasta u društvu, predodređena u dvostrukom smislu: ona zatječe gotovu situaciju i u toj situaciji zatječe prethodno oblikovane modele mišljenja i ponašanja” (1978: 5).

⁴⁷ *Interakcijski* efekt Mannheim nedvosmisleno tumači, primjerice, kroz razlikovanje grupa u odnosu na poželjnost promjene prirode i/ili kulture: „Ljudi koji žive u grupama ne postoje jednostavno fizički kao pojedinačne individue. Oni predmete svijeta ne uočavaju kontemplativno-apstraktno, niti to čine isključivo kao pojedinačna bića. Naprotiv, oni djeluju jedni s drugima i jedni protiv drugih u različito organiziranim grupama, i dok to čine oni misle jedni s drugima i jedni protiv drugih. Ove ličnosti povezane u grupe teže na osnovu posebne vrste i položaja grupa kojima pripadaju da promijene prirodu i društvo koji ih okružuju, odnosno da ih sačuvaju u datom položaju“ (Mannheim, 1978: 5-6).

⁴⁸ Pojam *kolektivnog nesvjesnog* ustanovio je psihoanalitičar Carl Gustav Jung, u tzv. *odmetničkoj fazi* djelovanja (nakon prekida suradnje sa svojim mentorom Sigmundom Freudom) te ga definira kao „moćno spremište iskustava predaka sakupljeno milijunima godina, to je eho prethistorijskih zbivanja, kojemu je svako stoljeće nešto dodalo“ (Jung, prema Kulenović, 1988: 274).

⁴⁹ Ograničenost rasprave na temu ideologije ne dopušta preciznije analiziranje značenja utopije u Mannheimovom radu. Potrebno je samo istaknuti da za njega utopije „transcendiraju egzistenciju, jer i one pružaju djelovanju orijentaciju prema elementima koji se ne sadrže u egzistenciji što se istovremeno ostvaruje; ali one nisu ideologije,

“implicitno sadržan uvid da u određenim situacijama kolektivno nesvjesno izvjesnih grupa može da kako njima samima tako i drugima zamračiti stvarni položaj društva i na taj način djelovati u pravcu stabilizacije” (1978: 40).

Idući korak dalje od Marxovog pionirskog određenja, Mannheim pretpostavlja ideološkičnost *svakog mišljenja*, jer je proizvodnja ideja determinirana društvenim faktorom. Za početak, on razlikuje *totalni* od *partikularnog* pojma ideologije jer partikularni pojam

„znači samo da *određenim* „idejama“ i „predstavama“ protivnika ne želimo vjerovati. Jer mi smatramo za više ili manje svijesno prikrivanje nekog činjeničnog stanja, čija prava spoznaja nije u interesu protivnika. (...) Njegova partikularnost odmah pada u oči kad mu se suprostavi *radikalni, totalni* pojam ideologije. O ideologiji neke epohe ili neke historijski-društveno konkretno određene grupe – recimo neke klase – može se govoriti onda kad pri tom mislimo na osobitost i kvalitetu *totalne strukture svijesti* ove epohe odnosno ovih grupa“ (Mannheim, 1978: 58-59)

Totalnim pojmom ideologije zauzima se neutralna pozicija u proučavanju razlika između mišljenja uvjetovanih društvenim okvirima. Sociologija znanja naoko posjeduje znanstveni, objektivni karakter jer leži na pretpostavci da povećanjem transparentnosti i razvojem demokracije Zapadnih društava dolazi do shvaćanja svih ideologija tj. sustava ideja, životnih svjetonazora i akcijskih smjernica, kao partikularnih – okrnjenih. Unatoč tome, Mannheim ne smatra poziciju sociologije znanja kao relativističko – partikularističku već svoju agendu proučavanja definiše kroz termin *dinamičkog relacionizma*. Za razliku od relativizma i partikularizma koji prema Mannheimu (1978: 96-97) podrazumijevaju shvaćanje društva kao statičnog entiteta, dinamički relacionizam uzima u obzir promjenu mišljenja i normativnog okvira odnosom između promjenjive egzistencije, načina spoznaje, spoznavajućeg subjekta te konačno smjernica za buduću društvenu praksu. Iz tog razloga, Mannheimova metodologija

odnosno one utoliko i u toj mjeri nisu ideologije ukoliko im polazi za rukom da postojeću historijsku stvarnost preobrazu putem protuakcije u pravcu vlastite zamisli“ (1978: 195).

podrazumijeva *historicizam*, kojim je raspolagala misao njemačkih filozofa i znanstvenika, od Hegela do Webera. Historicistička metoda plodonosna je jer

“smatra da se kulturne tvorbe mogu potpuno objasniti i razumijeti ako ih procjenjujemo mjerilima, idealima i vrijednostima epohe u kojoj su nastale, a u isto vrijeme polazi od teze da je čovjek određen vremenom u kojem živi, iz čega proizlazi da on nužno doživljava svijet i procjenjuje prošle epohe kao i njihove kulturne tvorbe u kontekstu vlastitog života, tj. vlastitim mjerilima, idealima i vrijednostima“ (Marušić, 1977: 101-102).

Ipak, sociologija znanja svoju znanstvenost crpi iz dosljedne samokritike i preispitivanja društvene uvjetovanosti znanja svakog pojedinca. Po Mannheimu, racionalno shvaćanje iracionalnog društvenog nesvjesnog *jedini* je način da se spozna ograničenost i društveno – povijesnu utemeljenost svakog mišljenja. Nadalje, razjašnjavanje ove uvjetovanosti najvidljivije je kroz društveno djelovanje i interakciju, a dobiva konačan izraz u političkom djelovanju, kao što je prethodno u tekstu navedeno.

Prateći metodološke upute Weberove razumijevajuće sociologije za testiranje vlastitih teza, Mannheim idealno-tipski konstruirao pet povijesno-političkih strujanja 19. i 20. stoljeća, u krajnjoj liniji – totalnih ideologija (1978: 115-143):

- (1) *Birokratski konzervativizam* – težište političkih sukoba i devijacija u stvari su problem *upravljanja* te se društvena promjena (revolucionarna kao krajnost) shvaća nelegitimnim odstupanjem od jasno definiranih zakonskih normi i pravila; primjer birokratskog konzervativizma je Bismarckov pruski militarizam i svojstvena joj birokratska uprava.
- (2) *Konzervativni historizam* – iracionalnost ove doktrine predstavlja protutežu birokratskom konzervativizmu kroz isticanje *tradicionalnog*⁵⁰ karaktera političke moći aristokracije koja predstavlja dominantnu snagu staleškog poretka i tradicija. Tradicionalizam historicističkog konzervativizma temelji se na principima časti, izgradnji države s čvrsto određenim staleškim pravima i privilegijama te političkom vodstvu koje obilježava

⁵⁰ Za podjelu tipova autoriteta (tradicionalnog, karizmatičkog i racionalno-legitimnog), koje Mannheim koristi u pojednostavljenoj (opreznijoj) analizi političkih ideologija svojeg vremena, vidi: Weber (1964). Str. 320-333.

instinkt za najboljim oblikom vladanja. Edmund Burke predstavnik je i inspiracija konzervativnog historicizma.

- (3) *Liberalno-demokratsko građansko mišljenje* – intelektualizam građanstva uzima na sebe zadaću da neutralizira iracionalnost političkog i društvenog, što ga čini protivnikom apsolutističkog mišljenja *ancien regimea*. Proučavanje politike znanstvenog je karaktera, jer je politički poredak racionalno utemeljen u stvarnoj parlamentarnoj diskusiji, slobodnom tržištu kao medijatoru društvenih odnosa i demokratskim institucijama pravne države. Ciljevi političkog djelovanja postavljeni su s obzirom na početnu prosvjetiteljsku, normativnu sliku društva. Mannheim ne navodi nekog posebnog autora kao tipičnog predstavnika ove doktrine iako, primjera radi, može se spomenuti Alexisa de Tocquevillea i J.S. Milla.
- (4) *Socijalističko-komunističku koncepciju* – antagonizam prema građanskom mišljenju, iz kojeg je proizašla ova doktrina, definira se kroz neodvojivost teorije i prakse, mišljenog i političkog. Ideologija je stvar iskrivljene svijesti neprijatelja, dok je dijalektički prevrat kapitalističkog građanskog društva neminovan rezultat djelovanja komunističkog pokreta. Marx i Lenjin tipični su predstavnici socijalističko – komunističke ideologije.
- (5) *Fašizam* – aktivizam i iracionalizam suštinske su značajke fašističke političke doktrine. Društvo je podijeljeno na masu i elitu koju predvodi jedan vođa *karizmatskog* tipa. Aktivizam prednjači u odnosu na bilo kakvo povijesno utemeljenje politike i znanja, kako racionalno (liberalno, socijalističko/komunističko) tako i iracionalno (konzervativno). Najtipičniji predstavnik fašističke ideologije je Benito Mussolini.

3.2. Slobodno-lebdeća inteligencija kao nosioc sinteze

Za najbolje razumijevanje Mannheimove teorije potrebno je tumačenje temeljnog okvira unutar kojeg je nastala, tj. podvrgnuti je testu društvene refleksivnosti. Po Marušiću (1977: 93), Mannheimov doprinos može se nazvati „teorijom krize suvremenog građanskog društva“, jer se stvarnost weimarske republike toga vremena

„odlikovala žestokim konfliktima između suprotnih grupa, što se odražavalo i na političku misao i idejno stvaranje uopće. Razvitak krize nužno je vodio alternativni: ili socijalistička revolucija, ili fašistička diktatura“ (Marušić, 1977: 94).

Mannheim, kao liberal, priželjkivao je smirivanje stanja u rodnoj mu Njemačkoj, te uspostavu svojevrsne ravnoteže u post-ratnom društvu iscrpljenom financijskim, ljudskim i idejnim žrtvama/porazima, što bi bilo moguće samo uz pomirivanje perspektiva prisutnih u konfliktima.⁵¹

Ako je čitavo znanje i mišljenje društveno determinirano, pita se Mannheim, gdje je istina? Kako nadmašiti suprotnost partikularnih mišljenja i postići sintezu? Kao pravi liberal, Mannheim smatra (hegelijanski) da se trebaju pronaći istovjetni momenti u različitim mišljenjima, te iz toga logično proizlazi tvrdnja da je istina ono o čemu se svi slažu – da je stvar *konsenzusa*. Ovaj problem on direktno veže uz problem znanosti o politici, budući da je politika manifestacija partikularnih mišljenja, a time ideoloških podjela. Po Mannheimu, dolazi do *problema nosioca sinteze*. Za razliku od marksističkih rješenja u vidu simbioze partije i proletarijata kao aktivnih nosilaca „pravog znanja“ i povijesnog *praxisa*, Mannheim pribjegava rješenju u obliku obrazovane⁵² *slobodno lebdeće inteligencije* koja je za njega „jedan relativno besklasni sloj, koji nije odveć čvrsto ukorijenjen u društvenom prostoru“ (1978: 152). Iako se sukladno osobnim životnim prilikama⁵³ i posljedicama svjetskih ratova u 20. stoljeću razočarao u ulogu inteligencije, ovaj uvid ostaje opća točka razrješavanja teorijskih poteškoća sociologije znanja. Stajalište otpisivanja svemoguće uloge slobodno lebdeće inteligencije Mannheim kasnije formulira u *Esejima o sociologiji kulture* (1952), te tvrdi da je bilo riječi o *relativno slobodnoj inteligenciji* (*relativ freischwebende Intelligenz*) koja ipak pronalazi način za objektivnijim sagledavanjem ideoloških podjela u politici i društvenoj misli od ostalih skupina, čisto zbog činjenice što ih ne more problemi svakodnevice te stoga ne posjeduju svijest nepovratno vezanu uz materijalni život koja bi na njihovo mišljenje djelovala kohezivno, priključivši ih pojedinom društvenom sloju ili klasi (1992: 105-106). Proširivši definiciju inteligencije na općenitije

⁵¹ Uvid o Mannheimu kao liberalu, preuzet je iz Marušićeve (1977: 95/106) analize Mannheimove teorije kao one za koju je postizanje „zajedničke perspektive“ direktno povezano s afirmacijom „društvene ravnoteže“. Vidi detaljnije u: Dant (1991). Str. 9-33.

⁵² Mannheimov akademski entuzijazam potvrđuje navođenje *obrazovanja* kao presudnog faktora novog modela kritičara ideologije: „Iako su s klasnog stajališta suviše raznolike da bi se mogle shvatiti kao jedinstvo, grupe intelektualaca ipak posjeduju jednu sociološku vezu što ih ujednačuje: obrazovanje, koje ih spaja na jedan potpuno nov način. Učestvovanje u zajedničkom obrazovnom dobru po svojoj tendenciji sve više potiskuje razlike na osnovu rođenja i staleža, zanimanja ili bogatstva, i spaja pojedine obrazovane ljude upravo u znaku ovog obrazovanja“ (1978: 152-153).

⁵³ Bijeg iz Njemačke prilikom nacističkog preuzimanja vlasti 1933.g. kao i emigriranje dobrog dijela njemačke inteligencije (primjerice teoretičari Kritičke teorije iz Frankfurta) zasigurno su poljuljali Mannheimovu vjeru u mogućnost nadilaženja ideologije jedinstvenom sintezom od strane slobodno-lebdeće inteligencije.

gledište, novi akteri nisu tako svemoćni da tvore svojevrsnu kastu privilegiranih kritičara ideologije, već tvore *otvoreni društveni sloj* kojem mogu pristupiti svi pojedinci bez straha od nužnosti podvrgavanja autoritarnom, zatvorenom i nadasve skolastičkom sustavu ideja koji biva zamijenjen slobodnim *intelektualnim procesom*.⁵⁴ Novog Mannheimovog intelektualca krasi *empatija* u kritičkoj analizi svakodnevice, podržana proširenom sviješću o vlastitim ograničenjima i potencijalima koji mu konstantno nalažu da pronalazi i razumijeva raznolikost svjetonazora bez pretenzija na njihovu asimilaciju tijekom prethodno spomenutog intelektualnog procesa (Mannheim, 1992: 118/170).

