

Vladimir Milutinović
Postideologije

Vladimir Milutinović

Postideologije

UTOPIJA

Beograd, 2008.

Problem ideologije

Fascinantno je koliko se problem ideologije, kojim ćemo se baviti u ovoj knjizi, pojavio rano u istoriji filozofije. Ako preskočimo **Talesa** i njegovu vodu kao počelo svega, već Heraklitov govor o *logosu* sadrži u sebi specifičnu borbu suprotnosti između filozofije i ideologije kao dva načina mišljenja, dva softvera po kojima pogon mišljenja može raditi.

Već je poznat problem tumačenja pojma logosa kod Heraklita, budući da taj pojam u sebi sažima svu složenost skrivenih pravila koja rukovode svetom i mišljenjem o njemu. Sam **Heraklit** potrošio je dosta prostora da objasni taj logos, ali to nije nimalo jednostavno učiniti jer logos u sebi sadrži sve što se može znati. To je istovremeno i znak da se o njemu ne može govoriti spolja: sve što možemo jeste da hvatamo pojedine aspekte odnosa čoveka i logosa. Centralni fragmenti koji kod Heraklita govore o tome glase: „Iako je logos zajednički, ipak većina živi kao da ima vlastitu moć rasuđivanja“, i: „Ako poslušate ne mene, nego logos, mudro je priznavati da je sve jedno.“

Šta ove rečenice znače? Formulacija tumačenja koja nam može pomoći da to shvatimo mogla bi da glasi: „Iako je **logos** jedan, većina ljudi misli kao da za svakog od njih postoji po jedan logos, u kome će biti sadržana posebna njemu namenjena istina“. Život u gradovima Heraklitovog vremena već tada je bio dovoljno bogat raspravom da su se mogli jasno primetiti svi problemi koji postoje u vezi sa mišljenjem: pristrasnost, dog-

matičnost, zatucanost. Zajedničko svim ovim osobinama je da vlasnik mišljenja smatra da sa njime on ima pravo da radi šta mu je volja, da može da izabere ono mišljenje koje on hoće, može da ga se drži bez obzira na argumente koji mu se upućuju. Kad kaže da je istina jedna i ista za sve ljude ili da je *logos jedan* isti za sve ljude, Heraklit prvi put ukazuje na taj problem, koji nije lako rešiv i koji će se uvek iznova u različitim oblicima javljati u istoriji filozofije.

Jednom otkriven, problem istine koja je jedna i mnoštva koje nastaje na osnovu njene privatizacije i njenog podređivanja spoljašnjim zahtevima, ostaće trajno u filozofiji. Već sledeći veliki filozof, **Pitagora**, otkriva *matematiku*, koja će od tada imati posebno mesto u filozofiji najviše zahvaljujući činjenici da su njene istine pokazale otpornost prema ovim spoljašnjim uticajima. Od kada su ljudi otkrili matematiku, ona im je, kako će mnogo kasnije reći Spinoza, otkrila onaj nepristrasni kriterijum istine i samu mogućnost da dođu do saznanja za koje su sigurni da ima univerzalno važenje. Platon je legendarnim natpisom na ulazu u Akademiju: „Neka ne ulazi niko ko ne zna matematiku“, ostavio trajan trag o tome koliki značaj je pridavan matematici.

Ali, oblast matematike ne obuhvata sva znanja. Ono što smatramo u najširem smislu znanjem uključuje i fiziku, uopšte, prirodne nauke, društvene nauke, etiku, filozofiju, pa i religiju. **Ksenofan**, sledeći filozof u ovom nizu, proslavio se prvom intervencijom u religiji koja je pratila ovu osnovnu liniju kritike ideologije. On najpre ukazuje na činjenicu da svi narodi imaju bogove koji liče na njih same: Tračani imaju riđe i plavooke bogove, a Etiopljani tuponose i crne. Onda predlaže da se princip koji formira ovaj način mišljenja generalno napusti i da se ono što spada u sferu ideala, a što je uvek povezivano sa božanskim, očisti od ove pristrasnosti. Bog je po Ksenofanu *jedan*, baš kao i ranije logos kod Heraklita, a samo onima koji su u vlasti pogre-

šnih principa čini se da to nije tako. Ovde nije mesto da ulazimo u problematiku religije uopšte, samo bi trebalo da primetimo da se Ksenofan njome bavi iz perspektive koja i nas interesuje: on kroz temu religije pokušava da reši problem *pristrasnosti* ili uticaja na mišljenje koji dolazi iz naše materijalne prirode, iz razlika koje postoje među ljudima. Ove razlike ni Ksenofan ne želi da izbriše, ali odnos između njih i našeg mišljenja je ono što ga interesuje zbog toga što ljudi pred sobom imaju i zadatak da ove razlike ne budu prepreka da se dolazi do nečeg zajedničkog.

Da rešenje ove enigme *uticaja materijalnih razlika među ljudima na mišljenje*, a što je usko povezano sa ideologijom, nije tako jednostavno, pokazuje već sledeća škola koju susrećemo u istoriji: Elejska. Pripadnici ove škole mišljenja su na problem reagovali jednostavno: ako je materija problem, ako nas ona odvaja od prave, jedne istine: onda ćemo materijalno isključiti sa puta istine. Po Parmenidu, postoje dva puta saznanja: put čula, koji nas vodi ka mnoštvu razlika i promena koji je zbog toga u celosti pogrešan put – i put uma koji je pravi put saznanja i koji vodi ka istini. Svrha ovih preporuka je još uvek ista – doći do istine koja izbegava relativnost sveta - ali se sredstvo koje su Elejci izabrali čini previše *jako* i vodi mišljenje iznad sfere čulnog i materijalnog. Nažalost, o Elejskoj školi znamo veoma malo. Od **Parmenida** je ostao samo fragment njegove poeme, koji sadrži i čuvenu rečenicu: „Isto je misliti i biti“. Ovde je za nas najvažnije da se u toj poemi prvi put pominje reč *privid* kojom se označava ono što nastaje na pogrešnom putu saznanja. Kada mislimo, moguće je da se susrećemo ne sa pravim saznanjem nego sa njegovim prividom, a isto tako svet, koji nam saznanje predstavlja kao realan svet, može biti samo privid. Na putu mišljenja, pred Elejcima se prvi put otvara jedan paradoks: u želji da eliminišemo privid i relativnost možemo otići u sferu čistog mišljenja, logike i dijalektike, sferu kojom će se filozofija pretežno kretati sve do engleskih empirista iz 17. veka, u ko-

joj se, međutim, nalazi prikrivena mogućnost da se, upravo stečena, navodna emancipovanost od materije iskoristi za poziciju koja za sebe traži *poseban* položaj i *privilegovan* pristup istini, što je uvek bio znak da će istina biti iskrivljena. Da bi istina bila nepristrasna ona mora biti podvrgnuta nekom *svima* dostupnom kriterijumu.

