

PROIZVODNJA IDEOLOGIJE

(Tematska rasprava povodom knjige dr. Iva Pačića)*

SLOBODAN DIVJAK**

Iako autor knjige u povodu koje smo se ovde okupili sam ističe da, pri njegovoj razradi pitanja, ideologije nije na delu sled izlaganja koji se postupno kreće od jedne prema drugoj tački nakon što su rešeni problemi prethodne, može se reći da knjiga »Proizvodnja ideologije« predstavlja u nas dosad najsystematskiju elaboraciju ovog tematskog kruga. Mada autor ističe da njegova razmišljanja ostaju u domenu pripremnog uvođenja u zadatak razrešavanja pitanja ideologije, Pačićev rad, o kome je reč, može se označiti kao dosad u nas najambiciozniji, najcelovitiji i najtemeljniji pokušaj obuhvatanja i prikaza ove veoma složene problematike. Ove ocene ne izričem tek zbog činjenice da je upravo problem ideologijskog eksplicitni predmet Pačićeve knjige, već pre svega zbog načina na koji je ovo pitanje u njoj tematizovano. Kad je reč o načinu tematizacije, tu je odlučujuće autorovo nastojanje da do uporišnih tačaka vlastitog pristupa, a to je njegova interpretacija Marksovog odnosa prema ideologiji, ne dopre oslanjajući se poglavito na čitanje Marksovih eksplicitnih stavova o ideologiji, već smeštajući ove stavove u celinu Marksovog opusa, i dovodeći ih u unutrašnju vezu sa temeljnim ustrojstvom Marksovog mišljenja. Dakle, rekonstrukcija Marksovog poimanja ideologije kod Pačića ide uvek zajedno sa rekonstrukcijom Marksovih pristupa povesi. Ovo koncentrisanje, na Marksov pristup ili, tačnije, pristupe povesi, nije imalo za posledicu osiromašenje samosvojnosti, i specifičnosti glavnog problema. Reč je samo o autorovom opravdanom nastojanju da se fenomen ideologije zahvati s obzirom na bitnost sustava koji se iskazuje kao proizvodni temelj ovog fenomena. Kažemo opravdano, jer govor o biti bilo koje pojave, ukoliko hoće da bude teorijski utemeljen, uvek podrazumeva govor o načinu njenog proizvođenja. Drugim rečima, teorijski utemeljen, dakle ne ideološki govor o ideologiji kao oblikovanom, nužno vodi, kao što to i sam autor ističe, ka područjima predoblikovanog, ka područjima u kojima se ideologija oblikuje. Prema tome, sistematičnost, obuhvatnost i temeljitost u ovom slučaju ne ogleda se u potpunosti izvođenja problema, već u njegovom osvetljavanju iz različitih, ali međusobno povezanih, perspektiva koje otvara horizont razumevanja pojma ideologije u celini njenih momenata. S obzirom na ovo, što

* Raspravu je organizovala redakcija »Savremenosti« u saradnji sa Radničkim univerzitetom »V. Vlahović« iz Subotice; Subotica 8. marta 1985. god.