Iako je optuživao marksiste za korištenje ideologije pri diskreditaciji njima suprostavljenih mišljenja, njegov izlazak iz teorijskog *cul de saca* ipak nije ostvarila slobodno-lebdeća inteligencija jer joj se mogao uputiti isti prigovor kojim sociologija znanja započinje svoju kritiku: jeli znanje slobodno-lebdeće inteligencije također društveno uvjetovano i do koje mjere? No, kritika marksizma – u obliku analize ideološkičnosti i beskrupulozne bahatosti marksizma pri označavanju svih drugih orijentacija kao ideoloških – predstavlja ozbiljno preispitivanje (1) ispravnosti ekonomsko-determinističkog shvaćanja povijesti; (2) paradoksalne ahistorijske tendencije prikazivanja revolucionarnog nadvladavanja građanskog društva komunističkim kao nužde pri ostvarivanju slobode pojedinca i društvene jednakosti, te konačno, (3) partijskog marksističko-lenjinističkog autoriteta kao izvora ispravnog znanja.

4. Sloterdijkova vizija ciničkog uma

4.1. Prosvijećena kriva svijest i problemi marksističke kritike ideologije

Za razliku od prethodno spomenutih autora, kritika ideologije Petera Sloterdijka bitno je drugačijeg karaktera. Naime, u svojem najvažnijem dijelu koje će poslužiti kao primarni izvor za isčitavanje specifične kritike ideologije, *Kritici ciničkog uma* (1983), Sloterdijk se ne bavi “velikim temama” jer smatra da su to

⁵⁴ Jedan poprilično općenit opis ovog procesa, Mannheim pruža u svrhu konačnog odbacivanja pretenciozne uloge intelektualca koju je prethodno formulirao: „Ovaj proces je u osnovi polarizacija nekoliko postojećih pogleda na svijet, koji odražavaju društvene tenzije kompleksne civilizacije. Moderni intelektualac koji nasljeđuje skolastika ne namjerava pomiriti ili ignorirati alternativne poglede moguće u poretku stvari oko njega, nego traga za tenzijama i sudjeluje u polaritetima vlastitog društva“ (1992: 117).

„lijepi izleti u visine – bog, univerzum, teorija, praksa, subjekt, objekt, tijelo, duh, smisao, ništa – sve je to ništa. To su imenice za mlade ljude, autsajdere, klerike, sociologe“ (Sloterdijk, 1992: 5).

Sloterdijkov rad obiluje primjerima i eklekticismom raznih disciplina; medicine, psihoanalize, povijesti, filozofije, teologije te mnogih drugih, što je učinilo njegovo djelo popularnijim kod publike izvan službenog akademskog miljea. Njegova kritika ideologije odnosi se na kritiku prosvjetiteljskih principa⁵⁵ čije je potpuno ostvarivanje praktična nemogućnost. Srušivši teološko-metafizičku legitimaciju predmodernog društvenog poretka vlastitim oblikom kritike ideologije,⁵⁶ pred prosvjetiteljskim projektom pojavio se zadatak legitimiranja novostvorenog, modernog poretka jer se izdržava na Baconovoj popularnoj frazi “znanje je moć” (Sloterdijk, 1992: 5). Od samog početka, pretenzije na univerzalnu istinu, oslobođenje, znanstveni progres i sl. djelovale su udarnički no kasnije, povijesno-društvenom refleksijom i poučeni iskustvom (egzistencijom), pojedinci postaju svjesni da prosvjetiteljska kritika neće izdržati svoj vlastiti test jer joj se konstantno suprostavljaju opriječni zahtjevi *protuprosvjetiteljstva*. Naime, u trenutku kada se počnu dovoditi u pitanje univerzalne vrijednosti i istine na temelju promišljanja o privatnom interesu i društvenoj uvjetovanosti njihovih autora tj. zdravorazumskom kritikom ideologije, pojedinci uglavnom postaju *cinici* jer uviđaju partikularnost i relativnost prethodno spomenutih univerzalija, a time i vlastitih položaja. Rezultat razvoja cinizma jest pokoravanje i prihvaćanje tih univerzalnih (ideoloških) postavki

⁵⁵ Respektabilno predstavljanje osnovnih principa Prosvjetiteljstva moguće je ostvariti slijedećom podjelom (Hamilton, prema Kalanj, 2005: 40-45): (1) *Razum* – racionalna organizacija znanja vođena iskustvom a ne urođenim idejama; (2) *Empirizam* – teorijsko-metodolško uvjerenje koje svoje istine i istinite spoznaje općenito temelji na empirijskim činjenicama a ne na krajnjim metafizičkim počelima; (3) *Znanstvenost* – eksperimentalna metoda koja se veliča kao radikalno novi način spoznajnog odnošenja prema stvarnosti; (4) *Univerzalizam* – ne zadovoljava se lokalnim određenjima i postignućima nego stremljenjem prema sveopćim, čovječanskim načelima djelovanja i promjene; (5) *Progres* – uvjerenje da kumulativno napredovanje znanosti i prosvjedenosti nezaustavljivo vodi poboljšanju društvenih uvjeta ljudskog života i usavršavanju samog čovjeka; (6) *Individualizam* – individualna polazišta mišljenja i djelovanja; (7) *Tolerancija* – težnja da se zaustavi teološka netolerancija koja počiva na ideji da je vjerovanje u određene religijske istine neophodan uvjet spasenja te da je svaki čovjek koji propovjeda drugo uvjerenje neminovno proklet; (8) *Sloboda* – stajalište autonomnosti ljudskog subjekta kao čovjeka i građanina, njegov izlazak iz staleških i teoloških ograničenja, afirmaciju prirodno zajamčenih individualnih prava umjesto nasljedno-monarhijskog i božanskog prava; (9) *Ljudska priroda* – najviša ambicija i posljednja riječ razvoja spoznaje i (10) *Sekularizacija* – stajalište radikalnog antiklerikalizma vođenog uvjerenjem da znanje mora biti slobodno od bilo kakve religijske pravovjernosti.

⁵⁶ Padom *ancien regime*a Prosvjetiteljstvo se, po Sloterdijku, afirmira u osam raskrinkavanja koje čine (1992: 36-85): (1) *kritika objave*; (2) *kritika religiozne iluzije*; (3) *kritika metafizičkog privida*; (4) *kritika idealističke nadgradnje*; (5) *kritika moralnog privida*; (6) *kritika transparentije*; (7) *kritika prirodnog privida* i (8) *kritika privatnog privida*.

iako je poznato⁵⁷ da one nisu onakve kakvima se predstavljaju. Vrlo lako se može povući paralela između cinizma i liberalizma s obzirom na podjelu javno/privatno što ima za rezultat svojevrsnu *drušvenu shizofreniju* – rascijepljenost i podvojenost svijesti: privatno sam svjestan nemogućnosti održanja uzvišenih principa Prosvjetiteljstva, a javno se ne libim podržavati ostvarenje istih. U mnogim slučajevima Prosvjetiteljstvo se pokušavalo prikazati kao sumu principa koji tvore *jedan* novi, napredniji pogled na svijet, a iz toga ne slijedi ništa drugo do novi oblik ideološkog dogmatizma:

„Kritika nema jedinstvenog nosioca, raspršuje se u obilje škola, frakcija, strujanja, avangardi. U osnovi nema jedinstvenog i jednoznačnog prosvjetiteljskog pokreta. U skladu s dijalektikom prosvjetiteljstva, ono nikada nije uzmoglo tvoriti masovnu frontu; naprotiv, ono se na stanovit način, već rano razvijalo u vlastitog protivnika“ (Sloterdijk, 1992: 85).

Očigledno aludirajući na Adornovu i Horkheimerovu kritiku, Sloterdijk ne smatra samo individualno mišljenje (svjesno neodrživosti ideala) glavnim osporavateljem Prosvjetiteljskih tendencija već i iskustvene užase iskrivljavanja⁵⁸ samih principa na kojima je Prosvjetiteljstvo građeno. Cinizam, prema tome, podrazumijeva očajanje, pesimizam i malodušnost zbog nemogućnosti realizacije potencijala pojedinaca uronjenih u njega te podrazumijeva život baziran na univerzalnim pretpostavkama čija je valjanost rastočena činjeničnim stanjem. Primjerice, Kantovu ideju *vječnog mira* osporava ratovanje kao konstanta modernog međunarodnog političkog poretka, religija ne propada unatoč raskrinkavanju iste kao represivno-interesne iluzije svećenstva, naoko univerzalni građanski poredak razara klasna dioba i sl. Ovakve i slične spoznaje Sloterdijk (1992: 92) naziva *lomovima prosvjetiteljstva*. Za trenutačno određenje cinizma kao *prosvijećene krive svijesti* i generalne lišenosti iluzija prouzrokovane ovim logičkim paradoksom (prosvijećenost ≠ lažnost), bitno je naglasiti da se ono umnogome tiče pojedinaca na istaknutim položajima u modernom društvu: visokih službenika, političara,

⁵⁷ Tako primjerice, Sloterdijk tvrdi da „refleksivnoj ideologiji više ne odgovara, (...) nikakvo *raskrinkavanje*. Hladetinastomu realizmu nije dorasla nikakva kritika, jer kritika ne može sebi stvoriti ugled, ako se ne suprostavlja neznanju. U difuzno-ciničkoj svijesti i ne vlada pravo neznanje nego tek neko bilo kojem prosvjetiteljstvu nedostižno unutarnje raspršivanje i svjesni polumrak, koji u svojem mutežu, bog zna odakle, još uvijek nalazi snage da ide dalje“ (1992: 376). Također vidi: Žižek (2008). Str. 25-26.

⁵⁸ Bez lažnog moraliziranja i panične kritike, prisutne kod primjerice Frankfurtovača, Sloterdijk tvrdi: „Tisak, željeznica, socijalna pomoć, penicilin – tko bi mogao osporiti da te uočljive novine pripadaju *virtu ljudskosti*. No, od vremena tehničke strave 20. Stoljeća od Verduna do Gulaga, od Auschwitzta do Hirošime, iskustvo se ruga svakom optimizmu“ (1992: 26)

moćnika i svih koji održavaju svoj dobrostojeći način života, bez iluzija prihvaćajući postojeći društveno-politički poredak unatoč znanju o drugačijoj naravi stvarnosti:

„Moderni cinizam prikazuje sebe kao stanje svijesti koje slijedi iza naivnih ideologija i njihove prosvjete. (...) Moderni cinizam je, naprotiv, gospodska antiteza vlastitom idealizmu kao ideologiji i kao maskeradi. Cinički gospodin otkida masku, ismijava svojeg slabog protivnika – i tlači ga. *C'est la vie*“ (Sloterdijk, 1992, 19/118).

Sloterdijkova kritika marksizma jedna je od bitnih tema *Kritike ciničkog uma*. Marksistička kritika ideologije, za njega je *najbrutalniji* eksponat prosvjetiteljske kritike. Socijalizam kao politička ideologija i njoj svojstvena kritika ideologije rezultat su radikalizacije liberalizma koji je kroz vrijeme odnio pobjedu u sukobu s konzervativizmom. Ona „cilja u glavu“, s namjerom da eksplicitno diskreditira protivničke pozicije kao buržoaske, ugnjetavačke i sl. Najbolji primjer je Marxovo okrutno razračunavanje s ostavštinom konkurentnih teorija; Stirnerovim individualizmom i Bakunjinovim anarhizmom (Sloterdijk, 1992: 101). Sloterdijk tvrdi da je prijelaz s Marxove prve teorije ideologije na drugu zapravo istovjetan s prethodno spomenutim Althusserovim naglaskom na epistemološkom prekidu između ranog i zrelog Marxovog djela. Ova druga teorija, strukturalnog tipa, zapravo je plod cinizma samog Marxa; posredstvom neuspjeha radikalizacije radničkog pokreta potajno je prihvatio neizbježnost kapitalističkog poretka što je vidljivo u definiciji ideologije kao sveprisutne zbog pripadnosti pojedinca sustavu, te se posvetio njegovoj detaljnoj znanstveno-teorijskoj kritici. Marxovi nastavljači iskoristili su potencijal marksističke kritike ideologije te su stvorili ideologiju od samog marksizma koja je time služila za legitimaciju realsocijalističkih diktatura 20. stoljeća. No, bez obzira na ovakvo određenje, Sloterdijkova kritika se tiče obje izvorne Marxove kritike ideologije: ne samo da su ideje koje služe za legitimaciju postojećeg poretka (vladajuće klase, elite itd.) već odavno otkrivene kao lažne tj. kao jednodimenzionalne u smislu predstavljanja pojedinačnih ciljeva i vrijednosti kao općih, već ne možemo govoriti ni o nesvjesnom efektu ideologije, koji nastupa našom participacijom u proizvodnim odnosima i kapitalističkom sustavu, zbog toga što smo u moderni itekako svjesni ekonomskih procesa koji nas uvjetuju, gramzivosti finansijskih elita, marketinških laži i obmana, ali ih vidimo kao *neizbježne*. Stoga, Marxova tj. marksistička kritika ideologije nije više aktualna u ciničkom dobu, jer se ono u mnogo stvari razlikuje od kritici povoljnog terena 19. i prve polovine 20. stoljeća. Marxov izvorni politički

nasljednik, Lenjin, za Sloterdijka je cinik jer je primatom *samoodržanja* pretvorio prvotnu dijalektičku kritiku u program legitimacije nove političke diktature – cinički realizam vođen idejom o osvajanju vlasti upotrebom terora presudio je savjetima i emancipacijskim vizijama mladog Marxa. Za kraj, Sloterdijk se obrušava na čitavo naslijeđe marksističke kritike ideologije, shvaćajući je u najmanju ruku, represivnom i nedostatnom danas:

„Tko u ime istine – a marksizam posjeduje neporecivo snažne momente istine – obmanjuje mase, ne riskira, barem u teoriji, nikakvo opovrgavanje. No, (...) moderni moćnici moraju reći Marxu povratniku: tebe nećemo pripustiti među nas: na tebe ćemo se pozivati pod neopozivim uvjetom, da se *nikada, nikada* ne vratiš! Jer, ma tko da dođe – *On* sam ili samo njegova *prilika* – on bi neotklonjivo bio uznemiritelj a što se s takvim zbiva, znademo odviše dobro“ (Sloterdijk, 1992: 196).