Ali ne moramo odmah sada ući u taj novi problem, nego krenimo dalje putevima antičke filozofije. U idejnom pogledu, na Elejce se direktno nadovezuje Platon. Međutim, pre toga će se pojaviti dosta velika grupa tzv. fizičara i sofista (u koju spadaju čuveni **Anaksagora, Demokrit, Protagora i Gorgija**) koja je uzela u odbranu, od strane Elejaca isključene, čulnost i materijalnost. Za njih su sada, obrnuto od Elejaca, upravo *čula* dobar, i uostalom jedini, izvor saznanja. Oni ne poriču da će to oslanjanje na čula dovesti do relativizma i da će ponovo svako imati svoju istinu, ali u tome vide nešto što nije nepoželjno: razlike u mišljenjima, bilo odakle da dolaze, korisne su jer ako njih nema, nema ni slobode, a ako nema slobode nema ni demokratije koju su sofisti preferirali. Sredstvo Elejaca je dakle bilo prejako, ali su i sofisti proizveli dovoljno kontroverzan stav time što su doveli u pitanje i samu jednost istine. Za Protagoru je „Čovek mera svih stvari“, dakle, čovek uopšte kao materijalno biće i pojedinačni ljudi sa svim svojim različitostima. Time nas sofisti ponovo vraćaju u stanje iz koga nas je pokušao izvesti Heraklit – ponovo svako ima svoju istinu, i to tako da onaj *logos*, koji je istinit i jedan isti za sve, ne postoji. Sofisti su negirali da postoji objektivna istina, bilo šta objektivno: „Ništa [objektivno] ne postoji, a i ako postoji, ne može da se sazna a i ako se sazna ne može da se saopšti [dokaže] drugima“, kako kaže Gorgija. Drugim rečima, sve je ideologija.

Već sa sofistima sasvim se jasno ocrtava prostor u kome će se kretati problematika vezana za ideologiju: to je prostor izme-

đu promenljivog, zemaljskog, čulnog, koje vuče ka relativnosti i mnoštvu „istina“, i nematerijalnog sveta u kome je različitost među ljudima i njihovim mišljenjima ukinuta. Može li se ideal jedne istine odbraniti a da se ne ukinu sve razlike i poništi sve materijalno? Sofisti odustaju od tog puta, jer negiraju samu normu o jednoj istini, ali, sa druge strane, oni ukazuju na nešto što će kasnije ipak prevladati, naime, da mišljenje nužno počinje iz relativnosti i razlika među ljudima i da nikad neće moći potpuno da napusti tu relativnost.

Do ovog priznanja prava čulnosti proći će još dosta vekova do dolaska modernog doba. Pre toga će prvenstveno **Sokrat** i **Platon** reagovati na ono što im se činilo kao odustajanje od jedne istine kod sofista. Obojici je smetala logička konsekvencija relativizma sofista koja se ogledala u stavu da su sve tvrdnje podjednako istinite i da se samo radi o tome ko će koju istinu izabrati, svako prema svojoj prirodi. Po njima, mora biti da je moguće tvrdnje rangirati i razlikovati istinu i laž, tačno i netačno. Platon se odlučuje da se usprotivi ovom relativizmu sofista, birajući da nastavi pitagorejsko-elejskim putem izbegavanja čulnosti u saznanju. O tome govori čuveni **Mit o pećini** iz Platonove *Države* u kome on opisuje put iz sveta senki na svetlo dana, nužnost tog puta i peripetije koje ga prate. Ovaj mit je naravno metafora, alegorija za nešto što se dešava u realnom životu. Šta je pećina na koju Platon misli? Odgovor je da smo pećina *mi sami* ili sve ono što u nama tako uslovljava naše mišljenje da je ono pre izraz naše specifične prirode, naših potreba i želja, nego realistična istina o stvarnosti. Možemo li izaći iz sebe, malo se makar osloboditi sebe, na način na koji se može izaći iz pećine? Platonova poruka bi mogla da bude: nikad sasvim, ali to ne znači da naš cilj ne treba da bude da to učinimo u meri u kojoj je to moguće. Pećina ostaje kao mogućnost u kojoj se može ostati, ali postoji i izlaženje iz nje.

Ako sada preskočimo dosta vekova – zbog kratkoće ovoga uvoda – doći ćemo do trenutka kada se ponovo u filozofiji koristi metafora pećine i do začetnika moderne filozofije **Frensiša Bekona**. On govori o *idolima* ili urođenim sklonostima koje iskrivljuju naše mišljenje odvlačeći ga ka zabludama. Njih ima četiri vrste: idoli pećine, plemena, trga i pozorišta. Idol pećine stoji za one zablude koje se razlikuju od pojedinca do pojedinca. Druge idole nećemo sada detaljno razmatrati – važno je da se ovde ponovo pokreće pitanje istinitog i lažnog mišljenja, odnosno, mišljenja u kome, ponovo, ono što je u nama, kao urođena ili stečena sklonost, stoji ispred naše želje da saznamo stvarnost.

Možemo li rasplesti ove odnose, otkriti te uticaje i proceniti koje je mišljenje ideološko, pod uticajem idola, a koje nije?