** Ovo izlaganje je za štampu pripremila redakcija.

sam dosad rekao, potrebno je dodati da autorova težnja za sustavnim izvođenjem nije težnja za nasilno konstruktivističkim zatvaranjem problema; ona je pre usmerena k tome da dosadašnja uobičajena čitanja Marksovih nosećih, izričitih tvrdnji o ideologiji koja se žele predstaviti kao definitivna, učini upitnim, osvetljavajući ih sa stanovišta celine Marksovog složenog pristupa povesti. Tamo gde lenja, samouverena misao vidi već zgotovljeno rešenje, Paicev istraživački duh vidi tek problem. Ono što lenoj misli izgleda samo razumljivo, Paicev se misli pokazuje kao upitno. Jedna od temeljnih autorovih intencija jeste kritika marksističkih teorija o ideologiji kao teorija o posebnom području duhovne proizvodnje, pri čemu se duhovna proizvodnja razumeva iz prostorne baza-nadgradnja predodžbe, dakle kao nadgradnja. Shvatanje ideologije kao zasebnog, izdvojenog područja, tj. kao nadgradnje, ili kao dela nadgradnje, implicira po autorovom mišljenju da u takozvanom bazi, tj. u predoblikovanom području, ideologije nema, odnosno da je baza kao ono oblikujuće ideologije neideologijsko područje; drugim rečima, da neideologijsko proizvodi ideologijsko. Ideologijsko u najboljem slučaju može, naknadno uticati na svoj vlastiti uzrok. Suprotno svemu ome ove teorije, u biti, ovu ideologijsku svest tretiraju kao nešto reflektivno, a ne kao nešto produktivno. Nasuprot ovakvim, ovde u najgrubljim crtama skiciranim, teorijama o ideologiji, Ivš Paic se priklanja tezi da se ideologija rasprostire celinom proizvodnje života, odnosno da ona nije tek posledica, naknadni učinak proizvodnje života, već njegova imanencija. To će reći, onesposobljavanje svesti, a svest je na delu u svim momentima bivstvovanja, kako to ističe autor, prelazi granice sloja svesti i prelazi granice onoga što se, pogotovo u prostornoj predodžbi baza-nadgradnja ustrojstva društva, neupitno i izdvojeno označuje kao politička i druga nadgradnja. Ideologija je tako već na delu predoblikovanom području i kao takva ona nije puki izraz, još manje odraz, nečega što je neideologijsko, već je i sama produktivna utoliko što sudeluje u stvaranju prepreka razvoju samosvesti čoveka kao bića. Na osnovu ovakvog problematizovanja proizvodnje ideologije, autor utemeljuje praksu ideologije kao onesposobljavanje svesti i vrši kritiku spoznajno-teorijskih izvedbi pojma ideologije. Ishodišna tačka ovakvog tematizovanja ideologije jeste stanovište po kojem kritika ideologije nije tek kritika nečega što, obzirom na bitnost sustava, blokira proces samopostavljanja čoveka kao čoveka, nešto izvedeno, akcidentalno, već predstavlja kritiku temeljnih struktura samoreprodukcije ovog i ovakvog sustava i to upravo stoga što suštv postojeca nije samo pretpostavni temelj ideologije, već je i ideologija bitna pretpostavka reprodukcije toga suštava, dakle, ideologija i kao proizvod i kao ono što je oblikovano, i kao ono što oblikuje. Sustav zbiljskog života nije spoljašnja baza ideologije. Naprotiv, ideologija predstavlja unutrašnji princip njegove artikulacije i reprodukcije. Oslonište za ovakav tretman ideologije, tj. za rastvaranje ideologije kao postaloga oblika u odnos po kojem je proces njenog proizvodjenja, autor zadobija suptilnim demonstrijanjem supripadnosti tri Marksova pristupa povesti. Prvi je ispisan na stranicama »Nemačke ideologije«, na kojima se obelodanjuje još uvek u apstraktnim naznakama svetovno poreklo ideja i metodički ukazuje na proces zaboravljanja ovog porekla. Drugi je u liku znanstvenog metoda i njime se kapital koji je ostavio za