4.2. Kinička kritika inteligencije i afirmacija liberalizma

Iako je u prethodnom dijelu uglavljen pojam cinizma, potrebno je napraviti jednu distinkciju. Cinizam se, tvrdi Sloterdijk, treba razlikovati od *kinizma*. Dok cinizam predstavlja odgovor vladajućih klasa ili elita na bilo kakav subverzivni politički potencijal, kinizam

“ne može biti teorijom i ne može posjedovati nikakvu *vlastitu* teoriju; kognitivni kinizam jest *forma* ophođenja sa znanjem, forma relativiranja, ironiziranja, primjene i ukidanja. On je odgovor volje života na ono što su joj učinile teorije i ideologije – dijelom duhovno umijeće preživljavanja, dijelom intelektualna *resistance*, dijelom satira, dijelom *kritika* (Sloterdijk, 1992: 289-290).

Rješavanje problema za kinika znači ponajviše upotreba argumenta *ad hominem*, s time da se raskrinkavaju i čitavi sustavi znanja, etike i civilizacijskih normi, kao opresivnih i pretencioznih s pozadinom u *volji za moć*. Sloterdijk nas u svojoj *Kritici* uvodi u tzv. kabinet cinika (Sloterdijk, 1992: 160-199). Od četiri glavne figure, odabrana su dva stvarna, i dva fiktivna lika: (1) Diogen iz Sinope i (2) Lukijan podrugljivac – stvarni, a (3) Mefistofel (antagonist iz Goetheovog *Fausta*) i (4) Veliki inkvizitor (iz romana *Braća Karamazovi* Dostojevskog) – nestvarni tj. književni likovi. Na jednom primjeru, Diogena, pokazati će se profil *kinika*.

Kinizam pretendira na izrugivanje⁵⁹ univerzalija u najširem smislu; prateći takvu argumentacijsku liniju, kinizam bi predstavljao antički postmodernizam, svojevrsni proto-postmodernizam, jer naglašava *razliku*, *dekonstrukciju* ideoloških formulacija postojećeg doba i partikularnost iskustva ali na njemu svojstven način:

„Antički Diogen ironizira svoje kolege filozofe ismijavajući podjednako njihovo nizanje problema koliko i njihovu vjeru u pojmove. (...) Njegovo oružje nije toliko analiza koliko ismijavanje. On koristi svoju filozofsku kompetenciju kako bi izvrtao ruglu ozbiljne kolege. Kao antiteoretik, antidogmatik, antiskolastik on odašilje impuls, koji se ponovo vraća svuda gdje se mislioci trude oko spoznaje za slobodne ljude, slobodne i od školskih prinuda te time otvara niz, u kojemu iskrsavaju imena poput Montaignea, Voltaira, Nietzschea, Feyerabenda i dr.“ (Sloterdijk, 1992: 165).

Diogenov kinički karakter najbolje se vidi kroz njegove anegdote. Unatoč direktnoj kritici univerzalnih vrijednosti i principa, Diogen tvrdi da je *građanin svijeta*. Asketizam anarhičnog individualizma kinika podrazumijeva odustajanje od bilo kakve političke opcije i društvenosti koja bi eventualno garantirala malograđansku udobnost te cinizam kao produkt iste. Uz to, tu je faktor agitacije i aktivnog satiričkog raskrinkavanja ideoloških fraza njihovim izvrtanjem do stanja u kojem nalikuju na farsu. Ako se prisjetimo da su većina nabrojanih kritičara ideologije bili angažirani na pojedinim stranama političkog spektra tj. klasnog sukoba, kinički asketizam i istina kao dužnost uz element poruge zapravo su rijetkost u modelu kritičara ideologije.⁶⁰ Prethodno spomenuti *ad hominem* argument kiničke kritike dolazi na vidjelo; umjesto tih figura, Sloterdijk najavljuje modernog „neo-kinika“, na temelju početnog kinizma

⁵⁹ Drskost, smatra Sloterdijk, ne smije biti negativno shvaćena i odbačena kao karakteristika nepoćudnih, već kao izvor novog promišljanja društvene stvarnosti onkraj iluzija predstavljenih u ruhu krajnje poželjnosti: „Otkako filozofija može još samo dvolično živjeti ono što govori, drskost je govoriti ono što se živi. U kulturi, u kojoj su očvrtnuli idealizmi laž učinili načinom života, proces istine ovisi o tome hoće li se naći ljudi, koji su dovoljno agresivni i slobodni (besramni) da govore istinu“ (1992: 109). Također, vidi: Sloterdijk (1988). Str. 69-70.

⁶⁰ Nasuprot Habermasovom saniranju jednostranog, instrumentalnog napretka moderne komunikativnim djelovanjem, Sloterdijk drugačije vidi izlaz iz dileme: „Ako je cinizam postao neizbježnim aspektom modernog realizma, zašto taj realizam ne obuhvaća i svrhe? *Cinizam sredstava*, koji karakterizira naš *instrumentalni um* (Horkheimer), dade se kompenzirati samo povratkom *kinizmu svrha*. To znači: rastanak s duhom dalekih ciljeva, uvid u iskonsku nesvrhovitost života, ograničenje moći želje i želje moći – jednom riječju: pojmiti Diogenovo nasljedstvo (1992: 198). Za jedno estetičko, Nietzscheom inspirirano gledište, vidi: Sloterdijk (1990). Str. 144-145, 163-185.

koji izvorno označava „filozofiju pasa, ništarija“ (*kyon*, pas - na grčki), drskost, pobunu te prijezir prema moći i vlasništvu.

Kinizam se, smatra Sloterdijk (1992: 166-175), danas ponavlja u novoj formi, onoj koja prati kinizam Diogena dok govori Aleksandru Velikom da mu se makne sa Sunca, dok traži svijećom čovjeka po dnevnoj svjetlosti te dok svjedoči svoju filozofiju svojim životom, tj. izbjegavanjem cinizma. Kandidati za titulu *neo-kinika* u postmodernom dobu, za Sloterdijka (1992: 123-125) su (1) *boemi*, (2) *karneval* i (3) *sveučilišta*. U slučaju boema, takav životni stil predstavlja sve što je navedeno pod razumijevanjem kinika – kinička neozbiljnost kratkotrajni je period prijelaza na ciničku ozbiljnost koja odbacuje život van okvira postojećih društvenih normi. Karneval izvrće stvarnost, postaje zamjena za revoluciju, jedan dan podjednako govorenja istine i laži, drskosti i iracionalnih provala koje demaskiraju stvarnost do utopijskog momenta – bezumni se kinizam suprostavlja umnom cinizmu, također *nakratko*. Sveučilišta autonomijom čuvaju kinički *impuls* jer s te pozicije neopozivo govore istinu, barem jedan dio njih, djelujući u funkciji borbe protiv cinizma i ideološkog jednonumlja – kinici su mladi studenti i pokojni profesor dok im se suprostavljaju glavnina ciničnih starijih profesora te je samo pitanje vremena kada će na njihovo mjesto stupiti otriježnjeni studenti-kinici.

Sloterdijkov opus u mnogome se promijenio od vremena *Kritike*. Pad socijalističkih režima na Istoku, novi sukobi onkraj modernih političkih podjela, ubrzana informatizacija postindustrijskog doba kao i mnogi drugi procesi, Sloterdijkovu inspiraciju odveli su u često nesagledivim pravcima. Poželjno je ukratko spomenuti nekoliko njegovih doprinosa, posebice u posljednjih 15 godina akademskog rada, radi uočavanja promjene političkog stava u pravcu afirmacije svojevrsne liberalističke⁶¹ kritike ideologije koja nije bila prisutna u anarho-individualističkoj maniri argumentacije iz ranijih radova. Bez zadržavanja na kontroverznoj raspravi o genetici⁶² iz 1999.g. i trotomnom *magnum opusu* pod nazivom *Sfere*,⁶³ pažnju je potrebno usmjeriti na dva ključna izvora: (1) knjigu *Srdžba i vrijeme* (2006) i (2) članak *Revolucija davajuće ruke* (2009) objavljenom u novinama *Frankfurt Allgemeine* kojim je pokrenuta rasprava o njemačkoj državi blagostanja. Isticanjem glavnih motiva ovih dvaju radova

⁶¹ Inspiraciju za obilježavanje Sloterdijka kao liberala, između ostalog, pružila je opaska Slavoj Žižeka o Sloterdijku kao „liberalno-konzervativnom *enfant terribleu* suvremene njemačke misli“ (Žižek, 2010: 236).

⁶² Vidi: Sloterdijk (2009). Str. 12-28; Mendieta (2012). Str. 59-76.

⁶³ Vidi: Elden (2012). Str. 1-17.

ocrtava se pozadina kritike ideologije u smjeru kritike marksizma, zaokružujući raspravu započetu još 1980-tih godina.

Sloterdijkova političko-psihološka analiza iz prethodno spomenute knjige, *Srdžba i vrijeme*, tiče se reaktualizacije timotičke energije tj. nagona *tymosa* za utemeljenje nove filozofije povijesti, bazirane na istraživanju posljedica djelovanja timotičnog čovjeka;

“njegovim ponosom, njegovom hrabrošću, njegovom srčanošću, željom da se potvrdi, žudnjom za pravednošću, osjećajem časti i dostojanstva, njegovim gnušanjem i njegovim borbeno-osvetničkim energijama” (Sloterdijk, 2007: 15).

Srdžba, *resentiman*, nezadovoljstvo, frustracije, patnja – sve te značajke imaju tendenciju agregacije u društvenom životu pojedinaca, te se mogu kanalizirati u djelovanje kroz ideološki okvir postavljen od strane organiziranih političkih snaga. Sloterdijkova analiza jedan je od rijetkih pokušaja svrstavanja uz Fukuyamine zaključke iz knjige *Kraj povijesti i posljednji čovjek* (1992). Barem nominalno, on prihvaća Fukuyamine argumente o *kraju povijesti i timotičnom čovjeku*, pa će stoga biti više riječi o istim temama u posljednjem dijelu rada. Izostankom novih oponenta liberalno-demokratskim političkim poretcima, navještava se izostanak općih katalizatora timotičke energije. Afirmacija liberalizma, izrečeno Sloterdijkovim pojmovima, predstavlja cinički prijelaz samog autora – uz temeljitu kritiku akumulacije srdžbe od strane primjerice, komunističke ideologije⁶⁴ u tzv. *banke srdžbe*, on se zalaže za izgradnju uvjeta “paradigme neotrovne životne mudrosti koja ima budućnost” kozmopolitskom vizijom *svjetske kulture* te dalje tvrdi da

“kriteriji ove mudrosti nisu naročito novi – John Locke, rani mislilac engleskog liberalnog građanstva, formulirao je to 1689.g. Jednostavnim jezikom: to su temeljna prava na život, slobodu i vlasništvo. Što se tiče povijesti uspjeha ove trojke, historijski su nalazi evidentni: samo u onim

⁶⁴ Kritiku uzdržavanja komunističke ideologije skladištenjem timotičnih energija pojedinaca, Sloterdijk izlaže u čitavom poglavlju o „timotičkoj revoluciji“, no zaključak formulira u slijedećem pasusu: „A što se tiče pokušaja komunizma da stvori globalno mjesto skupljanja timotičkih energija s globalno prihvatljivom ljudskom rentom: ogorčenje i razočaranje starijih svjedoka te obmane još su toliko svježiji da se ne mora objašnjavati kako svaka pomisao na *poboljšani* model sličnih eksperimenata za njih znači puko ludilo. U očima onih koji su se rodili kasnije komunistička avantura već i danas predstavlja samo mračni kuriozitet, jednako gotički kao i potonula katolička eshatologija“ (Sloterdijk, 2007: 196). Vidi: Sloterdijk (2007). Str. 101-167.

krajevima svijeta gdje se te norme poštuju ima napredovanja svjetlosti”
(Sloterdijk, 2007: 208).

Revolucija davajuće ruke, članak objavljen naknadno u *Forbesu* 2010.g. pod nazivom *A Grasping Hand*, rezultat je Sloterdijkove *libertarijanske* osude progresivnih poreza tj. fiskalne politike SR Njemačke. Država blagostanja, po Sloterdijku, zapravo je *kleptokracija* jer neproduktivna većina stanovništva opstaje na pretjeranom državnom oporezivanju prihoda produktivne manjine; situacija opisana u (marksističkom) diskursu 19. stoljeća efektivno je obrnuta u 21. stoljeću. Kejnezijanska ekonomska teorija i politička provedba iste, po Sloterdijku (2010) su katastrofalne jer se u principu protive jednoj od temeljnih maksima liberalizma – zahtjevu za *minimalnom državom* unutar koje je pojedinac slobodan da slijedi svoje interese, spominjući primjerice kulturu slobodnog poduzetništva te dobrovoljne priloge produktivne manjine kao mjere ublažavanja siromaštva i ostvarivanja društvene pravde.⁶⁵

Unatoč prethodno opisanom razvoju Sloterdijkovog razmišljanja, njegov pokušaj konstrukcije modela aktera kritike ideologije u postmoderni fascinantan je primjer upotrebe mnoštva perspektiva i interdisciplinarnog rada za približavanje paradoksa i problema suvremenog svijeta ka njihovom rješenju i to postavljanjem dijagnoze ciničkog *Zietgeista*. Sloterdijkovo svrstavanje uz libertarijansku, a može se reći i konzervativnu, teorijsko-političku opciju nakon globalne financijske krize 2008.g. nužno nameće viđenje autora kao cinika – svjesnog problema i kriza liberalnih demokracija te kapitalističkog ekonomskog sustava no s jasnom afirmacijom jedne ideološke argumentacijske linije. Klasične kritike ideologije, s naglaskom na marksističkoj kod Sloterdijka su došle do svoje eksplicitne negacije u obliku iracionalne ekspresije revolta i kiničke kritike *odozdo*, ali i kasnije (pseudo)elitističke kritike socijalističkih principa izgradnje društveno-političkog poretka.