Kod ovog pitanja ćemo prekinuti ovaj istorijski uvod u problem ideologije i okrenućemo se tim odnosima i uticajima. Ne želim da kažem da je ovaj problem jednostavan i da će takav biti i odgovor koji se nudi na narednim stranicama, ali je, čini mi se, on podrobno obrađen. Filozofi koji u istoriji filozofije dolaze posle Bekona praviće nam društvo u sledećim razmatranjima koja će biti raznolika, od rasprava o određenom pitanju vezanom za ideologiju i filozofiju do studija slučaja i savremenih oblika ideologije.

Najpre ćemo se baviti ovim pitanjem: ako je ideologija mišljenje koje je izraz interesa mislioca, a ne realna slika o stvarnosti, da li se ideologija može otkriti i kritikovati tako što ukažemo da onaj ko zastupa neko mišljenje ima neke interese ili neke osobine?

Možemo li preko onoga *ko govori* doći do odgovora na pitanje da li je istina ono *što govori*?

Kritika uobičajene kritike ideologije

U ovom poglavlju cilj nam je da odvojimo legitiman način kritike ideologije od nelegitimnog i da odgovorimo na pitanje kada se ideologije bore između sebe, svojim ideološkim sredstvima, a kada se zaista izlazi izvan ideologije i time ona kritikuje kao ideologija. Pošto su izraz interesa nekog subjekta za širenjem njegove moći, ideologije ne žele da ulaze u finese o pravu i nepravu, već naprosto pokušavaju da istisnu protivnika. Cela kvaka se sastoji u tome da to istiskivanje ne bude otvoreno, već da se pojedine zamke u samom mišljenju iskoriste kao kvazi-univerzalni argumenti protiv suprotne strane. Te zamke nikad ne „greše“, uvek je u pravu ista strana, ali koriste naizgled prihvatljive istine.

Primere koji nas mogu uvesti u ovu temu možemo naći svuda, ali ovde se desilo da sam izabrao dva primera iz nedeljnika NIN, koja su, slučajno ili ne, bili povod da se formulišu teze iz ovog poglavlja. Prvi je iz teksta¹ koji se bavio odnosom morala i biologije. Neke od rečenica teksta glase: „Iako svi smatramo da su naša razmišljanja o dobru i zlu racionalna, u suštini su ona zasnovana na emocijama“ i „Biolozi ne sumnjaju da su koreni moralnosti u neurobiologiji, kao i sve drugo što činimo.“ U drugom tekstu² istog broja, situacija oko teškoća sa formiranjem vlade u Srbiji u maju 2007. objašnjava se rečenicom: „Suština

¹ Momčilo B. Đorđević, „Kad emocije ponesu...“, NIN, br. 2937. od 12.04.07.

² Bogdan Tirnanić, „Uskršnje dileme“, isto.

nije u broju osvojenih glasova nego u stranačkim voljama za moć“. Kao što pokazuje i reč „suština“ u ovim tvrdnjama, u svemu ovome ima neke implicitne filozofije koja bi se mogla sažeti u tezi da naše moralne, pa i političke, stavove najbolje objašnjava materija ili „biće“ u kojoj oni nastaju. Moralni stavovi nastaju na podlozi ljudske biologije, a politički na podlozi interesa koji ih prate ili na „volji za moć“ partijskih elita. Zbog toga moral najbolje objašnjava biologija, a politiku analiza interesa aktera. Čini se da ne postoji ništa prirodnije od ovih tvrdnji, pa ipak one su samo veoma uslovno tačne.

Biologija i ideologija

Počecemo sa temom **biologije**, a ne interesa i ideologije u politici, iako je ova druga tema poznatija. Ali, prva se čini bazičnija za našu priču. Ideja na koju se poziva jedan naučnik ili, u ovom slučaju, biolog, jeste da su naši stavovi uopšte, pa i stavovi o moralu, deo naše ukupne prirode kojoj je sigurno „u bazi“ naša biologija, odnosno, u najširem smislu naša materijalna priroda o kojoj imaju šta da kažu i psihologija, pa i sociologija, ukoliko bi se ona takođe bavila društvenim uticajima koji nas oblikuju, a da mi toga nismo svesni, a kojima se ne možemo ni odupreti. Kada se ova prirodna ideja samo malo razvije počinje da se čini da bi onaj koji bi znao više od nas o *materijalnim nama*, mogao da polako preuzme od nas samih procenu o tome šta je dobro ili loše ili, šta je direktno posledica naše prirode koja nam zaklanja istinu, a šta je transparentna istina bez ovih smetnji. Jednostavno, pošto on zna više o nama, njegova reč treba da je u ovim pitanjima starija nego naša, čime nam se polako oduzima autonomija i punoletstvo. Ova konsekvencu trebalo bi da nam ukaže da smo se već približili ideologiji. Onda kada pristanemo da neko drugi odlučuje šta je dobro i loše za

nas, tada se otvara prostor da njegovi interesi dominiraju u tom odnosu, i da, barem što se nas tiče – pošto smo digli ruke od svojih prava – on može da tvrdi da je istina ono što on želi. Tako smo došli do paradoksalne situacije: u čitav proces smo krenuli da bismo dolazili do sve istinitijih stavova, prihvativši da su nauke te koje će nam u tome pomoći, a došli smo do stanja u kome nam se svaki stav može prodati kao istinit.

Izgleda da je u ovom procesu negde trebalo stati, postaviti granicu, da se ne bi dospelo u ovu protivrečnu situaciju. Odgovor na ovu situaciju takođe se može učiniti paradoksalan: iako ćemo u krajnjoj liniji ideološko mišljenje moći opisati kao mišljenje koji se ne osniva na istini već na interesima aktera, sve znanje koje možemo skupiti o samim akterima, uključujući njihovu biologiju, ne može se uzeti kao dokaz da je neko mišljenje ideološko, odnosno neistinito. Stavovi se izgleda ne mogu kritikovati samo putem interesa, jer ako se neka ocena poklapa sa onim što je u nečijem interesu to još *ne znači* da je ta ocena, samim tim, neistinita. Istina pripada *drugom redu stvarnosti* u odnosu na znanje o akterima stavova, što znači da razlike među akterima i samim tim i njihove različite interese treba zaboraviti kada se dokazuje da neko mišljenje nije istinito. Ako je ova tvrdnja tačna, to znači da postoji jedna *logička prepreka* da se kritika ideologije vrši na ideološki način. Ideološka **kritika ideologije** je prazna, ona u stvari ne govori ništa.