sobom proces svog nastajanja dovodi do pojma. Na izgled paradoksalno, upravo ovako shvaćena znanstvena metoda predstavlja kritiku pozitivne znanosti iz »Nemačke ideologije«, tj. napuštanje namere istorijskog prikazivanja i raščlanjivanje empirijskog materijala za račun spekulativno logičko-kritičkog prikaza kapitala kao supstancije-subjekta. I treći pristup povesti koji autor naziva »socijalizam-komunizam« nije naknadno reflektovanje o gotovim činjenicama života, već stalno mišljenje razlike svesti i samosvesti čoveka kao bića, to je prepreka prevladavanju ove razlike u povesnom sklopu proizvodnje života. Pri ovome, razlika se, kad je reč o Paiću, ne misli kao razlika između postojećeg čoveka i njegove pretpostavljene preegzistencijalne (fiksirané biti) kojoj čovek mora da primerava svoju egzistenciju ukoliko hoće da živi sebi dostojnim životom. Čovek se, po Paiću, ne uzdiže do neke unapred date biti, već čovek svojim radom ovu bit zadobija. Tek iz ovog ugla gledano može se razrešiti metafizička opreka između bića i trebanja. Naravno, najteže pitanje u vezi sa ideologijom jeste pitanje njenog početka, njenog porekla, odnosno izvora, gde je, s obzirom na momente i celinu procesa života, tačka preloma u kojoj, po kojoj i iz koje počinje proizvodnja ideologije, kako se to pita i sam autor. Autor, sasvim prirodno, ako se ima u vidu do sad rečeno, početak ideologije traži u području predoblikovanog, tačnije u sticaju činitelja istine epohe i epohalne proizvodne snage. Još konkretnije, početak ideologije nalazi se, po autoru, u zbilji podeljenog, odnosno rastavljenog rada. Praksa podeljenog rada jeste ona, Marksovoj »Kameri opskuri« ideologije, utemeljujuća »tamna komora« koja se načelno ne može prosvetljivati bilo kakvim spoljašnim svetlom spoznaje. U njoj su događaji i svetlo događanja u istoj, kako kaže Paić. Nakon ovog, naravno šturog, prikaza po našem mišljenju nosećih ideja knjige Ive Paića, čija izvođenja imaju težinu i strogost filozofskog argumenta, uputili bismo na jedan sklop problema i s tim u vezi naznačili određene dileme koje će možda podstaći dalji razgovor. Promišljanje biti ideologije uvek je u vezi sa promišljanjem pitanja zašto dolazi do izdvajanja ideologije u osamostaljenu steru. Bez ovog izdvajanja o ideologiji kao oblikovanom ne bi se ni moglo govoriti. Kad je reč o ovom problemu izdvajanja ideologije kao zasebnog područja, onda je, ukoliko se hoće utemeljeno postaviti, ključna stvar problematizovanje, s tim se slažem, razdvajanja ili rastavljanja, dakle *Trennung* ljudske proizvodne delatnosti od njenih objektivnih pretpostavki. Dakle, raspadanje jedinstva proizvodnih faktora, radne sposobnosti, sredstava za proizvodnju i zemlje, odnosno raspadanje jedinstva čoveka, prirode i zajednice. Ovo razdvajanje, *Trennung* bića u potpunosti provedeno sa kapitalom. Kao što je poznato, Marks u »Grundrisse...« ispisuje sledeće reči: »Nije potrebno objašnjavati jedinstvo živih delatnih ljudi s prirodnim organskim uslovima njihovog prirodnog metabolizma i njihovog prisvajanja prirode. Naprotiv, treba objasniti razdvajanje (*Trennung*) tih anorganskih uslova ljudske egzistencije od delatne egzistencije, razdvajanje koje je potpuno uspostavljeno tek odnosom rada i kapitala. Ovo razdvajanje nije ništa drugo nego privatizacija činilaca proizvodnog procesa. Da bi proizvodni proces kao nužna pretpostavka reprodukcije ljudskog života mogao funkcionisati, mora dolaziti do njihovog uvek iznovog spajanja koje je sada jedino moguće posredovanjem robne forme odnosno robne razmene.