5. Rortyev postmoderni liberalizam

5.1. Historicistički pragmatizam i relativizam

Richard Rorty sve je prije no tipičan primjer teoretičara/kritičara ideologije. Bitno izvan konteksta kontinentalne filozofije i školovan u tradiciji analitičke filozofije, njegov utjecaj

⁶⁵ Za interpretaciju Sloterdijkove inspiracije pri pisanju članka u političko-intelektualnoj maniri liberalizma i konzervativizma, vidi: Couture (2012). Str. 96-114.

proširio se pokušajem aplikacije pragmatizma i historicizma u svrhu pomirenja prethodno spomenutih filozofijskih tradicija. Knjigom *Filozofija i ogledalo prirode* (1979), Rorty se proglašava „antikartezijancem“ i „antikantovcom“ te vrši dekonstrukciju analitičke filozofije ali i čitavog filozofskog naslijeđa, od Platona do danas. Naime, njemu smeta tradicija iz razloga što se koncept uma još od Antike shvaćao kao ogledalo prirode – time epistemologija ima ulogu oruđa za proučavanje točnosti refleksije konstrukcijom teorija na određenim temeljima (aksiomatici), a filozofija postaje odgovorna za strategijsku organizaciju istraživanja (Rorty, 1979: 7).

Ovakva uloga filozofije – čije temelje kasnije sofisticiraju Descartes, Locke i Kant – zastarjela je te ne odgovara realnim misaonim zahtjevima kasnog 20. stoljeća tj. povezivanju znanosti, filozofije, umjetnosti, politike kao i svih mogućih disciplina koje se nametnu kao kandidati za participaciju u jednom općem *intelektualnom dijalogu*. Dovoljno je reći da među svoje uzore ubraja podjednako Davidsona, Putnama, Quinea, kasnog Wittgensteina, Heideggera, Sartrea, Freuda, Derridu, Hegela, Deweya, Jamesa i teoretičare mnogih drugih škola mišljenja, čiji doprinosi trenutno za raspravu nisu bitni. Najprije je važno odrediti nekoliko istaknutih pojmova koji razjašnjavaju Rortyev filozofijski stav te ih uključiti u jedinstven pokušaj formulacije nove uloge filozofije onkraj sukoba tradicija prirodnih i duhovnih znanosti. Zadaću suvremene filozofije vidi kroz *praktično* rješavanje problema današnjice u obliku doktrine *pragmatizma* kojeg opisuje prvenstveno kao „antiesencijalizam“, uperen protiv klasičnog esencijalističkog utemeljenja kategorija morala, istine, znanja i uma, pa prema tome pragmatičari smatraju da je radije

„vokabular prakse nego teorije, djelovanja prije nego kontemplacije, u kojem pojedinac može reći nešto korisno o istini. (...) Želimo znati u kojem smislu Pasteurovo viđenje bolesti prikazuje svijet točno i Paracelsusovo netočno, ili što je Marx prikazao točnije nego Machiavelli“ (Rorty, 1994: 162-163).

Dosadašnja tradicija filozofije i znanosti pragmatizam je često izjednačavala s neodgovornim i dekadentnim napuštanjem temeljnih zadataka filozofije – potrage za istinom, za utemeljenjem ahistorijskih kategorija Čovjeka, Prirode, Znanosti i Znanja – koje postaju polazna točka svakog ozbiljnijeg proučavanja – od Antike preko Prosvjetiteljstva do razvijene znanosti

Zapada.⁶⁶ Rorty (1994: 166) odbacuje *relativizam*, to „viđenje da je svako vjerovanje vezano uz određenu temu, ili možda uz svaku temu, jednako dobro kao i svako drugo“ jer ga smatra neodrživom pozicijom i tipičnim izrazom kojim esencijalistički filozofi i znanstvenici pokušavaju diskreditirati pragmatizam. Ipak, kao i za Derridu, filozofija je samo još jedan žanr unutar pluralističkog sustava raspoloživih diskursa

„koji se usredotočava na jednu temu prije nego na drugu u određenom vremenu ne dijalektičkom nužnošću već kao rezultat raznih stvari što su se događale drugdje u razgovoru (Nova znanost, Francuska revolucija, moderni roman) ili individualnih genijalaca koji razmišljaju o nečem novom (Hegel, Marx, Frege, Freud, Wittgenstein, Heidegger), ili možda rezultat nekoliko takvih snaga. Zanimljiva filozofijska promjena (...) ne događa se pronalaskom novog načina rješavanja starog problema već kada novi skup problema nastane, a stari počinju nestajati“ (Rorty, 1979: 264).

Historicističkim stavom⁶⁷ u proučavanju filozofije znanosti, Rorty se veže uz Kuhnov (1999) doprinos jer povijesno određenje razvoja znanosti podrazumijeva *saltacionizam* umjesto evolucionizma; slijed skokovitih izmjena znanstvenih *paradigmi* revolucijama do kojih dolazi kada ustaljenu, *normalnu* znanost zahvati *križa* prouzrokovana *anomalijama* (problemima nerješivim konvencionalnim znanstvenim imaginarijem) – umjesto unutarnjeg viđenja razvoja znanosti kao linearnog uspona znanstvenog znanja „na ramenima divova“ (Newton). Prilikom pomirenja tradicija prirodnih i društvenih znanosti, Rorty pokušava izvršiti pomirenje njihovih epistemoloških pretpostavki; šire razlikovanje *Naturwissenschaften* i *Geisteswissenschaften*, postaje fiktivno te ga nastoji ukinuti na temelju kategorije *familijarnosti*

⁶⁶ Rortyev raniji rad prvi je spomen novog prakticiranja/tumačenja filozofije i društvenih znanosti razlikovanjem procesa edifikacije i sistematizacije: *edifikacija* treba „pomoći čitateljima, ili društvu kao cjelini, u oslobađanju od iscrpljenih vokabulara i stavova“ prije nego *sistematizacija* koja teži „pribavljanju *utemeljenja* za intuicije i običaje sadašnjice“ (Rorty, 1980: 12).

⁶⁷ Prethodno je, u poglavlju o Mannheimu, navedena definicija historicizma koja je bliska i Rortyevom viđenju: „Poznata poruka Wittgensteina, Deweya, i Heideggera je historicistička. Svaki od ovo troje podsjećaju nas da istraživanja uvjeta znanja ili moralnosti ili jezika ili društva mogu jednostavno biti apologetike, pokušaji činjenja vječnom pojedine jezičke igre, društvene prakse ili viđenja sebe“ (Rorty, 1979: 9-10).

tvrdeći da pritom postaje nelegitimni predmet rasprave.⁶⁸ Iz tog razloga, Rorty ugrubo naziva prividno suprostavljene dominantne (istraživačke) programe *epistemologijom* i *hermeneutikom*:

„Misao o tome da postoji permanentni neutralni okvir čiju „strukturu“ filozofija može prikazati je misao da se objekti sučeljavaju s umom, ili da su pravila koja ograničavaju istraživanje, zajednička svim diskursima, ili barem svim diskursima o istoj temi. Prema tome, epistemologija nastavlja s pretpostavkom da su svi doprinosi danom diskursu sumjerljivi. Hermeneutika je uglavnom borba protiv ove pretpostavke. Pod *sumjerljivošću* podrazumijevam sposobnost svođenja pod skup pravila koja nam govore kako se racionalna suglasnost može postići oko onoga što bi riješilo probleme u svakoj točki gdje se čini da su iskazi u konfliktu“ (Rorty, 1979: 315-316).

Ukratko rečeno, razlika je kod Rortya između *normalnog* (epistemološkog) i *abnormalnog* (hermeneutičkog) diskursa jednaka Kuhnovom razlikovanju normalne znanosti i revolucionarne znanosti. Ukidanjem razlikovanja u istraživanju prirode i kulture čini besmislenim *Methodenstreit* jer se pitanje privilegiranja epistemologije ili hermeneutike svodi na pitanje praktične (pragmatične) nužnosti i kompatibilnosti proučavanom predmetu u istraživačkom projektu:

„Ponašati ćemo se epistemološki tamo gdje savršeno razumijemo što se događa ali želimo to kodificirati radi proširavanja, osnaživanja, ili podučavanja, ili *utemeljivanja*. Trebamo se ponašati hermeneutički tamo gdje ne razumijemo što se događa ali smo dovoljno poštteni da to priznamo“ (Rorty, 1979: 321).

⁶⁸ Tradicija duhovnih znanosti preferira razumijevanje nasuprot krutom, društveno neosjetljivom i neadekvatnom kauzalnom objašnjenju. Ključna metodološka razlika vidi se u pokušaju hermeneutičkog utemeljenja spoznaje o čovjekovom djelovanju i interpretaciji kretanja i pojava suvremenog društva. Hermeneutička tradicija u originalnoj (tradicionalnoj) formi ticala se interpretacije tekstova obično religijsko-mističke naravi, da bi u modernom dobu njenu putanju obilježili ponajviše Schleiermacher i Dilthey u 19. stoljeću, te Heidegger i Gadamer u 20. stoljeću. Poanta hermeneutičke analize odnosi se na *razumijevanje autora bolje nego oni sebe razumiju*. U kontekstu suvremenih društvenih znanosti, nije svojstveno hermeneutici da se isključivo bavi interpretacijom tekstova već, poststrukturalistički rečeno, sve postaje tekst – od autorskih djela znanosti, filozofije i književnosti do društva, društvene akcije i interakcije. Vidjeti poglavlje o Habermasu u ovom radu, a za interpretaciju hermeneutičke metode u kontekstu šire filozofije društvenih znanosti vidi: Rosenberg (2008). Str. 101-141.

Pored ovih neutralizacija, potaknutih prethodnim odustajanjem od koncepta sumjerljivosti, za Rortya intelektualna suradnja predstavlja najbitniji zadatak današnjice jer redukcionističko nastojanje ukidanja metodološkog pluralizma diskursa (znanstvenih, umjetničkih, filozofijskih i dr.) i preferiranje sumjerljivosti nasuprot „kontinuiranom razgovoru“ nosi sa sobom i praktičke posljedice u obliku svojevrsne egzistencijalističke apokalipse – „bijega od čovječnosti“ (Rorty, 1979: 377).

5.1. Politički liberalizam ironije, solidarnosti i društvene nade

Nepovjerenje u apsolutnost jedinstvene istine, jezika, identiteta, subjekta i morala, te naglašavanje partikularnosti postojanja nasuprot neke sveobuhvatne (ideološke) perspektive, formira Rortyjevo promišljanje dosadašnje teorije ali i društvenog poretka. Njegova knjiga *Kontingencija, ironija, solidarnost* (1989) predstavlja definitivni politički izraz inspiriran pluralističkom (postmodernističkom) vizijom istraživanja kao antidogmatske suradnje stvaralačkih žanrova. Pitanje *liberalne kulture*, kao smjernice ove knjige, je antiesencijalističko pa prema tome crpi legitimaciju iz privilegiranja najboljeg od mogućih političkih projekata po jedinom pravom mjerilu; prihvatanju ili odbacivanju kvazi-univerzalističkog cilja *ukidanja boli i okrutnosti iz života svakog pojedinca u društvu* – bez obzira na njegovu vjersku, etničku, političku, klasnu ili bilo koju drugu pripadnost. Rorty tvrdi da

„ona ne bi više bila opsjednuta spektralnim nizovima kao što su *relativizam* i *iracionalizam*. Takva kultura ne bi pretpostavljala da oblik kulturnog života nije jači od njegovih filozofskih temelja. Ona bi, umjesto toga, napustila ideju o takvim temeljima. Smatrala bi da je opravdanje liberalnog društva jednostavno stvar historijske usporedbe s drugim pokušajima društvenog organiziranja – onima iz prošlosti i onima koje su zamišljali utopisti“ (Rorty, 1995: 69).

Prednost ovakvog shvaćanja liberalnog društva nije utemeljena na apstraktnim kategorijama religijskog, znanstvenog ili bilo kojeg drugog diskursa već na povijesno razvijenim *institucijama liberalnog društva* koje štite i pomažu razvitku osobnosti, tolerancije i projekta samoostvarenja svakog pojedinca (1995: 101). Kao što sam naziv knjige govori, Rortyjeve teme su:

- (1) *Kontingencija* – naglašavanje egzistencijalne slučajnosti u pripadnosti određenoj zajednici, korištenju pojedinog jezika za izražavanje i interakciju te naposljetku i slučajnosti percipiranja sebstva.
- (2) *Ironizam* – obilježje suvremenog subjekta, kojeg obilježava rascjep između privatne i javne uloge. U sferi *privatnog* je *ironist* što znači da odbacuje *konačni vokabular*⁶⁹ (univerzalna istina, prirodno pravo čovjeka i sl.) za artikulaciju odnosa prema stvarnosti, te svoj društveni položaj i egzistenciju vidi kao rezultat radikalne povijesne kontigencije.
- (3) *Solidarnost* – obilježje ironista s obzirom na *javnu* sferu. Odnosi se na liberalizam, ali na onaj Rortyjevog tipa, koji podrazumijeva solidarnost u ulozi sprječavanja patnje i okrutnosti ljudskih bića, dok sposobnost patnje postaje neizostavna odlika ljudskih bića. Privatna/partikularna, ironička pozicija ne smije se uzimati u obzir pri zahtjevu javnog, što zapravo čini različitost poželjnom, a time i omogućuje uspostavu liberalnog političkog poretka. Mikrokozmos unutarnjih uvjerenja i preispitivanja kontigencije sebstva ne mora se kositi s javnim karakterom solidarnog odstranjivanja okrutnosti iz društvenog procesa koji je liberalan upravo zbog mogućnosti slobodne rasprave

„koja se vodi kad su štampa, sudstvo, izbori i sveučilišta slobodni, kad je društvena mobilnost česta i brza, pismenost sveopća, visoko obrazovanje uobičajeno a mir i bogatstvo omogućavaju dokolicu potrebnu za slušanje mnoštva različitih ljudi i razmišljanja o tome što oni kažu“ (Rorty, 1995: 100).