Ta logička prepreka sastoji se u tome što se, ako želimo da dokažemo da nečiji stavovi nisu dobri zato što on ima neke osobine, to, ukoliko zaista želimo da postignemo taj cilj, obavezno moraju biti osobine koje ga *razlikuju* od nas, jer bi inače istom logikom dokazali da i naši stavovi nisu dobri. Međutim, problem je u tome što su upravo one njegove osobine koje ga razlikuju od nas irelevantne za dokazivanje da su njegovi stavovi neistiniti.

Ova tvrdnja počiva na jednostavnom razmišljanju. Kada počinjemo neko teoretisanje mi najpre imamo ideju koja u sebi još nije posredovana razlikom između istine i zablude/laži, nego je prosto jedan predlog iza koga za sada stoji samo naše uverenje. To još ne znači da je ideja/teorija neistinita. Da bi je procenili u pogledu njene istinitosti mi je izlažemo dijalogu i opravdavamo je pred drugim ljudima. Međutim, dok to činimo moramo da koristimo ideje, stavove ili činjenice koje i oni, takođe, smatraju istinitim. Drugim rečima, moramo da koristimo stavove koji se mogu *usaglasiti* sa drugim ljudima i koji zbog toga počivaju na našoj *zajedničkoj* prirodi koju delimo sa tim drugim ljudima. Naš cilj u ovom poslu, zbog koga i biramo ovakva sredstva, jeste da dođemo do istine koja može da važi **uni-verzalno**, odnosno do jedne zajedničke istine o nekom predmetu. Ovaj cilj izgleda u najvećoj meri ispravan, jer se čini da je istina – istina, samo ako je univerzalna, ako se ne menja u zavisnosti od toga za koga je ta istina – istina. Ako je nešto istinito, onda je to istinito za sve³ ljude.

Kada se bavimo naukom ili moralom mi imamo cilj da dođemo do istina (tvrdnji) koje su u najvećoj mogućoj meri nezavisne od razlika koje postoje među ljudima zbog toga što želimo da one mogu da važe za što veći broj ljudi. Ove discipline zbog toga počivaju⁴ na onom delu ljudske prirode koji je zajednički što većem broju ljudi. Ovde je, doduše, opet potrebno jedno malo preciziranje. Ove discipline, u drugom smislu, počivaju i

³ Ovde postoji jedna jezička nepreciznost, koju je najbolje odmah otkloniti jer je bitna za ovo razmatranje. Naime, ovde se svi ljudi posmatraju kao oni koji imaju neko mišljenje, a ne kao oni koji su predmet nekog mišljenja. Na primer: sigurno nije istinito da su svi ljudi crni, ali na primer to „da svi ljudi nisu crni“ je istina koja jednako važi za sve ljude.

⁴ U smislu polja na kome se stavovi opravdavaju, a ne u smislu načina na koji oni nastaju. U nastanku teorija različitost možda igra ključnu ulogu. Međutim, te teorije bi bile u potpunosti bezvredne ukoliko bi važile samo za ljude koji imaju neku osobinu koja ih razlikuje od drugih, bilo koja da je ta osobina.

na razlikama, ali samo na idejnim razlikama. Šema je ovakva: kada *opravdavamo* naše stavove onda se trudimo da to činimo preko stavova koji mogu biti potvrđeni na isti, neka to bude i biološki isti način, korištenjem čula, pogledom, čujenjem itd, od strane svih ljudi; ali kada *smišljamo* teorije onda možemo i treba da damo specifičnostima svojih ideja pun zamah, jer ćemo samo tako omogućiti napredak nauke. Ova dva pola saznanja dopunjuju se na isti način na koji se u ljudskom životu dopunjuju ono što je nam je zajedničko sa drugim ljudima i ono po čemu se razlikujemo.

Ovi stavovi imaju jednu važnu posledicu koja nas sada interesuje: ako su oni tačni, onda je onaj ko navodi nečiju osobinu po kojoj se ovaj razlikuje kao argument da njegovi stavovi nisu istiniti, u stvari ne *argumentuje*, nego *istiskuje* tog subjekta iz zajednice u kojoj se istina stvara. Taj navodni argument zapravo je znak da je istina tu nevažna i da je važno samo istiskivanje nekog subjekta iz prostora moguće istine. Ako se odavde vratimo na nauku i biologiju, one obiljem znanja o razlikama među ljudima mogu pružiti mnogo činjenica koje navodno mogu odlučivati o pristrasnosti nečijeg stava, odnosno, naizgled kazivati zašto je taj stav neistinit, odnosno, nevažeći i za nas. Dovoljno je da se naučni autoritet postavi iza stava koji tvrdi da neka naša specifična osobina, pol, rasa, uzrast ili bilo šta iz velikog varijeteta činjenica koje o nama može otkriti nauka, uzročno deluje da imamo neki stav. Sama ta činjenica može biti uzeta kao dokaz da taj stav nije istinit, jer je zbog ove uzročne veze karakterističan samo za nas, iskrivljen u svojoj istini našom prirodom. Međutim, to je u stvari netačno i ne rešava ništa u pogledu istinitosti stava: čak iako prihvatimo da su svi stavovi u nekoj meri pristrasni, to još ne znači da se među njima ne može uspostaviti odnos prednosti. Jer prednost ili nedostatak nekog stava u odnosu na neki drugi stav ne leži u njegovom *poreklu* vezanom za nešto *specifično* za nekog govornika, nego u njegovom odnosu

prema onom što je *isto* za ljude uopšte. Ideologija želi nešto prosto, da kriterijum za ispravnost stava bude to što je stav *njen*, ili *ko* govori neki stav, a da kriterijum za njegovu neispravnost bude to što je stav *tud*, dakle, opet *ko* govori neki stav.