Drugim rečima, privatizacijom proizvodnih faktora ovi faktori nužno postaju međusobno razmenljive robe. Time proizvodna sfera kao do tada spoljašnja baza političke zajednice postaje njen sastavni deo. U kapitalu kao povesnom obliku zajednice spekulativno je izjednačena pretpostavka sa onim što je pretpostavljeno. U tom smislu o kapitalu se može govoriti kao o svojevrsnom sustavu odnosa. O čemu je zapravo reč? Kapital kao robna forma po svojoj imanentnoj biti zahteva izdvajanje odnosno atomizaciju, političke, odnosno duhovne sfere u odnosu na građansko društvo tj. ekonomsku sferu. S jedne strane, ovo razdvajanje, građansko društvo i političkog shvaćenog u najširem smislu te reči, nije puki privid. Upravo zbog njega van ekonomske sfere znanost, politika, itd. imaju svoju samosvojnu logiku i svoju specifičnu bit. S druge strane posmatrano, ovo podvajanje nije znak postojanja dvostrukog principa artikulacije modernog sveta: jednog koji važi za proizvodnju kapitala, drugog koji važi za politiku odnosno duhovnu sferu. Jer ovo podvajanje proističe iz same prirode kapitala kao povesnog načina proizvodnje ljudskog života, tj. njime je utemeljeno. Znači, s jedne strane, upravo zahvaljujući ovom podvajanju tj. osamostaljivanju, politička odnosno duhovna sfera postaje ideologija i, s druge strane, upravo zahvaljujući ovom odvajanju ideologija i kao već oblikovano područje nije tek nešto reflektivno već i nešto produktivno, ali ne samo u negativnom, već i u pozitivnom smislu te reči, dakle i iz perspektive samospostavljanja čoveka kao samosvesnog bića, baš kao i onaj temeljni izvor *initia ideologicae*, ono *Trennung*, kao što ima sa stanovišta procesa čovekovog zadobijanja svoje vlastite biti, ne samo negativni, već i pozitivni vrednosni predznak, ne samo etablirajuću, već i emancipatorsku funkciju, tako i ideologija recimo u liku pozitivne znanosti ima ne samo negativnu već i pozitivnu, naravno na ograničen način, dimenziju. Iz tog ugla gledaño čini mi se nedovoljno prikladnim označavanje ideologije kao onesposobljene vesti, kao što to čini kolega Pačić.

MILENKO AL. PEROVIĆ

Ako bih htio da izložim svoj neposredni prvi utisak o knjizi »Proizvodnja ideologije« Iva Paića, učinio bih to u istom onom smislu u kojemu je Sokrat prosuđivao Heraklitove misli: »Ono što sam u njima razumio — dobro je...«. Kada se izriče takav početni kognitivni utisak, u njemu se implicira jedno stanovište sa dvije moguće strane: ili je po srijedi ona standardna teškoća prvog čitanja jednog osébjnog ezoterički pred-postavljenog filozofskog štiva ili, pak, sama nejasnost nekih tematizacija i eksplikacija koje je autor proveo u knjizi.

U izvjesnom smislu, moglo bi se reći da takvom prvom kognitivnom utisku doprinosi način izlaganja i sami analitički postupak. Analitičko izlaganje problema, koje autor provodi, ne ide od problema do problema, gradeći uporišne tačke dalje analize na apsolviranju prethodno postavljenih problema, već sa različitih analitičkih tačaka kreće prema centralnom problemu, koje kretanje onda podrazumijeva znatnu digresivnost tematizacije. Na taj način osnovna nit analitičkog izvođenja do izvješnog stepena razloma i stalno ponovo uspostavlja, te je stoga potreban znatan čitalački napor da se svojevrsnim »učitavanjem« ta analitička nit ima u vidu.

Knjigu sam shvatio kao jedno vrlo suptilno i minuciozno kritičko čitanje, kritičko promišljanje problemskog kompleksa ideologije na tragu Marksova razumijevanja ideologije. Dakako, suptilno kritičko čitanje ne treba doslovno shvatiti kao čitanje, jer riječ je o refleksivnom osvještavanju onoga što u Marksa tek dijelom stoji kao eksplicirano razumijevanje ideologije, već prije kao razumijevanje i kritika problemskog kompleksa proizvodnje ideologije, same ideologije i njezine prakse utemeljene u samoj biti Marksova povijesnog mišljenja. Sa takve stajne tačke nužno se postavila intencija autora, koju na više mjesta i sam neposredno eksplicira, da ne slijedi onaj kvazi-analitički postupak koji se zadovoljava i iscrpljuje neposrednom rekonstrukcijom i pabirčenjem Marksovih neposrednih iskaza i citata o ovom ili onom pitanju, ovdje o pitanju ideologije, iz kojih bi se moglo rekonstruisati nekakvo njegovo prvoplansko shvatanje ideologije. Autor nastoji da provede osvještavanje o onome što je u Marksovom shvatanju i kritici ideologije fundirano upravo u samoj biti Marksova povijesnog mišljenja i povijesnog projekta. Takvo stanovište kritike ideologije nužno je impliciralo izuzetno složen analitičko-kritički postupak u kojemu se ideologija, te ono što čini neposredne momente njene produkcije i prakse, tematizuje sa onoga transideologijskog stanovišta koje je već povijesno-misaono izboreno u bitnom rezultatu Marksove opšte tematizacije i kritike građanskog svijeta. Takvo tematizovanje već u pretpostavci implicitno i eksplicitno, priređuje sebi predmet kritike u onim petrificiranim shvatanjima ideologije koja su se promovisala u jednu manje-više ortodoksnu recepciju Marksova učenja, a koje su, dakako, i same na