U malo detaljnijem opisu djelovanja *liberalnog ironista* – postmodernog aktera u kritici ideologije – povezati će se teme Rortyjeve knjige, isticanjem njegovog potencijala za aktivnu kritiku ideologije. Za početak, Rorty smatra ironistom osobu koja:

„(1) ima radikalne i stalne sumnje u konačni vokabular koji upravo sad upotrebljava, jer je bila impresionirana drugim vokabularima, vokabularima koji su ljudi ili knjige koje je susretala smatrali konačnima;

⁶⁹ „Sva ljudska bića nose uza se jedan niz riječi koje upotrebljavaju za opravdanje svojih akcija, svojih uvjerenja i svojih života. To su riječi kojima se formuliraju pohvale našim prijateljima i prijezir prema našim neprijateljima, naši dugoročni projekti, naše najdublje sumnje u nas same i naše najviše nade. To su one riječi kojima mi pričamo, katkad unaprijed a katkad retrospektivno, priču svojeg života“ (Rorty, 1995: 89). Pragmatističko razumijevanje vokabulara odnosi se na njegovu praktičnu, konsenzualnu i nadasve pomirljivu narav jer Rorty tvrdi da su vokabulari „korisni ili beskorisni, dobri ili loši, pomažu ili zavode, osjetljivi ili prosti, itd.; ali oni ne mogu biti *više objektivni* ili *manje objektivni* niti više ili manje *znanstveni*“ (Rorty, 1994: 203).

(2) shvaća da argument oblikovan na njezinom sadašnjem vokabularu ne može ni osigurati ni rastvoriti te sumnje; (3) ukoliko filozofira o svojoj situaciji, ne misli da je njezin vokabular bliži od stvarnosti drugih, da je u kontaktu s nekom moći izvan nje. (...) *Liberalni* ironisti su ljudi koji među te neutemeljive težnje ugrađuju i vlastitu nadu da će se smanjiti patnja, da će ljudska bića prestati ponižavati druga ljudska bića“ (Rorty, 1995: 13).

Ironista oblikuje *socijalizacija izvanka* (upućuje na društvene vrijednosti i norme) i *samo-estetizacija iznutra* (upućuje na ironističko preispitivanje kontigencije jezika, identiteta i društva). Nasuprot klasičnih definicija filozofije, koju smatra „samo jednim od književnih žanrova“ (Derridina formulacija) isključujući njezinu presudnu funkciju za pronalaženje objašnjenja stvarnosti, očigledno je da se Rorty kreće u intelektualnom prostoru tzv. „Teorije“ tj. mješavine filozofije, društvenih i političkih znanosti, književne kritike i mnogih drugih disciplina. Po tom određenju, ironist ne diskriminira već spaja doprinose Heideggera i Prousta, Nietzschea i Orwella, Derridu i Nabokova. Sukladno odbacivanju redukcionizama bilo kakve vrste, smatra da *teorijski* redukcionizam vrlo vjerojatno vodi praktičnom ukidanju svjetonazorskih alternativa, političkog pluralizma i društvene tolerancije svojstvene liberalnom društvu. Iako je riječ o zamagljivanju granica između binarnih opozicija teorije i prakse, prirode i kulture, znanstvene istine i neznanstvene zablude (ideologije), Rorty kroz rad ipak ističe nekoliko epistemološko-političkih *protivnika* otvorenog pristupa znanju, znanosti i liberalnom pluralizmu političke domene. U ovom slučaju, *metafizičari* (platonistički esencijalisti), *religiozni entuzijasti i simpatizeri* (kategorija božanstva i/ili Boga), *znanstvenici* (razum, znanstvenost, provjerljivost, aksiomatika) i *političke elite* (tzv. „filozofi-kraljevi“ u formulaciji dobrog života zajednice), mogu se interpretirati kao *ideolozi* – kao oni koji *svjesno* zagovaraju znanje i sliku svijeta bazirajući ih na *velikim* riječima, prethodno spomenutog, „konačnog vokabulara“.

Skupom radova objavljenih u knjizi *Filozofija i društvena nada* (1999), Rorty ponovno naglašava važnost pragmatističkog utemeljenja liberalnog poretka koji u toj verziji sadrži viziju *društvene nade*. Nevažnost korespodencije ideja i stvarnosti zamijenjena je važnošću ostvarivanja praktičkih rezultata pojedinim idejama u svrhu odstranjivanja boli i okrutnosti, te zalaganjem za liberalnu demokraciju. Osim u prethodno spomenutim političko-teorijskim odrednicama, društvena nada odnosi se na odustajanje od socijalističke (etatističke) vizije

marksizma-lenjinizma čije maksime opisuje „padom u predprosvjetiteljsko barbarstvo“ i to u korist države blagostanja, veličajući pragmatički reformizam sindikalne vizije ostvarivanja prava unutar postojećih liberalno-demokratskih kapitalističkih država (Rorty, 1999: 17/206-207). Konačno, pitanje ideologije za Rortya nije valjano, jer bilo kakvo preferiranje pojedine istine, političkog projekta, ili primjerice znanstvenosti zahtijeva pozivanje na ahistorijske (vječne) principe na kojima počiva razumijevanje stvarnosti u binarnim razlikovanjima. Umjesto teorijske istine, primat je na praksi koju smatra temeljnom kategorijom utvrđivanja istinitosti iskaza i preferiranog načina tumačenja društvenog djelovanja pojedinaca:

„Ono što je važno, je tvoja mogućnost da govoriš s drugim ljudima o onome što se tebi čini istinitim, a ne o onome što je u stvari istinito. Ako se pobrinemo za slobodu, istina se može pobrinuti za sebe. Ako smo dovoljno ironični prema našim konačnim vokabularima, a znatiželjni za one drugih ljudi, ne moramo se brinuti o tome da li smo u neposrednom kontaktu s moralnom stvarnošću, ili da li smo zaslijepjeni ideologijom, ili smo se lagano *relativizirali*“ (Rorty, 1995: 193).

6. Fukuyama i eshatologija post-ideološkog doba

6.1. Kraj povijesti i legitimacija kapitalističkih liberalnih demokracija

Raspravu o kritici ideologije gotovo je nemoguće zaokružiti bez analize doprinosa jednog od najutjecajnijih ali i najkontroverznijih teoretičara današnjice, Francisa Fukuyame. Prvotno školovan u humanističkim znanostima, točnije političkoj filozofiji (B.A.), tek naknadno se odlučuje za studij političkih znanosti (Ph.D.), a zaposlenjem u RAND korporaciji na politologijskom odjelu za sovjetske studije počinje formacija jednog dijela empirijskog materijala za rad koji je filozofijskim argumentom legitimirao realnu pobjedu ideje liberalne demokracije nad konkurentnim oblicima političkih poredaka kroz povijest – nasljednom monarhijom, fašizmom i konačno realsocijalističkim režimima – *Kraj povijesti i posljednji čovjek* (1992). Ovaj opsežni rad proširenje je Fukuyaminog argumenta formuliranog 1989.g. člankom naslovljenim *Kraj povijesti?* te objavljenom u časopisu *National Interest*.

Fukuyamina teza o kraju povijesti izvedena je većinom iz interpretacije Hegelove političke filozofije u fenomenološkom ključu rusko-francuskog filozofa Alexandra Kojevea. Naime,

hegelijansko shvaćanje povijesti⁷⁰ odnosi se na linearno, dijalektičko, svrhovito kretanje Duha (civilizacije) prema slobodi kroz različite (nesavršene/nesavršene) političke poretke svojstvene određenim povijesnim epohama (vidi fusnotu br. 2). Koncept Povijesti, ustanovljen velikim početnim slovom, ima presudno značenje za Fukuyamu, jer teži vlastitom svršetku u obliku društveno-političkog poretka koji omogućuje najviše ostvarenje slobode za svako ljudsko biće. Regresivne političke pojave poput genocidalnih fašističkih i komunističkih režima ipak su samo trenutačne te, po Fukuyami, ne prekidaju marš povijesti prema liberalnim demokracijama; zbog unutarnjih kontradikcija ne uspijevaju adekvatno zadovoljiti najvažnije zahtjeve suvremenog čovjeka: *slobodu* i *jednakost*. Kako i sam kaže, njegova filozofija povijesti podrazumijeva tek hegelijanski „slabi determinizam“ (2006: 354) čija valjanost može biti testirana i konačno prihvaćena za razliku od snažnog materijalističkog determinizma (tada) službenog marksizma – lenjinizma. Dakle, riječ je o tzv. pokretačima povijesti: za Hegela, to je idealistička *borba za priznavanjem* dok je za Marxa to materijalistička *klasna borba*. Iako je Hegel *kraj povijesti* proglasio još 1806.g. pobjedom Napoleonovih snaga nad pruskim u bitci kod Jene što je rezultiralo viđenjem poželjnosti ujedinjene apsolutističke monarhije, a Marx u realizaciji (budućeg) komunističkog utopijskog društva, Fukuyama sintetizira njihova historicistička metodologijska razmatranja u obliku *novog kraja povijesti* realiziranog u *kapitalističkim liberalnim demokracijama* obrazlaganjem dvaju *pokretača povijesti* (2006: xiv-xvi):

- (1) *Ekonomski razvoj kapitalizma uvjetovan kumulativnim napretkom prirodnih znanosti* – otkrićem znanstvene metode (Bacon, Newton) u 16. i 17. stoljeću počinje period kumulativnog napretka znanosti, a time i tehnologijskih inovacija koje služe društvenoj sposobnosti nadvladavanja prirode. Upravo nadvladavanjem prirodnih sila, tehnološki razvijeno društvo postaje gospodar svoje sudbine te, primjerice, u sukobu s drugim društvima ima prednost koristeći naprednu vojnu tehnologiju ako uzmemo u obzir činjenicu da su ratovi svojstveni razvitku civilizacije u bilo kojem povijesnom trenutku.

⁷⁰ Kretanje povijesti je racionalno jer se manifestira stremljenjem prema slobodi kao vrhuncu misaonog života čovjeka, a time postaje konstitutivno načelo svakog čovjeka koji se po njoj razlikuje od svih ostalih živih bića. Valentini objašnjava: „Odmah ćemo vidjeti što je sadržaj te racionalnosti, tj. što je za Hegela *smisao* povijesnog razvoja. Hegel u njemu vidi postepeno oslobađanje čovječanstva: samo jedan slobodan u istočnom svijetu (istočnjački despotizam), nekolicina slobodnih u Grka i Rimljana, svi slobodni u kršćansko-germanskom svijetu. Dakako, to postepeno razvijanje slobode jest napredovanje *svijesti*: istočnjaci *su bili svjesni* da je samo jedan slobodan, i to se pretvaralo u prihvaćanje despotizma; Grci i Rimljani su znali da je nekolicina slobodna, odakle distinkcija Grka i barbara, Rimljana i Nerimljana i čak opravdavanje ropstva; s kršćanstvom, osobito s protestantskim kršćanstvom, nastaje svijest da je čovjek, kao takav, slobodan“ (Valentini, 1982: 51).

Nadalje, razvoj znanosti i tehnologije omogućuje neograničen rast proizvodnosti i akumulaciju bogatstva, što rezultira homogenizacijom društava bez obzira na kulturne, povijesne ili neke druge različitosti. Ujedinjenost na razini države-nacije, urbanizacija, odstranjivanje tradicionalnih oblika društvene organizacije (pleme, sekta i sl.), društvena međuovisnost i razvoj kroz formaciju tržišne ekonomije; ovi i mnogi drugi procesi koji obilježavaju modernu epohu, samo su stanice na putu afirmacije globalnog tržišta i univerzalne konzumerističke kulture. Konačno, postindustrijsko informatičko doba, kao najsvremenija faza u razvoju kapitalističke ekonomije, potvrdilo je nekonkurentnost posljednje u nizu protivnica – centralizirane planske ekonomije socijalističkih zemalja.

(2) *Politički razvoj liberalne demokracije uzdržavan borbom za priznavanjem* – spoj ideologije liberalizma i demokratskog političkog poretka odnosi se prvenstveno na „vladavinu zakona koja prepoznaje određena individualna prava ili slobode u odnosu na kontrolu vlade“ (Fukuyama, 2006: 42). Citirajući Lorda Brycea, Fukuyama navodi *civilna, religijska i politička prava te pravo slobode tiska*. Zatim, konkretno je riječ o demokraciji kao poretku koji teži ostvarivanju

„prava da svi građani imaju udjela u političkoj moći – svi imaju pravo glasovati i sudjelovati u politici. Pravo sudjelovanja u političkoj moći može se pojmiti kao još jedno liberalno pravo – zapravo najvažnije – zbog kojeg je liberalizam kroz povijest usko povezan s demokracijom“ (Fukuyama, 2006: 43).

Formalna demokracija postaje mjerilo države demokratskog tipa jer građani ostvaruju svoja politička prava preferencijalnim izborom vlasti kroz izbore koji su „periodični, tajni, višestranački“ a temelje se na bazi „univerzalnog i jednakog prava glasa odraslih osoba“ (Fukuyama, 2006: 43).

Daljnje nabranje procesa koji su obilježili modernu epohu zapadne civilizacije, a koje Fukuyama detaljno opisuje, nije potrebno ponavljati već koncizno smjestiti unutar rasprave o kritici ideologije. Naime, on smatra da je slavni par liberalne demokracije i ekonomskog liberalizma „najbitniji makropolitčki fenomen u posljednjih 400 godina“ (2006: 48). Politički liberalizam nije tek jedna u nizu jednako vrijednih ideologija koje služe za legitimaciju postojećeg političkog poretka već kulminacija dijalektičkog napretka režima koji su naglašavali različite principe dobrog života, vladanja i društvenih odnosa, no koji su isto tako, nadmašeni

zbog nemogućnosti razrješavanja fundamentalnih *kontradikcija* upisanih u njihovo postojanje. Fukuyama ne poriče da liberalne demokracije svejedno muče problemi (kriminal, siromaštvo, uništavanje okoliša, terorizam i sl.) na kraju povijesti, no smatra također da oni ne predstavljaju fatalnu ugrozu nerješivu implementacijom kvalitetnih javnih politika (*policy*). Više nije riječ o politici s velikim početnim slovom zasnovanoj na grandioznim političkim ideologijama već političkom upravljanju i društvenom inženjeringu.⁷¹ Kraj povijesti ne podrazumijeva, za njega, kraj događanja i zaustavljanje povijesnog vremena već kraj „napretka u razvoju temeljnih principa i institucija, jer su sva velika pitanja odgovorena“ (2006: xii).