Ako rezimiramo ovaj deo rasprave možemo reći da je sasvim legitimno i korisno ispitivati relacije između biologije u širem smislu (svih materijalnih procesa koji se dešavaju u čoveku i oko njega) i stavova koje imaju razni ljudi. Možemo reći „ovakav stav smatraju istinitim ljudi koji...“, pa navoditi bilo šta što se može saznati o biologiji, psihologiji, društvenom položaju itd. tih ljudi i to ima smisla. Međutim, *nije tačno* da razlike koje nalazimo u tom polju, koje opisuju materijalnu sferu samih ljudi⁵ možemo da iskoristimo kao *kriterijum* za istinitost njihovih iskaza. U svetu ideologije, kriterijumi za ispravnost stavova potpuno se izokreću u odnosu na normalan odnos.

Interesi i ideologija

Ova zamena kriterijuma dešava se uvek kada neko ne želi da neki stav bude procenjen prema tome da li je istinit ili lažan, već želi da ga zaštititi od te procene, pa u tu svrhu nabacuje druge, spoljašnje kriterijume za njegovu procenu, na primer: ko je rekao taj stav, da li je on u nečijem interesu, da li većina zastupa taj stav itd. On tada neće reći: ovaj stav je neistinit zato što je nastao procesom koji je u sebi sadržavao neku varku ili grešku koja se slučajno odigrala u nekom, recimo buržuju, a mo-

⁵ Ovde je bitno da je ta sfera takva da je nezavisna od neke posebne saznajne situacije u kojoj se mogu naći ti ljudi: dakle, ne radi se o biologiji koja se pojavljuje kada osoba A gleda neko X o kome treba da kasnije predloži neko saznanje koje će moći da na isti način potvrdi i osoba B, nego o biologiji ili socijalnom statusu koji se pojavljuje u svim saznajnim situacijama osobe A i koja se ne menja kroz te situacije, a *različita* je od biologije osobe B.

gla se odigrati i u nekom proleteru, nego će reći da se ta greška odigrava zato što je dotični buržuj, a neće se odigrati u nekom proleteru. Drugim rečima „buržujstvo“ proizvodi grešku: ukoliko imamo neki stav A, kada saznamo da potiče od nekog „buržuja“ treba da ga precrtamo kao neistinit stav. A zašto „proleterstvo“ ne proizvodi grešku? Iz prostog razloga što je to „naša“ strana. Ista ova priča inače može da se odigra i u bezbroj drugih slučajeva; obrnuto, buržuji mogu smatrati da je sve što dolazi iz „prostih slojeva“ neistinito, neka nacija da je sve što dolazi od druge neistinito, rasa, religija se mogu iskoristiti za isti postupak itd. I to se stalno dešava.

U argumentaciji je legitimno ukazivati na interese ili sklonosti koje su uticale na neki stav u cilju sugerisanja da je on neistinit ili neispravan, tek *pošto smo na drugi način* već pokazali da je to tako. Dakle, treba najpre da opovrgavamo neku tvrdnju kao takvu, nezavisno od toga ko je izrekao tu tvrdnju, a onda, tek kada ustanovimo da ona po nama nije istinita možemo pokušati tu činjenicu objasniti time što je ona posledica nekog posebnog partikularnog uticaja, karakterističnog samo za govornika koji je tvrdio taj stav. Međutim, u stvarnosti je često obrnuto: kada čujemo neku vezu kojom se objašnjava da je neka tvrdnja posledica nekog uticaja, mi često *preskačemo korak dokazivanja* pretpostavljajući da je posao opovrgavanja već urađen (jer inače ne bi ni došli do ovog drugog koraka koji govori o pristrasnosti).

Imamo, dakle, dve mogućnosti za opovrgavanje iskaza:

1) legitiman put u kome se iskaz opovrgava preko činjenica koje mu protivreče, nezavisno do toga ko tvrdi taj iskaz; na ovaj način dobijaju se rezultati koji imaju univerzalnu vrednost, upravo zbog toga što je govornik ignorisan i

2) nelegitiman put, na kome se iskazi opovrgavaju tvrdnjama da su oni posledica nekih partikularnih uticaja, pri čemu se

podrazumeva da je to dovoljan dokaz da su netačni, odnosno, da nemaju univerzalne vrednosti.

Prvi put je karakterističan put *filozofije*, dok je drugi osoben za *ideologiju*.

Ovde se možemo ponovo vratiti Platonovom Mitu o pećini. Ukoliko argumentišete o samoj stvari u cilju univerzalne istine - tada ste napolju pod suncem Dobra; međutim, ukoliko spekulirate o empirijskim vezama aktera, sugerišući zaključak, koji se odatle može izvesti samo na manipulativan način, da su zbog svega toga njegovi stavovi neistiniti, onda ste duboko u pećini gde prebirate po tami navodnih empirijskih, nevidljivih veza koje uzročno proizvode neistinu. Što je još gore, vaš cilj je tada da i vaše slušaoce zadržite u tami pećine, odnosno da kod njih proizvedete uverenje da takve veze postoje i da se zaista kao kriterijum valjanosti tvrdnji može uzeti bilo šta što je specifično za subjekta koji ih izriče.

Ova *metodološka granica*, koja kod Platona razdvaja svetlo i tamu, slična je razlici između „treba“ i „jeste“ iskaza koju nalazimo kasnije kod **Dejvida Hjuma**. Neko naivan i sklon logičkoj preciznosti poput Hjuma, na ideološku argumentaciju mogao bi da reaguje kao i sam Hjum: „Da, pročitao sam mnogo o sklonostima, interesima i „biću“ aktera, ali, odjedanput su ove „jeste“ tvrdnje zamenjene tvrdnjama da treba da njegove stavove smatram neistinitim ili neispravnim. Međutim, ovaj prelaz je nelegitiman, dok ste se bavili specifičnostima aktera i uopšte *niste ništa rekli* o njegovim stavovima.“

I pored ovog zaključka, mi znamo da je pozivanje na „društveno biće“ ili „klasne interese“ kod Marksa, ili na „volju za moć“ kod Ničea, kao prevashodni uzrok ljudskih stavova, imalo ključan uticaj na razvoj filozofije i mišljenja uopšte. Ima ne-

što oslobađajuće i inteligentno u mogućnosti da neki stav kritikuemo prema onome što u realnosti stoji iza njega. Pogotovo danas su **Hjumova provalija** ili Ničev **perspektivizam** uzeti kao jedne od glavnih pouka filozofije. Ovdje se radi o filozofskom problemu čije je razumevanje od ključne važnosti za shvatanje tokova u filozofiji. Tačno je da su - počev od Hjuma, koji je sve nauke, uključiv i one o moralu, vezao za ljudsku prirodu - svi stavovi, osim stavova logike i matematike, nerazdvojno povezani sa partikularnim uslovima u kojima nastaju. Kada Hjum kaže da moral počiva na ljudskoj prirodi, on hoće da istakne da se moral bavi specifičnom stvarnošću koja se proteže u ljudskim bićima i da o moralu nešto možemo znati samo ako „zavirimo u svoje srce“. Na isti način, Niče povezuje sve naše misli sa posebnom perspektivom iz koje mislimo, dakle opet sa partikularnim uslovima u kojima ta misao nastaje.