izvjestan način — u vlasti sopstvenog predmeta. Naime, na tragu autorove bitne odredbe ideologije, po kojoj ona »... ne može biti ništa drugo nego način u sebi razdrtog života i samoprikazivanja takva života jednoj svijesti koja je njime, onesposobljena«, ortodoksne recepcije ideologijskog pitanja (koje ovu fundiraju u ovom ili onom parcijalitetu povijesnog, društvenog ili duhovnog stratuma ne razumijevajući da ona nije ništa drugo doli samoprikazivanje totaliteta građanskog razdrtog života i načina organizacije i regulacije života) i same bivaju indeks takve samo-reflektovane razdrtošći načina života i načina razdrtošći života. Uz nastojanje da se napravi najtemeljnije elaboriranje ideologijskog pitanja u nas, ovo je, po mojemu sudu, suštinski najbitniji misaoni rezultat autorova razumijevanja i kritike ideologijskog kompleksa.

Izuzetno produktivnim pokazuje se ovakav misaoni napor da se utemelji stanovište, povijesno-misaono stanovište, koje će, već u svojim osnovnim misaonim pretpostavkama, biti s onu stranu procesa života koji postavlja, produkuje i održava onesposobljenu svijest¹ i, razumije se samo po sebi, koje će biti s onu stranu jedne već tako petrificirane i onesposobljene svijesti (koja se hoće ubaštiniti na marksističkoj atribuciji). Međutim, samo utemeljenje jednog takvog transideologijskog stanovišta (stanovišta socijalizma-komunizma), zapravo, stanovišta mišljenja, povijesnih mogućnosti svijeta čovjeka i mišljenja uspostave povijesnog samosvjesnog stanja čovjeka (koje autor s pravom promišlja, kao — svjesno upravljanje životom) sa kojega se totalitet povijesno-istorijskog mehanizma onesposobljavanja svijesti i fakticiteta njene onesposobljenosti — osvetljava do kraja u potpunoj, kritičkoj recepciji, do izvesnog stepena u svom sopstvenom povijesnom i misaonom uspostavljanju — nosi relativno redukovani karakter. Naime, ono što zapravo omogućava cijelo transideologijsko stanovište, a u čemu i jeste povijesna bit Marksova mišljenja, Marksova povijesnog projekta, ono što omogućava mišljenju da se utemelji na transgrađanskom stanovištu (što daje misaonu potku transideologijskom stanovištu), jeste povijesno izborni subjektivitet subjektā, ono beskonačno pravo subjektā da se samoodrijedi u svojoj subjektivnosti — ono što stoji u modernom pojmu subjektivnosti (kao povijesno i povijesno-misaono izboreno stanovište modernog čovjeka). U svojoj »Filozofiji prava«¹ Hegel osvjetljava moderni pojam subjektivnosti (korz koji se proširava mišljenje principa mogućnosti uspostave drugačijeg svijeta) na jedan cjelovit način — kada govori o principu i pravu posebnosti koji se u modernom povijesnom toku i modernom evropskom mišljenju praktički reflektuju u svim sferama ispoljavanja života: u ekonomskoj sferi, u eti-