Potvrdu svoje teze o kumulativnom napretku povijesti, Fukuyama empirijski testira na mnoštvu društvenih fenomena (birokracije, podjele/organizacije rada, vrste autoriteta, predstavničke demokracije i sl.) prateći neke od najpoznatijih autora iz područja društvenih znanosti poput Alexisa de Tocquevillea, Josepha Schumpetera, Maxa Webera, Seymoura Lipseta i mnogih drugih u periodu moderne od francuske građanske revolucije 1789.g. do pada Berlinskog zida 1989.g. i sloma socijalističkih režima koji su zatim uslijedili.⁷² Unatoč tome, empirijski materijal po njemu tek je potvrda šireg teorijskog okvira napretka povijesti prema najoptimalnijem političkom poretku koji nije zamisliv bez rekonstrukcije jedne esencijalističke političke antropologije. Važnost utemeljenja kategorije čovjeka u filozofskoj antropologiji tiče se prvenstveno kritike ideologije jer razne socijalnokonstruktivističke varijante poimanja čovjeka kao političkog bića, po Fukuyami, nužno završavaju u katastrofalnim posljedicama: neravnopravnosti, dogmatizmu, netrpeljivosti i nadasve, političkoj tiraniji.

6.2. Posljednji čovjek kao kritičar ili nosioc ideologije?

⁷¹ Slijedeći pasus može poslužiti kao odgovor na sve površne (većinom filozofijske) kritike upućene Fukuyami tijekom posljednjih 20 godina, pogotovo u jednostrano razrađenim mantrama o Fukuyami kao zlogukom proroku neoliberalizma: “Glavni argumenti ne tiču se principa liberalnog društva, već određene točke u kojoj se ogovarajući *trade-off* između slobode i jednakosti treba pojaviti. Svako društvo balansirati će slobodu i jednakost na različit način, od individualizma Reaganove Amerike ili Thatcherine Britanije, do kršćanske demokracije europskog kontinenta i socijalne demokracije Skandinavije. Ove države bit će poprilično drugačije jedne od drugih u vlastitim društvenim praksama i kvaliteti života, ali specifični *trade-off*-ovi koje odaberu mogu se ostvariti ispod širokog šatora liberalne demokracije, bez ugroze temeljnih principa. Želja za većim stupnjem socijalne demokracije ne mora se nužno pojaviti na štetu formalne demokracije, pa prema tome sama po sebi ne pobija mogućnost kraja povijesti” (Fukuyama, 2006: 293-294).

⁷² Za odličan pregled događanja u periodu od 1978.g. (dolazak Denga Xiaopinga na vlast u Kini) do 1991.g. (propast „antigorbačovskog“ puča) vidi: Fukuyama (2006). Str. 26-28.

Fukuyamina filozofijska antropologija vuče inspiraciju iz čitave tradicije Zapadne filozofije, od Platona do Nietzschea. Naime, Platon u svojem najpoznatijem sokratovskom dijalogu *Država*, dijeli dušu čovjeka na tri dijela: (1) *žudeći* (2) *razumski* i (3) *timotični*. Žudeći se tiče traženja stvari izvanjskih čovjeku i orijentiran je na potrebe, misleći se tiče pronalaženja najboljeg načina za zadovoljavanje potreba dok je timotični dio vezan uz samopoštovanje, dokazivanje i srčanost te emocije koje vezane uz ove karakteristike:

„Ljudi vjeruju da posjeduju određenu vrijednost, a kada ih ostali ljudi tretiraju kao manje vrijedne, doživljavaju emociju **srdžbe**. Također, kada ljudi ne uspiju živjeti u skladu s vlastitim osjećajem vrijednosti, osjećaju **stid**, a kada ih se vrednuje ispravno u odnosu na njihovu vrijednost, osjećaju **ponos**” (Fukuyama, 2006: xvii).

Timotički dio ljudske duše, po Fukuyami, izvrsno se poklapa s kasnijim Hegelovim konceptom *želje za priznavanjem*. Naime, riječ je o temeljnoj karakteristici⁷³ ljudskog bića koja ga odvaja od životinje; čovjek nije samo usredotočen na zadovoljavanje potreba već u društvu uči žudjeti za žudnjom *drugog* – slobodom. Klasični mislioci liberalizma tj. društvenog ugovora – Hobbes, Locke i Rousseau – imali su različita viđenja (prvog) čovjeka u *prirodnom stanju* nasuprot onom budućem, civiliziranom tj. *društvenom stanju*. Primjerice, Hobbesovo viđenje prirodnog stanja kao anarhičnog „rata svih protiv svih“ i Lockeovo „stanje rata“ prizivaju apokaliptične vizije stanja ugroze po vlasništvo, sreću, slobodu i život svakog pojedinca. Hegelova vizija razvoja čovjeka s početka povijesti (procesom podružtvljavanja ili izgradnje – *Bildung*) nije tako reduciranog karaktera, što će se u nastavku vidjeti.

Hegelov *prvi čovjek* na početku povijesti isprva ne prolazi ništa bolje: bačen je u *borbu za priznavanje* konstituirajući *dijalektiku gospodstva i ropstva*.⁷⁴ Sukob prvih ljudi ima korijen u

⁷³ Neka preliminarna određenja Fukuyama radi prizivajući politfilozofijske klasike: „Kroz milenije, nije postojala konzistentna riječ koju bi se upotrebljavalo za referiranje na psihološki fenomen „borba za priznavanjem“: Platon je govorio o *thymosu* ili „srčanosti“, Machiavelli o čovjekovoj žudnji prema časti, Hobbes o ponosu i hvalisavosti, Rousseau o *amourpropre* (samoljublje – J.P.), Alexander Hamilton o ljubavi prema slavi i James Madison o ambiciji, Hegel o priznanju i Nietzsche o čovjeku kao „zvijeri s crvenim obrazima“. Svi ovi termini odnose se na onaj dio čovjeka koji osjeća potrebu za pripisivanjem *vrijednosti* stvarima – samom sebi u prvoj instanci, ali i ljudima, djelovanjima ili stvarima oko njega također” (2006: 162).

⁷⁴ Vidi izvornu verziju u: Hegel (1987). Str. 121-129. Također, za jasnu interpretaciju vidi: Sinnerbrink (2007). Str. 18-21

čovjekovoj želji da ga se prepozna kao čovjeka – kao biće koje ne preza od rizika pogibelji u konfrontaciji s drugim ljudima. Postoje tri moguća rezultata ove borbe:

„(Borba) može rezultirati smrću zaraćenih strana, u tom slučaju život sam po sebi, ljudski ili prirodni, prestaje. Može rezultirati smrću jednog od suparnika, u tom slučaju preživjeli ostaje nezadovoljen jer ne postoji druga ljudska svijest koja bi ga prepoznala. Ili, konačno, borba se može obustaviti u odnosu gospodstva i ropstva, a u tom slučaju jedan se od suparnika odlučuje pokoriti ropskom životu prije nego se suočiti s rizikom nasilne smrti. Gospodar je onda zadovoljen jer je riskirao svoj život i primio priznanje za to od strane drugog ljudskog bića” (Fukuyama, 2006: 147).

Razrješenjem sukoba gospodara i roba ne jenjava dijalektička napetost među prvotno zaraćenim stranama. Sloboda kao temeljna karakteristika čovjeka koji ulazi na borbu za priznavanje sada se bazira u novoj stvarnosti koju definira glavna uloga gospodara, čovjeka koji posjeduje slobodu za razliku od roba koji u sukobu radi samoodržanja postaje niže biće, bliže životinji nego čovjeku, jer se odriče slobode koju priželjkuje kao uzvišenu potrebu nakon zadovoljenja onih primarnih (bioloških). Stoga, priznavanje gospodara od strane roba nije vrijedno koliko i priznavanje od strane drugih gospodara s kojima ponovo treba ulaziti u borbu koja u konačnici postaje *borba za prestiž*. Funkcija roba isključivo je *rad* kojim on uzdržava sebe i gospodara te mijenja prirodu u procesu, no on svejedno posjeduje želju za priznavanjem te kroz procese sporog (mučnog) samoobrazovanja i refleksije formira *ideologije* – iluzorne vizije vlastite slobode onkraj straha od smrti. Osim skepticizma i stoicizma, Fukuyama prati Hegelovu viziju ropških ideologija sve do kršćanstva, koje priznavanje čovjekove slobode vidi u životu poslije smrti, ali apsolutnu verziju formulira (umjesto Hegelove koncepcije monarhije kao ultimativnog oblika racionalne države) liberalizam u kombinaciji s demokracijom, kao sekularna verzija kršćanstva koja ne preza od proglašavanja ovozemaljske slobode i jednakosti za sve (Fukuyama, 2006: 192-199).

Ako se vratimo na pitanje thymosa, spomenutog prethodno i u kontekstu revitalizacije koncepta od strane Petera Sloterdijka, čovjek je kod Hegela shvaćen kao društveno biće čija

svrha nije tek sebična egzistencija *homo oeconomicusa* zabrinutog isključivo za vlastito materijalno blagostanje već život posvećen i priznat u javnoj (civilnoj) sferi i životu zajednice.

Također, ovdje dolazi do zanimljive podjele na *megalothymiu* i *isothymiu*; megalothymia predstavlja želju pojedinca da bude priznat kao superioran u odnosu na druge što, po Fukuyami (2006: 182-183), može biti obilježje tiranina jednako kao i pijanista u borbi za slavom, a isothymia da ga se prepozna kao jednakog. Aristokratske režime te fašističke i komunističke diktature obilježava megalothymia njihovih gospodara, a liberalno-demokratske isothymia tj. priznavanje svih od strane svih drugih. Liberalno-demokratskim poretom razrješava se dijalektika gospodara i roba afirmacijom univerzalnih *prava* čovjeka. Liberalizam, još od svojih začetnika, eksplicitna je promocija žudećeg i razumskog dijela ljudske duše nasuprot onome timotičnome koji se veže uz strasti, ponos, čast i ostale „opasne“ manifestacije nerazumnog dijela čovjeka. No, barem približno ostvarenje ovog ideala moguće je samo kroz jedinstvenu *homogenu* državu u kojoj su robovi postali vlastiti gospodari:

“Gospodar nije više prepoznat samo od strane bića koji su na neki način manje humani, a robovima se više ne odbija priznavanje njihove čovječnosti. Umjesto toga, svaki pojedinac, slobodan i svjestan svoje vrijednosti, prepoznaje svakog drugog pojedinca na osnovu istih kvaliteta. Ukidanjem kontradikcije gospodstva i ropstva, nešto je sačuvano od oba termina: gospodareva sloboda i robov rad” (Fukuyama, 2006: 300).

Imajući u vidu prethodno teoretiziranje kraja povijesti Fukuyama (2006: 287-341), prateći Nietzschea, postavlja pitanje o dolasku ere *posljednjeg čovjeka*. Ovaj pojedinac produkt je otriježnjenog pogleda na život u liberalnim demokracijama Zapada; nužnost borbe za priznavanjem i afirmacijom *thymosa* nestala je posredstvom univerzalnog priznavanja slobode, a materijalno blagostanje lišilo je čovjeka potrebe za mukotrpnim radom. Ako se prihvati esencijalističko poimanje čovjeka u prethodno opisanim terminima, pita se Fukuyama (2006: 310): može li se ustvrditi da je došlo do *kraja čovjeka*? Posljednji čovjek ovdje se predstavlja kao model kritičara ideologije; on je zapravo pojedinac čija se vjerovanja tiču interesa i afirmacije timotčne energije u ekonomiji, znanostima, obrani liberalnih principa te internacionalnim odnosima – područjima djelovanja onkraj velikih ideologija što čini trenutno doba *post-*

ideološkim. Preferencije drugih političko-društvenih režima su ideologije jer uvijek zanemaruju dio ili cijelu osnovicu jednakosti i slobode, koju prihvaća, odobrava i štiti *posljednji čovjek*. Suparničke ideologije, prema tome, služe tlačenju, ponižavanju i dehumaniziranju pojedinaca/društvenih skupina. Novijeg primjera radi, riječ je o kritici marksizma, jer se problem *kulta ličnosti* (uz plansku ekonomiju, političku diktaturu itd.) uvijek pokazao kao presudan za diskreditaciju prvotnih nauma izgradnje socijalističkog/komunističkog društva i to upravo zbog timotičnih persona koje pokušavaju postići jednakost sviju nauštrb drugog obilježja iz para – osobne slobode.⁷⁵ Fukuyamini kasniji radovi nastavljaju se sličnom argumentacijom i intelektualnom erudicijom, ali su usmjereni u novim pravcima teoretiziranja poput:

- (1) analize *društvenog kapitala* i *poretka* – osim vrednovanja *povjerenja* iz sredine 1990-ih, Fukuyama (2000) proširuje raspravu na pitanje *društvene* i *moralne* sfere/poretka za koje tvrdi da se povijesno kontituiraju *ciklički*, nasuprot *političkoj* i *ekonomskoj* koje se razvijaju linearno, odnosno, *progresivno* kao što je opisao u svojim ranijim djelima;
- (2) uočavanja prijetnji *biotehnologije* – Fukuyama (2003) se beskompromisno zalaže za državnu regulaciju primjene *biotehnologije* (između ostalog, kloniranja) jer tu zaista može doći do kraja čovjeka anticipirajući *posthumanu budućnost*; primjerice, *thymos* izjednačava s količinom serotonina u mozgu, pa se tako *posljednji čovjek* može vrlo lako ukrotiti medicinskim preparatima, a ubuduće ga se može i proizvoditi po određenom genetskom standardu;
- (3) razjašnjavanja borbe protiv *terorizma* – nakon terorističkih napada 11.9. 2001.g., Fukuyama (2002) odbija prepoznati ulogu tzv. *islamo-fašizma* kao katalizatora novog ideološkog doba i ponovnog početka povijesti zbog konceptualne nedostatnosti i nemogućnosti mobilizacije jedinstvenog kolektivnog djelovanja preferiranih aktera;
- (4) artikulaciji krize upravljanja i *izgradnje države* – projekt tzv. „izgradnje države“ može se protumačiti kao svojevrsan odgovor na raniju Kaplanovu (2000: 3-59) tezu o *nadolazećoj anarhiji* post-ideoloških društava pa se Fukuyama (2004), nasuprot suvremenih trendova ograničavanja moći države, zalaže za stvaranje novih i osnaživanje

⁷⁵ Prateći psihopolitičke rezultate analize *thymosa*, Fukuyama zaključuje: „Ljudi poput Lenjina, Trockoga i Staljina nisu bili pojedinci koji su težili biti tek jednaki u odnosu na druge ljude: da je bilo tako, Lenjin nikada ne bi napustio Samaru i Staljin bi mogao jedanko ostati sjemeništarač u Tbilisiju. Proizvesti revoluciju i uspostaviti potpuno novo društvo zahtijeva izvanredne pojedince neuobičajene čvrstoće, vizije, nemilosrdnosti i inteligencije, karakteristika koje su ovi rani boljševici posjedovali u obilju. No svedjedno, tip društva kojeg su pokušavali izgraditi smjerao je ukidanju ambicija i karakteristika koje su i sami posjedovali“ (2006: 304-305).

starih institucija u borbi protiv boljki suvremenog svijeta – širenja AIDS-a i siromaštva, trgovine drogom, oružjem i ljudima, i dr., te

- (5) utjecaja *financijske krize* na političku stabilnost liberalnih demokracija – raspravu o „budućnosti povijesti“ Fukuyama (2012) pokreće poslije katastrofalnih posljedica globalne financijske krize, u svrhu tumačenja novih trendova koji ugrožavaju prevlast i poželjnost liberalnih demokracija ali svejedno zaključuje da ideološki rivali – ne postoje.

Unatoč brojnim kritikama teze o kraju povijesti (dopuna Bellove teze o kraju ideologija iz 1960.g.?) i dolasku post-ideološkog doba sa svih strana političkog spektra kao i velikog dijela svjetskog intelektualnog miljea, Fukuyama u kasnijim napisima samostalno odbacuje eksplicitna neokonzervativistička stajališta s početka 1990-ih godina no svejedno ostaje jedan od najrespektabilnijih glasova akademskog svijeta, prisutan u svojevrsnoj kritici svih potencijalnih ideologija koje se nalaze u opoziciji projekta univerzalne uspostave liberalnih demokracija.

Umjesto zaključka: *crna empirija* kritike ideologije

Potvrda hipoteza navedenih u uvodnom dijelu rada, moguća je jedino uz prizivanje empirijskog sadržaja kritike ideologije, koja “gubi tlo pod nogama” uslijed prizivanja njenih rezultata; drugim riječima, konačno mjerilo epistemološko-političke valjanosti određene (marksističke i liberalističke) kritike ideologije potrebno je sagledati u terminima uspijeha unaprijeđivanja dvaju općih političkih maksima modernog doba – *individualne slobode* i *društvene jednakosti*. Uobičajene liberalističke polemike i teorijske razrade protiv suparničkih *političkih režima* (monarhija, realni socijalizam i dr.), *ideologija* (poglavito konzervativizam, socijalizam i fašizam) te *filozofijskih* i *znanstvenih teza* (autoritet, eksploatacija, klasna svijest i dr.) uzdržavaju se ogromnim dijapazonom povijesnih referenci i autora. Iz tog razloga, a prema Heywoodovom (1999: 29) naputku, potrebno je spomenuti opće razlikovanje *modernog* i *klasičnog* liberalizma radi izbjegavanja mogućeg poistovjećivanja ovih odrednica; klasični podrazumijeva krajnji *individualizam* i protivljenje društvenom, ekonomskom i svim drugim oblicima intervencionizma, dok moderni obilježava privilegiranje *državnog intervencionizma* za

povećavanje individualnog blagostanja i ostvarivanja društvene pravde uslijed narušavanja istih afirmacijom kapitalističkih ekonomskih (tržišnih) odnosa. Moderni liberalizam na se taj način odvaja od klasičnog shvaćanja, a time i *neoliberalizma* (ukupno izvođenje principa društvene jednakosti iz individualne slobode). Unatoč tom razlikovanju, koje postaje temeljno razgraničenje unutar rasprava suvremenog liberalizma, u ovom radu liberalistička doktrina prikazala se u nekoliko oblika (socijaldemokratski, libertarijanski, liberalno demokratski) koji isto tako različitim poimanjem ideologije *uspješno* i *jednakom snagom* vrše kritiku najvećeg ideološkog rivala – teorijskog marksizma odnosno političkog socijalizma (izvođenje individualne slobode iz društvene jednakosti – klasne emancipacije) – s obzirom na vrednovanje *teorijske održivosti*, *političke poželjnosti* i *povijesne aplikativnosti* spoznaje. Koliko sam model kritičara ideologije biva „uronjen“ u ideologiju ovisi o autorima koji su ga konstruirali jer se detaljnijom analizom može plauzibilno ustvrditi stupanj u kojem su znanje i sposobnost kritike autora (protokritičara) determinirani društvom tj. njegovim povijesnim i identitetskim okruženjem:

- (1) *Mannheim* – prvenstveno djelujući kao sociolog u kriznom razdoblju njemačke povijesti, weimarskoj republici, politička potreba za ujedinjenom ideološkom (društveno-spoznajnom) perspektivom onkraj društvenih podjela i sukoba uvjetuje Mannheimu da modelira kritičara ideologije po sebi – “slobodno-lebdećem”, bezinteresnom intelektualcu koji ipak svojom znanstvenom metodologijom potvrđuje privilegiranje liberalno-demokratskog političkog poretka u suprotnosti s ekscesima političke moći – sovjetskog socijalizma i talijanskog fašizma te naknadno njemačkog nacizma, zajedno s kojim nestaje entuzijazam vezan uz slobodno-lebdeću inteligenciju u korist projekta sveopćeg obrazovanja pojedinca u svrhu napretka liberalnog pluralističkog društva.
- (2) *Sloterdijk* – interdisciplinarna intelektualna podloga s upadljivim pečatom postmoderne varijante kontinentalne filozofijske tradicije odraz je jedinstvene revitalizacije ciničke filozofije u dobu poslijeratne SR Njemačke. Također vidjevši sebe u ulozi kiničkog kritičara prevladavajućeg ciničkog doba kulture Zapada, Sloterdijkov doprinos je ambivalentan; njegov kinik kritizira s pozicije izvan ciničkog društva te progresivni kinizam predlaže umjesto jedine alternative, općeg nihilizma. Proudohnovske polemike naposljetku, cinički, evoluiraju u konzervativno-liberalnu (libertarijansku) afirmaciju

liberalističke političke doktrine zalaganjem za individualističku reorganizaciju društvenog poretka protiv svih oblika deficita „polu-socijalističke“ države blagostanja.

- (3) *Rorty* – dekonstrukcijom analitičke tradicije anglo-američke filozofije s naglaskom na nužnosti unaprijeđivanja dijaloga među filozofijskim disciplinama i tradicijama odlika je pluralističke naravi postmodernog antiesencijalizma koji osim epistemoloških ima i dalekosežne političke posljedice. Rortyjeve ironistički stav upućuje ga na konstrukciju kritičara ideologije po vlastitim mjerilima intelektualnog i političkog poštenja; ironističko preispitivanje znanja o društvu i sebstvu ide u prilog podršci pragmatizmu političkog liberalizma od strane svakog pojedinca u rješavanju problema suvremenih multikulturalnih društava.
- (4) *Fukuyama* – filozofijska interpretacija empirijskih utemeljenja modernizacijskih teorija s izraženim politologijskim dijelom analize, predstavlja vrednovanje Zapadnih društava na „kraju povijesti“. Politantropološko konceptualiziranje aktera kritike ideologije kod Fukuyame ima korijene u općem razočaranju iskustvom totalitarnih režima 20. stoljeća te znanstvenoj i filozofijskoj analizi trendova – negativnih kao i pozitivnih – koji naposljetku rezultiraju post-ideološkim oprezom „posljednjih ljudi“. Konačnim uviđanjem vrijednosti života u liberalno-demokratskim političkim poretcima, kao onima koji najefektivnije balansiraju potrebe slobode i jednakosti, posljednji čovjek nije tek kritičar ideologije već jasni odraz stanja svijesti pojedinca na kraju povijesti i realne potvrde superiornosti liberalne demokracije u odnosu na režime-rivale.

Prethodnim zaključcima potrebno je pridodati posljednju mjeru u analizi kritike ideologije kroz kritiku akademskog marksizma, koji nije zazirao od Marxove maksime mijenjanja svijeta – zalaganjem za politički oblik tog nauka u socijalističkoj političkoj opciji – nasuprot njegovoj pukoj interpretaciji. Također, potrebno je naglasiti nužnost izostavljanja kritike političkih doprinosa Frankfurtske škole i socijaldemokrata zbog nemogućnosti vezivanja istih uz doktrinu marksizma-lenjinizma iako socijaldemokrati i tzv. “Kritička teorija” ostaju neizostavna referenca rasprave u društvenim znanostima te zaslužuju još detaljnije viđenje u nekom drugom kontekstu. Kritika marksizma kroz prizmu liberalističke kritike ideologije smjera na dokazivanje teze da politička dimenzija izvornog (klasičnog) marksizma *jest* marksizam-lenjinizam; jedini način ostvarivanja prvotnih Marxovih i Engelsovih političkih savjeta prisutan je upravo u dominantnoj

lijevoj ideologiji 20. stoljeća. Potvrda takve teze moguća je jedino kroz izvlačenje zaključaka iz Marxove i Engelsove te teorija njihovih nastavljača koje očito sadrže poprilično radikalnu političko-ideološku dimenziju predstavljenu kao autentično znanstveno znanje i/ili nadmoćnu filozofijsku spoznaju – istinu o temeljnim postavkama čovjeka, društva i povijesnog utemeljenja istih:

- (1) Sadržaji predstavljeni od strane marksističke kritike ideologije kao ideološkim, bivaju zamijenjeni kritikom za superiorniji oblik dijalektičkog mišljenja koje u praktičkim manifestacijama ne preza od nasilja i ugnjetavanja (primjerice, slobode izbora političke opcije kao temeljnog prava pojedinca u građanskom društvu) radi ostvarenja svojeg cilja, a time i *jedinog* ispravnog cilja. Upravo upotreba nasilnih metoda upućuje na zaključak da nije valjana često spominjana teza o namjernom izopačenju Marxovih principa od strane njegovih tumača poput Lenjina, Staljina i drugih autoritarnih političara radi političkog interesa tj. preuzimanja vlasti. Marxovi i Engelsovi spisi sadrže revolucionarni recept koji se samo direktnom primjenom u realpolitici realizira kao dio *historijskog progressa*. Cijena održanja jedne istine nije diskutabilna pa test povijesti pruža nepodnošljivu empiriju; od neizravnog gušenja opozicije/neistomišljenika do sibirskih arhipelaga.
- (2) Marxov historicizam maestralno vrši analizu društva određenog sukcesivnim historijskim periodima, ali ako uzmemo pretpostavku da je znanje determinirano društvom, Marxovi nositelji kritike ideologije, komunisti, također nisu imuni na društvenu uvjetovanost temelja njihove kritike. Uplivom univerzalizma komunističke utopijske vizije o internacionalnoj prirodi radničkog pokreta a time i *ljudskog* društva, pokušava se izbjeći test refleksivnosti kojeg model komunista *ne prolazi*. Ako njihovo znanje determinira društvo, njihova spoznaja je također ideološka te može imati samo težinu u vremenskom periodu i geografskom prostoru (Europa 19. stoljeća). Pretenzija na bezvremenost Marxove teorije naoko ga čini *a priori* imunim na kritiku – njegovi izvodi su osim analitičke prirode i one projekcijske iako se ne navodi točan vremenski trenutak realizacije samodestruktivnog potencijala kapitalističkog sustava već se naglašava *nužnost* takvog razvoja događaja. Svejedno, politekonomski račun odradio je legitimaciju političkog neuspjeha te najavio neminovnu promjenu zbog karaktera društvene stvarnosti – kritične diobe ustanovljene dijalektičkim tumačenjem kapitalističkog sustava koji u sebi

nosi klicu vlastite propasti pa je samo pitanje vremena kada će se ova, naoko istinita ali dubiozna filozofijska elaboracija i ostvariti na radost njezinih zagovaratelja. Neosporno je da marksistički kanon obiluje različitim pristupima u kritici ideologije i poimanjima revolucionarnog tj. spoznajnog subjekta. No, primjenom sociologije znanja, treba se ustvrditi da je gotovo svakom marksističkom teoretičaru, a time i samom Marxu, presudila društvena uvjetovanost njihovog znanja. Svi su oni djelovali pod utjecajem društvenih događanja i pod utjecajem svojih vlastitih političkih angažmana. Primjerice, Lukacs je bio na nekoliko političkih funkcija, obuzet entuzijazmom boljševičke revolucije, partijom/avangardom i Lenjinom te je kasnije zapao u staljinističku apologiju i samokritiku/samocenzuru. Gramsci je sličan primjer, iako je njegova teorija obilovala puno otvorenijim primjerima, s time da je po sebi većinom gradio model intelektualca kao onog najprimjerenijeg za integraciju mase i klasne svijesti tj. znanja o realnim uvjetima života u kapitalizmu. Althusser je ponavljao greške iz prošlosti čak i kad su mu na njih vanjske prilike ukazivale; tijekom 1970-tih još je žučno držao rasprave o diktaturi proletarijata i “ispravljao” protivnike da bi još krajem 1980-tih, pred smrt u umobolnici, uvjerenio naglašavao činjenicu da jedino proletarijat na čelu s partijom može izvršiti svoju povijesnu misiju ukidanja države i kapitalističkog sustava.