Međutim, da li odavde treba da zaključimo da za Hjuma i Ničea ne postoji univerzalna istina ili objektivnost? *Ne*. Isticanje partikularnog u mišljenju jednostavno sa njega skida auru *apsolutnog*, ali to još ne znači da time nestaju univerzalnost i objektivnost. Naime, i univerzalnost i objektivnost mogu da budu formalni pojmovi, odnosno, da se odnose na sadržaj koji stoji po strani od svih konkretnih stavova. Mogućnost da razmišljamo o vezi bića i mišljenja ne govori da smo ukinuli istinu, budući da smo tako ukinuli univerzalnost, već samo da smo ukinuli **apsolutnu istinu**, istinu koja se prikazuje kao neupitna zapovest kojoj bi vlastitu glad za istinom trebalo žrtvovati. Činjenica da su svi stavovi vezani za ljudsku prirodu i zato pogrešivi, ne ukazuje na to da treba da odustanemo od pojma istine i istine kao takve⁶, ali ukazuje da bi trebalo da taj pojam promenimo.

⁶ Ovo je skoro opšte mesto u postmodernoj filozofiji. Istina je najpre napisana velikim slovom i onda odbačena kao grozna pretenzija da nam se oduzme sloboda. Na primer, jedan članak u NIN-u o Slavoju Žižeku (NIN, 13. 09.07), prevod teksta iz Die Welt-a, nosi naslov u ovom duhu: „Užas istine“, ⇒

Jedna od najvažnijih stvari u filozofiji (i u životu) je da se ovo dvoje razlikuje. Ceo ovaj razvoj ka kritici ideologije i povezivanju realnosti govornika sa njegovim mislima ima smisla jedino kao razvoj koji sve istine svodi na zemaljsku ravan, ali je potpuno krivo shvaćen ukoliko ga treba shvatiti kao objavu da istina ne postoji. Naime, ta objava nije nikakva objektivna istina, već je jedna *praktična odluka* da naše partikularne saznajne moći više ne žele da sarađuju i tako napreduju, pošto ne nalaze da im je išta zajedničko, već žele da se međusobno uništavaju uzajamnim denunciranjem. To znači da postoje dva fundamentalno različita načina kritike ideologije: prvi se najpre kreće u okvirima univerzalnog opovrgavanja ili, platonovski rečeno, u okviru „sveta ideja“, a tek onda ili paralelno sa tim postavlja veze sa realnošću govornika, dok drugi smatra da partikularna realnost aktera *dokazuje* neistinitost njegovih stavova. Ova druga kritika ideologije je i sama *ideološka*, budući da ciljeve postiže na nelegitiman način pa izgleda i sama deluje isključivo u svrhu nekog partikularnog interesa, kao (možda) i predmet njene kritike.

Marksova kritika ideologije

Zanimljivo je da najpoznatija eksplicitna kritika ideologije, Marksova, spada u ovu drugu vrstu. Da se podsetimo, Marksova šema objašnjenja društvenih fenomena sažeta je u poznatoj formuli: celokupna „društvena svest“ (moral, religija, pravo i

⇒ dok se kroz sam članak provlače kao samorazumljive pouke o „postmodernom odustajanju od bilo koje dimenzije istine“ i svom zlu koje dolazi od nje. Čak se u članku pominje i promena paradigme o kojoj smo govorili: „Kada neurolozi (ili stručnjaci za genetiku i kompjutere) pričinjavaju više straha i to manje svojim interpretacijama negoli putem onemogućavanja postupaka relevantnih za promenu vrste i istoriju bića (Seingeschichte), oni će u tom smislu postati novi nosioci ‘istine’“. Ne treba sumnjati da su ovako krupni zaključci zapravo posledica nevidljivog ideološkog rata, a ne nekih saznajnih uvida.

filozofija) zavisi od „društvenog bića“ (materijalne proizvodnje života, klasnih interesa itd.). Time je Marks preokrenuo šemu primata kako je ona bila postavljena u idealizmu, na primer kod Hegela, gde je Ideja bila ono primarno, a materija ono sekundarno. Marks je tvrdio da su stvari kod Hegela postavljene naopačke, da ih treba okrenuti sa glave na noge, međutim, izgleda da bi stvari, u ovom slučaju, i trebalo da stoje na glavi.

Problem kod Marksa jeste u tome što on – ono što je pretpostavio kao opšti zakon, koji je, uostalom, prisutan i nepobitan – uzima i kao osnovu za *kritiku* „društvene svesti“ kao ideologije, dakle, po njemu *lažne* svesti. Međutim, pitanje je kako ono što je postavljeno kao opšti zakon koji važi za sve, može postati osnov za kritiku *samo nekih* ideja? Marks sa jedne strane tvrdi opšti stav da „društvena svest“ zavisi od „društvenog bića“, dok, sa druge strane, tvrdi da je npr. moral vladajućih klasa neraskidivo vezan za njihovo biće, zbog čega je partikularan i ideološki i ne sme biti i moral radničke klase. Marks je naravno svestan da je i radnička klasa *partikularna* klasa i da odatle na isti način sledi da je njen moral takođe partikularan, ideološki i samim tim sporan u odnosu na nekog drugog. I sada, umesto da odatle zaključi da to onda znači da se partikularnost može uzeti samo kao sredstvo da se pokaže da nešto *nije apsolutno*, Marks ostaje pri stavu da je to dokaz da nešto *nije istinito*. S tim da dodaje zahtev radničkoj klasi da ne bude samo partikularna klasa, već i *univerzalna klasa* ili da ne oslobodi samo sebe već ceo ljudski rod. Međutim, ovaj zahtev, iako lako može da se učini kao opšti zahtev za usavršavanjem, u ovom slučaju znači da se od radnika zahteva da raskinu upravo onu zavisnost za koju se malopre tvrdilo da je opšta, da raskinu upravo vezu sa svojom partikularnošću koja ih je činila ljudima. Marks nigde ne obrazlaže kako je to moguće, kako će stavovi radničke klase izbrisati ovaj trag partikularnosti, nesavršenosti i telesnog sa sebe. On se zadovoljava time da taj pro-