¹ Radi neposrednije jasnoće navedimo to mjesto iz »Filozofije prava«:

»... pravó subjektivne slobode čini prekretnicu i središte u razlici između starog svijeta i modernog vremena. To je pravo u svojoj beskonačnosti izloženo u kršćanstvu pa je učinjeno općim zbiljskim principom jednog novog oblika svijeta. Njegovim bližim likovima pripadaju ljubav, ono romantično, svrha vječnog blaženstva individue itd. — zatim moralitet i savjest, nadalje drugi oblici koji su se u onome što slijedi djelomice pokazali kao princip građanskog društva i kao momenti političkog uređenja, a djelomice i nastupili su počće u povijesti, posebno u povijesti umjetnosti, znanosti i filozofije.«
»Osnovne crte filozofije prava«, »V. Masleša«, Sačajévo 1964, str. 114.

koj sferi, u sferi onoga što, iz Hegelova "vremena gledano, čini savremeni razvoj filozofskog mišljenja, razvoj umjetnosti, prava, politike etc.

To je taj moderni povijesni senzibilitet, koji zahvata totalitet ljudskog »ispoljavanja života« do najunutrašnije ljudske intime, a čija filozofska relevantnost stoji u shvatanju, obdjelavanju i promišljanju svijeta (te čovjekova mjesta i uloge u njemu) kao *povijesne* otvorenosti (koja, dakako, stoji s onu stranu svakoga »onesposobljavanja svijesti«, dakle, i *ideologijskog*). Sa toga je misaonog stanovišta jedino moguće utemeljiti transideologijsko stanovište, u kojemu; dakako, uporišne tačke kritike ideologije, koje i sam autor tematizuje, imaju svoje određeno mjesto: *generatio equivoca* stav (u kojemu se, već sa Hegelom, a onda neposredno i sa Marxom, otvara princip povijesnosti i princip razumijevanja biti čovjeka), *kritika pučke svijesti* (sa stanovišta postuliranja samosvijesti, dakle, onoga jedino mogućeg stanovišta — uskog stanovišta — sa kojega se mogu misliti povijesne mogućnosti čovjeka i, dakako, njegove nemogućnosti otjelovljene u onome načinu proizvodnje života koji onesposobljava svijest) i konačno, *mišljenje* *socializma-komunizma* (kao one stajne tačke kritičke svijesti koja je sebi u pretpostavci izborila transgrađansku poziciju, te sa te pozicije doista može promišljati građanski fakticitet i njegovo ideologijsko samoprikazivanje). Ove se uporišne tačke kritike totaliteta građanskog svijeta, a onda i ideologijskog »fenomena« u njemu; postavljaju u bitnom rezultatu modernog filozofskog mišljenja (prije svega, u njemačkoj klasičnoj filozofiji) i u realitetu građanskog svijeta već samim činom razbijanja feudalne slike svijeta, feudalnog principa svijeta koji se samopostavlja povijesno u jednoj »oprirođenoj« petrificiranoj recepciji svijeta, te uspostavljanja principa drugačijeg svijeta, naime — građanskog svijeta, koji u pretpostavci razbijanja »oprirođeno« (dakle, strogo kauzalno) samoprikazivanje svijeta, i svugdje se hoće u otvorenom liku povijesnosti. Međutim, upravo takav princip novoga svijeta (ono hegelovsko »središte u razlici«) ima povijesnu sudbinu ispoljavanja u apsolutnoj razdrtosti i počijepanosti svih sfera života (hegelovska »opustošena fizionomija« savremenog čovjeka).

Problem toga povijesnog prijeloma u kojemu se moderno stanovište subjektivnosti, sa svojim povijesno-misaonim i praktičnim oblicima zasnivanja jedne nove epochalne situacije, prolazeći kroz fazu potpune povijesne samosviještenosti, na neki način, vraća na princip svijeta koji je prevladalo jedna viša građanska forma Ancien Régimea), postaje doista relevantan problem za ono mišljenje koje ima intenciju da promišlja korijen toga prelamanja i njegovu ideologijsku rezultantu. Uspostava ideologijski »onesposobljene svijesti« nije ništa drugo doli uspostava jedne moderne forme »oprirođene slike svijeta koja strukturalno djeluje na isti onaj način na koji je djelovala feudalna slika svijeta. Tematizovanje ovoga povijesnog prijeloma jeste bitni uslov mišljenja samoga sastava građanskog svijeta i ideologije kao njegova svojevrsnog samoprikazivanja.