- (3) Komunisti, Marxovi *filozofi-kraljevi*, unatoč njegovim konstantnim naglašavanjem glavne uloge proletarijata u afirmaciji novog društva, vode glavnu riječ u diktatu političke vlasti te služe kao društveni *odgajatelji* okupljeni u jednu partiju. Time postaju “prvi među jednakima” – elita moći novog društva. Marx nije odustajao od sudjelovanja u udruženjima i organizacijama koje su promovale *njegove* ideje slobodnog društva, pa se može ustvrditi da je Marx zapravo modelirao aktera u kritici ideologije aristokratskog (konzervativnog) i građanskog (liberalnog) društva na primjeru vlastitog angažmana u teorijskim, političkim i praktičkim pitanjima svojeg doba. Društvena uvjetovanost znanja čini Marxove *političke* zaključke *neispravnim* jer se otkriva ovisnost o društveno-temporalnom kontekstu i ograničenosti jednostranog ideološkog nacrtu dobrog života kroz stvaranje besklasnog društva. Isprazno je i nepravедno tek tvrditi da Marxova fascinantna kritika klasične političke ekonomije te vizije oslobođenja čovječanstva ne podrazumijevaju ništa dobro; dapače, one otkrivaju jednu moguću, bolju društvenu stvarnost ali ono što je poprilično točno jest činjenica da manjkavost samorefleksivnosti

Marxove analize i spoznajnog utemeljenja iste vodi prema iracionalnim prečacima u planiranju i biranju sredstava za ostvarivanje novog društva kojemu vrlo vjerojatno slijedi nova tiranija privilegirane elite – ne više nužno ekonomske kao u kapitalističkom sustavu, već političko-ideološke.

Povezivanje znanstvenosti sociologije znanja, polemičkog karaktera kritike ideologije i sukoba dvaju dominantnih teorijsko-političkih opcija druge polovine 19. i većeg dijela 20. stoljeća u korist liberalizma, može se na prvi pogled učiniti beskorisnim projektom, no, revitalizacija marksizma (i lenjinizma!) – potaknuta svjetskim financijskim i političkim krizama – u akademskim krugovima s početka ovog stoljeća (Negri&Hardt, Badiou, Žižek i dr.) ukazuje upravo na potrebu preispitivanja i kritike tog diskursa zbog dokaza da teorijska inovativnost često podrazumijeva (ne)prikriveni politički dogmatizam. Krilatici „good theory, bad politics“ ovdje se, za kraj, pridružuje upozorenje češkog književnika i disidenta Milana Kundere iz knjige *Nepodnošljiva lakoća postojanja* (1984): „U sutonu rastvaranja, sve biva osvijetljeno austom nostalgije, čak i giljotina“.

Literatura

1. Adorno, T. W. (1990) Odabrani tekstovi. U: Katunarić, V. *Teorija društva u frankfurtskoj školi*. Zagreb: Naprijed.
2. Adorno, T. W. i Horkheimer, M. (2008) *Dialectic of Enlightenment*. London i New York: Verso
3. Althusser, L. (2005) *For Marx*. London i New York: Verso
4. Althusser, L. (2007) *Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Marx*. London i New York: Verso
5. Althusser, L. (2008) *On Ideology*. London i New York: Verso
6. Althusser, L. (2009) *Reading Capital*. London i New York: Verso
7. Apel, K. O. (1980) *Transformacija filozofije*. Sarajevo: Svjetlost.
8. Bernstein, E. (1970) Izabrani tekstovi. U: Smailagić, N. *Historija političkih doktrina II*. Zagreb: Naprijed.
9. Budgen, S., Kouvelakis S. i Žižek, S. (ur.) (2007) *Lenin Reloaded: Toward a Politics of Truth*. Durham i London: Duke University Press.
10. Cekić, M. (1975) Kritička teorija i Habermasovo delo Saznanje i interes. U: Habermas, J. *Saznanje i interes*. Beograd: Nolit.
11. Colletti, L. (1982) *Ideologija i društvo*. Zagreb: Školska knjiga.

12. Couture, J.P. (2012) *A Public Intellectual*. U: Elden, S. *Sloterdijk Now*. Cambridge: Polity Press.
13. Dant, T. (1991) *Knowledge, ideology and discourse. A sociological perspective*. London i New York: Routledge.
14. Dragičević, A. (1979) Predgovor. U Marx, K. i Engels, F. *Glavni radovi Marxa i Engelsa*. Zagreb: Stvarnost.
15. Eagleton, T. (2007) *Ideology: An Introduction*. London i New York: Verso
16. Elden, S. (2012) *Worlds, Engagements, Temperaments*. U: Elden, S. *Sloterdijk Now*. Cambridge: Polity Press.
17. Elliot, G. (2006) *Althusser. The Detour of Theory*. Boston i Leiden: Brill.
18. Fukuyama, F. (2000) *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order*. Detroit: Free Press.
19. Fukuyama, F. (2002) Has History Started Again? *Policy*, 18 (2): 3-7.
20. Fukuyama, F. (2003) *Kraj čovjeka? Naša poslijeljudska budućnost*. Zagreb: Izvori.
21. Fukuyama, F. (2004) The Imperative of State-Building. *Journal of Democracy*, 15 (2): 17-31.
22. Fukuyama, F. (2006) *The End of History and the Last Man*. Detroit: Free Press.
23. Fukuyama, F. (2012) The Future of History. *Foreign Affairs*, 91 (1): 53-61.
24. Gramsci, A. (2000) Writings. U: Forgacs, D. *The Gramsci Reader: Selected Writings 1916-1935*. New York: New York University Press.
25. Habermas, J. (1975) *Saznanje i interes*. Beograd: Nolit.
26. Habermas, J. (1984) *The Theory of Communicative Action. Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*. Boston: Beacon Press.
27. Habermas, J. (1986) *Tehnika i znanost kao „ideologija“*. Zagreb: Školska knjiga
28. Habermas, J. (1987) *The Theory of Communicative Action. Volume 2: System and Lifeworld: A Critique of Functionalist Reason*. Boston: Beacon Press.
29. Habermas, J. (1988) *On the Logic of the Social Sciences*. Oxford: Polity Press.
30. Habermas, J. (1990) Odabrani tekstovi. U: Katunarić, V. *Teorija društva u frankfurtskoj školi*. Zagreb: Naprijed.
31. Habermas, J. (1992) *Legitimation Crisis*. Oxford: Polity Press.
32. Hegel, G. W. F. (1987) *Fenomenologija duha*. Zagreb: Naprijed.
33. Heywood, A. (1999) *Political Theory: An Introduction*. London: Macmillan.
34. Horkheimer, M. (1990) Odabrani tekstovi. U: Katunarić, V. *Teorija društva u frankfurtskoj školi*. Zagreb: Naprijed.
35. Jay, M. (1984) *Marxism and Totality*. Berkley i Los Angeles: University of California Press.
36. Kalanj, R. (2005) *Suvremenost klasične sociologije*. Zagreb: Politička kultura.
37. Kalanj, R. (2009) Sociologija i ideologija. *Socijalna ekologija*, 18 (3-4): 237-266.
38. Kaplan, R. D. (2000) *The Coming Anarchy*. New York: Random House.
39. Kuhn, T. (1999) *Struktura znanstvenih revolucija*. Zagreb: HSD.
40. Kulenović, M. (1988) *Otkrivanje nesvjesnog*. Zagreb: Školska knjiga.
41. Lacan, J. (1983) *Spisi*. Beograd: Prosveta.
42. Laclau, E., Mouffe, C. (2001) *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London i New York: Verso.
43. Lenjin, V. I. (1970) Izabrani tekstovi. U: Smailagić, N. *Historija političkih doktrina II*. Zagreb: Naprijed.

44. Lenjin, V. I. (1979) *Država i revolucija. Zadaci proletarijata*. Beograd: BIGZ.
45. Lukacs, G. (1970) *Povijest i klasna svijest*. Zagreb: Naprijed.
46. Lukacs, G. (1972) *Etika i politika*. Zagreb: Liber.
47. Mannheim, K. (1978) *Ideologija i utopija*. Beograd: Nolit.
48. Mannheim, K. (1992) *Essays on the Sociology of Culture*. London: Routledge & Kegan Paul.
49. Marcuse, H. (1968) *Čovjek jedne dimenzije*. Sarajevo: Svjetlost.
50. Marcuse, H. (1972) *Kraj utopije; Esej o oslobođenju*. Zagreb: Stvarnost.
51. Marcuse, H. (1982) *Kontrarevolucija i revolt*. Beograd: Grafos.
52. Marcuse, H. (1990) Odabrani tekstovi. U: Katunarić, V. *Teorija društva u frankfurtskoj školi*. Zagreb: Naprijed.
53. Marušić, A. (1977) *Sociologija znanja i marksizam*. Zagreb: Školska knjiga.
54. Marx, K. (1956) *The Poverty of Philosophy*. Moscow: Foreign Languages Publishing House.
55. Marx, K., Engels, F. (1979) *Glavni radovi Marxa i Engelsa*. Zagreb: Stvarnost.
56. Marx, K., Engels, F. (1989) *Rani radovi*. Zagreb: Naprijed.
57. Mendieta, E. (2012) A Letter on Uberhumanism: Beyond Posthumanism and Transhumanism. U: Elden, S. *Sloterdijk Now*. Cambridge: Polity Press.
58. Miles, S. (2001) *Social Theory in the Real World*. London: Sage.
59. Parsons, T. (1990) Odabrani tekstovi. U: Kuvačić, I. *Funkcionalizam u sociologiji*. Zagreb: Naprijed.
60. Petrović, G. (1986) Jurgen Habermas – od tehnike i nauke do rekonstrukcije historijskog materijalizma. U: Habermas, J. *Tehnika i znanost kao „ideologija“*. Zagreb: Školska knjiga.
61. Poulantzas, N. (1978a) *Klase u savremenom kapitalizmu*. Beograd: Nolit.
62. Poulantzas, N. (1978b) *Politička vlast i društvene klase*. Beograd: Komunist.
63. Rorty, R. (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*. New Jersey: Princeton University Press.
64. Rorty, R. (1994) *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
65. Rorty, R. (1995) *Kontingencija, ironija i solidarnost*. Zagreb: Naprijed.
66. Rorty, R. (1999) *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books.
67. Rosenberg, A. (2008) *Philosophy of Social Science*. Boulder: Westview Press.
68. Rusconi, G. E. (1973) *Kritička teorija društva*. Zagreb: Stvarnost.
69. Sinnerbrink, R. (2007) *Understanding Hegelianism*. Stocksfield: Acumen.
70. Sloterdijk, P. (1988) *Kopernikanska mobilizacija i ptolomejsko razoružanje*. Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo.
71. Sloterdijk, P. (1990) *Mislilac na pozornici*. Sarajevo: Svjetlost.
72. Sloterdijk, P. (1992) *Kritika ciničkog uma*. Zagreb: Globus.
73. Sloterdijk, P. (2007) *Srdžba i vrijeme: političko-psihološki ogled*. Zagreb: Antibarbarus.
74. Sloterdijk, P. (2009) Rules for the Human Zoo: a response to the Letter on Humanism. *Environment and Planning D: Society and Space*. 27: 12-28.
75. Sloterdijk, P. (27.1.2010) A Grasping Hand. URL: http://www.forbes.com/2010/01/27/free-market-democracy-modern-opinions-contributors-peter-sloterdijk_print.html (11.4. 2012).
76. Smailagić, N. (1970) *Historija političkih doktrina I/II*. Zagreb: Naprijed.

77. Valentini, F. (1982) *Moderna politička misao*, Zagreb: Školska knjiga.
78. Weber, M. (1964) Preводи iz Veberovog dela. U: Đurić, M. *Sociologija Maxa Webera*. Zagreb: Matica Hrvatska.
79. West, D. (2010) *Continental Philosophy: An Introduction*. Oxford: Polity Press.
80. Žižek, S. (2008) *The Sublime Object of Ideology*. London i New York: Verso.
81. Žižek, S. (2010) *Living in the End Times*. London i New York: Verso.

Summary

The critique of ideology in contemporary understandings draws inspiration in the first place from the Marxist tradition's enlightenment impuls, because in that version it concerns itself with exposing scientifically the oppressive and false visions of society which in the last instance serve as legitimation principles for the practice of political power by particular social groups. This paper provides an attempt of introducing critiques of ideology and an analysis of various privilegings of possible candidates for that activity, from authors that belong to: (a) Marxist theoretical canon and socialist political-social undertaking (Marx, Engels, Lenin etc.) – agents (working class, Communist party, intellectuals) are directed towards social emancipation by exposing „false conciousness“, in other words, ideology; (b) heterogeneous theoretical orientations linked with liberalism as a political and theoretical project (Mannheim, Sloterdijk, Rorty, Fukuyama) – except for the case of Mannheim's sociology of knowledge which is, at least in the beginning, characterised by a vision of an agent for critique of ideology (free-floating intelligence), for the rest of agents (kynic, ironist, last man) it is necessary to corroborate a statement that they are much more than recipes for an ideal-type construction of agent models

because they represent a moral, cognitive and a political attitude regarding the accelerated changes in the social-historical epoch of late modernity. Using conclusions of Mannheim's sociology of knowledge encompasses this paper for illumination of theoretical problematisations that belong to all of the previously mentioned authors, by linking certain biographical references, theoretical elaborations and the social-historical context of their deliberations for the verification of thesis that ideology is a socially determined knowledge but also applying it to the critiques of ideology which, as it turns out, are their own replicas. Special focus belongs to an investigation of a theoretical and practical (political) engagement of Marxist authors resulting in a critique of Marxism and political socialism on behalf of different variants of liberalism.

Ključne riječi: *Critique, ideology, Marxism, Liberalism, sociology of knowledge, agents, political power.*