blem gurne pod tepih i da zadrži svu oštricu ukazivanja da je vladajuća svest izraz interesa buržoazije, a da radnici budu zaštićeni prostom činjenicom da ih se, trenutno, na nivou aktuelnog govora, štiti od kritike.

Upravo je ova protivrečnost učinila od istorije socijalizma ono što je ona bila. Neobjašnjeno odvajanje od partikularnog učinilo je mogućim da se obožavanje vođe i učenja klasika socijalizma pretvore u dogme ili apsolutne iskaze, dok je žrtvovanje za budućnost takođe odgovaralo ovom ostavljanju da budućnost reši jednu poteškoću u učenju koja je bila prosta protivrečnost, prosto švercovanje radničke klase pre, u stvari nemogućeg, dobijanja legitimacije univerzalnosti u dalekoj budućnosti. Ta budućnost, razumljivo, nikad nije došla, jer ni je ni mogla da dođe.

Stara metafizika i njena kvazi-kritika

Tako se pokazuje da je u marksizmu (a kasnije u još mnogim savremenim teorijama) bila skrivena jedna posebna **materijalistička metafizika**, koja je s jedne strane slobodno tvrdila vezu između istinitosti ideja i njihovog porekla kod određenih aktera, dok je s druge strane tu istu vezu proizvoljno prekidala tamo gde joj je to odgovaralo. Ovim zaključkom želim samo do otvorim temu odnosa metafizike i ideologije. Metafizika je u okviru ove vrste kritike ideologije ta karakteristika stare filozofije koja je diskvalifikuje, koja u sebi navodno krije razlog zašto treba da izaberemo ovu novu kritiku metafizike, a ne staru metafiziku. Ono što želim da naglasim je da upravo ovaj obrt smatram tipično ideološkim obrtom: ovde se vlastiti greh projektuje kao greh drugog, koji se upravo trudi oko toga da se taj greh izbegne. Tako da u priči o metafizici imamo na neki način

potpunu zamenu uloga, potpunu pokrivenost realnosti i kritikovane i kritikujuće teorije lažnim opisom.

Baš zbog ovo dvostrukog prerusavanja i zbog ovde pomešanih Bekonovih idola trga i pozorišta koji nam smetaju, trebaće ipak ceo pasus da opišemo taj odnos. Ukratko, stara metafizika je tvrdila da postoji posebna, od materije odvojena, stvarnost – eksplicitan primer je Platonov Svet ideja – želeći da na taj način potvrdi stav da je istina u metodološkom smislu, o kome smo gore govorili, jedna. Ta je istina, dakle, smeštena npr. u Platonov Svet ideja. Tu, dakle, postoji jedno dvojstvo: jedan dobar metodološki stav brani se preko jednog spornog ontološkog stava, koga je, uzgred budi rečeno, kritikovao već Aristotel⁷. Ovaj prvi stav ima isključivo metodološko značenje, on ne tvrdi ništa o stvarnoj vezi između naših verovanja i nas samih, on samo metodološki odvaja te dve sfere. U kasnijoj metafizici ponovo se ponavljaju ove figure. Tako Dekart tvrdi da postoji metafizički dualizam duše i tela, ponovo, makar u pravom dubljem smislu učenja, želeći da naglasi metodološku, a ne stvarnu, odvojenost dve supstancije. To se tumačenje može opet posredno potvrditi preko učenika: Spinoza eksplicite negira taj dualizam, tvrdeći da postoji samo jedna supstancija, u čemu ponovo možemo čuti eho stava o jednoj istini koji smo pronašli kod Heraklita na samom početku filozofije. S tim da Spinoza ovaj stav ponovo postvareno iskazuje preko stava da postoji jedna supstancija, a ne samo jedna istina.⁸ Neko će možda ovde primetiti da se sve to moglo

⁷ Posebno svetlo na to odbacivanje baca činjenica da je Aristotel 20 godina iz prve ruke bio upoznat sa smislom Platonove filozofije, tako da je sigurno bio u stanju da proceni koliko je taj deo učenja suštinski. Tih 20 godina pokazuje da Aristotel iste ciljeve, zbog kojih je toliko dugo sarađivao sa Platonom, samo želi da ostvari drugim, po njemu boljim, sredstvima.

⁸ O tome da su pitanja metodologije i etike izražena na metafizičko-ontološki način u filozofiji do Hegela, svedoči i sam naslov čuvene Spinozine knjige „Etika“. Svi koji su je čitali znaju da se u njoj izlažu mahom metafizički principi i tek na kraju izvode etički zaključci. O tome da se ispod metafizike kriju u stvari etičko-metodološki stavovi govori i čuveni Kantov „primat praktičnog uma“.

izbeći eksplicitnijim metodološkim govorom, ali na ovaj način se filozofija samo držala jednog starog lukavstva koje je izmislio još Platon svojom ljubavlju prema stvaranju mitova.