Moderni je proces uspostave prava ljudske subjektivnosti utemeljen i u samoj subjekt-supstanciji kapitala, na način redukcije onoga »apsolutnog kretanja postajanja« kojim se povijesno fundira građanska epoha na svojevrsni konstitucijski princip istorijske petri-

fikacije građanskog svijeta (koja stoji u građanskom postulatu beskonačne kvantitativne i multiplikativne ekstrapolacije) kao kapital-kauzalitet. To je bitni nivo promišljanja građanskog svijeta. Razumije se, rečeno ne treba shvatiti kao neposrednu primjedbu autoru, već kao posljedicu jednog »nadovezanog« isčitavanja koja provocira potrebu ovakve tematizacije.

Kada je riječ o neposrednom predmetu, mislim da se autor usredsređio na tematizaciju onoga što predstavlja objektivnu stranu onesposobljavanja svijesti. Tu mu se nema šta prigovoriti. Međutim, relevantnom se čini i ona »druga strana« — subjektivna strana onesposobljavanja svijesti, premda to nije neposredni predmet analize, a zahtijevalo bi znatno proširivanje osnovnog polja tematizacije.

Tu se otvara problem subjektivne strane procesa onesposobljavanja svijesti, ne samo onoga totaliteta represivnog mehanizma onesposobljavanja (koji stoji, dakako, u samoj biti građanskog načina proizvodnje života), nego one strane toga procesa koja inicira tematizaciju bitnog pitanja: kako u kontekst povijesne i egzistencijalne situacije jednog onesposobljavajućeg samoprikazivanja svijeta svijesti (što čini bit ideologije po autorovom određenju) smjestiti ono »samoprikazivanje« koje *per definitionem* hoće da bude s onu stranu procesa ideološkog onesposobljavanja, dakle, da bude jedna manje-više potpuna antiteza ideologije i njenih povijesno-proizvodnih pretpostavki. Tu, prije svega, mislim ne samo na ono stanovište koje se hoće utemeljiti na transgrađanskim solucijama (prije svega, kao mišljenje revolucionarnog transcendirajućeg praksisa), već na eminentno građanska stanovišta u etičkovrijednosnoj ravni. Najveću relevanciju među tim stanovištima, dakako, ima eminentno građanski problem koji stoji u pojmu i stanovištu *savjesti*. Taj pojam i to stanovište ne obuhvataju tek neku osnovnu etičku relevanciju, jer jednako ima smisla govoriti i o spoznajnom karakteru pojma savjesti. U Hegelovu određenju pojma savjesti stoji, ta dvostrukost svijesti u moralitetu koja sintetiše »etičku« i »gnoseološku« funkciju njezina postavljenja »subjektivnog znanja o dobru«, unutrašnje predstave svijesti o dobru, koja se kao unutrašnja predstava protivstavlja svenju spoljašnjem predstavljaju vrijednosti (pa onda i onom samopredstavljanju života koje stoji u ideološki onesposobljavanoj svijesti). Savjest je onaj hegelovski označeni »božanski glas« u subjektu koji se ne tiče samo nekakvih unutrašnjih zahtjeva ili uputa o realizovanju predstavljenog dobra u starnosti, dakle, moralnog odnošenja u starnosti, nego nosi i naglašeni spoznajni momenat unutrašnjeg subjektivnog prosijavanja znanja o dobru. Ta se dimenzija postavljanja antitetike građanskog svijeta u ravni svijesti i postavljanja vrijednosti pojavljuje kao relevantna za mišljenje: izvjesno je da se savjest postavlja u antitezi prema osnovnom građanskom toku uspostave onesposobljene svijesti. Otuda, ideološka produkcija ili produkcija ideologije nosi ne samo negativnu nego i pozitivnu stranu. Ovdje, u stanovištu savjesti, pozitivna se strana otkriva kroz samopostavljanje jednog unutrašnjeg subjektivnog stanovišta koje se opire generalnom procesu građanskog totalitarnog onesposobljavanja svijesti. Izvjesno je da ni samo stanovište savjesti ne visi u vazduhu »čistog subjektiviteta«, nego ima svoj nekakav realni korijen u ekonomskoj strukturi društva, u onome što predstavlja razmrvljavanje osnovnih, primordijalno objedinjenih, momenata rada.