Dakle, kada stara filozofija izmišlja mitove ili nematerijalne svetove koji štite dobra metodološka pravila, onda joj, po mom mišljenju, možemo progledati kroz prste, iako mi danas niti možemo niti treba da ponovimo taj postupak. Ali, ostavimo sada staru metafiziku i pogledajmo savremenu kritiku metafizike. Šta ona radi? Ona potpuno odbacuje staru metafiziku, predstavljajući je kao fantaziju o nepostojećim stvarima, dakle, kao nešto neistinito i nerealistično, vešto podmećući stav da je ono što je neistinito sigurno izmišljeno u nečijem interesu i zato partikularno, možda čak u interesu subjekata kojih više nema ili ne igraju staru ulogu kao što su kraljevi ili plemstvo. Šta dobijamo umesto stare metafizike kao metodološki uzor? Upravo ovu kvazi-kritiku metafizike i ideologije koja sadrži potpuno *neempirijske* tvrdnje o uzročnoj povezanosti materijalne prirode i istine stavova, i čak tvrdnju, koja je sam vrhunac neempirijskog, da je u slučaju jednog subjekta, npr. proletarijata, ta veza prekinuta. Drugim rečima, dobijamo veoma širok i otvoren prostor za manipulisanje, za određivanje istine stavova mimo njihovog smisla i odnosa prema realnosti.

Ova tendencija da se stara metafizika denuncira kao ideološka, kao produkt loših navika, a ne pravog istraživanja, bila je opšta karakteristika filozofije u 19. i 20. veku. U pozitivizmu, kod Ničea, kod Marksa, metafizika je skoro isključivo primer apsolutne, od iskustva odvojene istine, koja ne govori ništa korisno o stvarnosti, već samo može da izražava interese, maštu ili psihologiju svojih tvoraca. Metafizika, međutim, *nikad nije bila samo to* – ako je to uopšte bila – ona je bila i brana relativizmu, a tako je i nastala kod Platona, kao brana relativizmu sofista. Platon je doduše tada napravio i tu grešku (ako je to bi-

la greška): metodološke norme podržao je mitom o idealnom svetu do koga se stiže duhovnim očima nezavisno od iskustva i na kraju ga je upravo taj mit koštao prestiža u savremenom mišljenju – celokupno učenje, koje je u stvari govorilo o etici i formalnim pravilima mišljenja, shvaćeno je jedino kao sadržajna tvrdnja o nevidljivom svetu koja se u 19. veku odbacuje.

Apsolutno **odbacivanje smisla metafizike** – Marksovo okretanje **Hegela** sa glave na noge, Kontov prelazak na pozitivan stadijum saznanja – imalo je za posledicu da se empirija aktera sve više probijala kao kriterijum istine. Takođe, put ka istini je sve više vodio preko spoljašnjih, od filozofije očišćenih, metodoloških praksi, kao što je eksperiment ili statistika. U slučaju prirodnih nauka prirodna inteligencija, jednom izvedena na dobar metodološki put, dovela je do njihovog rapidnog razvoja. Ali, drugačije je bilo u sferi morala i politike, sferi normi uopšte, koja nas interesuje. Upravo činjenica da se tu radi o slobodnim mislećim bićima, a ne neživoj materiji ili organizmima, učinila je da se istina ovih oblasti, budući da se na ovaj način nije moglo ovladati njome, sve više činila kao proizvoljna i nedohvatljiva. Filozofije su svojim perspektivizmom samo produbljivale ovaj utisak o relativizmu. I tu se otvara glavni problem savremenosti: kako doći do etičke istine i poretka u uslovima u kojima je stari Sokratov diktum da je vrlina znanje, odbačen? S jedne strane su oni koji bi zanemarili smetnju da se društvo sastoji ili treba da se sastoji od slobodnih individua i primenili naučne metode optimizacije na to društvo; dok su na drugoj strani oni koji to rešenje odbacuju u ime slobode, usput negirajući da postoji legitimna osnova poretka i morala? Dakle, autoritarci i libertarijanci. Ono što je za nas interesantno pitanje jeste da li su i jedni i drugi određeni ovim relativističkim *background*-om? Ne smatraju li i jedni i drugi da je sloboda nešto problematično, bilo da stvara kaos i onemogućava planiranje, bilo da nepovratno razbija sve zajedničko i univerzalno.

Ovu u stvari rezigniranu svest Hegel je opisao kao nesrećnu. Ona je to zaista, jer se čovek tu odriče mogućnosti da ono što važi za njega važi i za nekog drugog, osim na nasilan ili slučajan način, odseca se od interakcije i smislenijeg sveta. S druge strane, čini se da je ta svest najzad dostigla apsolutnu slobodu: nema ničeg što se sa strane kao univerzalno „nameće“, svako može da bira „svoje“ vrednosti, da radi ono što želi, da stupa u odnose koje želi itd.⁹ U varijanti liberalizma, ako neko uvidi da su dimenzije slobode koje su ostale na raspolaganju ipak skućene i pokuša da nešto promeni, uvideće da su svi pravi načini promene zaboravljeni. Postoje lične slobode, ali slobode da se promeni nešto što nije samo naša stvar više nema. Istina je razbijena na onoliko istina koliko ima ljudi.

Pošto zbog ove „izgubljenosti u prevodu“ ne mogu da realni svet menjaju iz idealnog¹⁰, u čemu je smisao idealizma u filozofiji, svi sve nade polažu na promenu koja dolazi preko materijalnog, pa se zamišlja da je za pravu revoluciju ili promenu potrebno izmeniti aktere na vlasti, način proizvodnje ili biologiju dominantne klase (samu klasu), što, međutim, jedino može da dovede do obnavljanja poretka. Ovo tapkanje u mestu vidi se i u intelektualnoj sferi. Sve istine se posmatraju samo kao izraz partikularnosti subjekata u nekom kompulzivnom strahu da bi drugačije postupanje uništilo našu slobodu. A u stvari je obrnuto, upravo ova „metodologija“ života predstavlja prave lance.

⁹ Doduše, kod diktature ta se kvazi-sloboda otvoreno smanjuje idući od vlasti ka ostalima, ali, da li je danas u demokratijama bitno drugačije?

¹⁰ Odnosno, da ono što ih okružuje oblikuju prema nekim idejama.

Sadržaj

1. Problem ideologije	5
2. Kritika uobičajene kritike ideologije	11
3. Ideologija i ideo-logija	27
4. Jezička analiza ideologije: slučaj Kejgan	41
5. Fenomenologija radikalno liberalnog duha	62
6. Nevidljivi ratovi	80
7. Ideologije identiteta	101
8. Post-ideologija	120