Na isti način bi se moglo govoriti, na primer, o antitetici postavljajući *stanovišta ironije* spram ideološkijskog mehanizma onesposobljavanja svijesti. Naime, stanovište ironije postavlja se kao jedno apsolutno negativno-negirajuće znanje spram građanskog procesa onesposobljavanja svijesti. Premda stanovište ironije, što je jasno i iz Hegelova uvida u njega, nema u sebi neki kognitivni i moralni, pa dakle ni povijesni, pozitivum, ipak u apsolutnom negativitetu uspijeva da se postavi s onu stranu cijelog izloženog ideološkijskog stanovišta. Izvjesno je, dakle, da osnovna antitetika građanskog svijeta u samom procesu proizvodnje života postavlja jednako i ideološkijsko odnošenje prema sebi (i to čini osnovni krug autorovih tematizacija), ali i svoje sopstveno transideološkijsko prosijavanje. Ovdje sam naveo dva važeća i moguća stanovišta transideološkijskog prosijavanja građanskog načina proizvodnje života, stanovišta savjesti i ironije, premda bi se dalo govoriti i o drugim formama antitetike (npr. anomija ili resantiman). Izvjesno je da transideološkijsko stanovište (pa i ona stanovišta građanskog koja se manje ili više uspješno opiru globalnom trendu građanskog onesposobljavanja svijesti) ne boravi samo u jedinjoj »masivnoj« povijesnoj formi antiteze koja je data pojmom proletarijata, već ono jednako stoji i u onome što bi se moglo označiti kao — svakodnevno efemerno ispoljavanje života, u neposrednoj svijesti i savjesti individue, u razmrvljenoj i atomiziranoj poziciji svakodnevnog pojedinačnog ljudskog života. Mislim da bi jedno takvo osvetlavanje subjektivne strane prodiranje onesposobljenje svijesti u život, u pojedinačnu ljudsku svijest, moglo cjelovitije da osvjetli ovu bitnu stranu proizvodnje ideologije.

Razumije se, tu se može ulaziti u posebna pitanja modaliteta postavljanja subjektivnog znanja, dakle, i same savjesti, jer ona ne djeluje podjednako na svakoj tački totaliteta građanskog života, niti djeluje na isti način. Jednako tako kriterij, određenog klasno-slojnog posredovanja može unijeti više svjetla u totalitet ideološkijskog onesposobljavanja svijesti. Ako je u pitanju građansko ispoljavanje savjesti, ona već jeste u svojem pojmu zahvaćena praksom onesposobljavanja svijesti (npr. »savjesno« poslovanje, *etika hard work-a*, protestantska etika etc.). Savjesnost, savjesno življenje i poslovanje u koordinatama građanskog vrijednosnog sistema (koji je, dakako, i jedna određena recepcija svijeta), dakle, onoga što je već izboreno kao vladajući princip svijeta — već znači da ideološkijski onesposobljava svijest i život, tako da je kognitivni momenat savjesti već onesposobljen (njegov *raison d'être* stoji na tom principu svijeta). Dakle, i ono što je unutrašnje subjektivno znanje o dobru — već je ideologizirano znanje. Na drugim punktovima građanske klasno-slojne stratifikacije taj će mehanizam drugačije djelovati, dakako, i sa drugačijim rezultatima (npr. u malograđanskom ili proleterskom entitetu).

RELJA DRAŽIĆ

Pošto je kolega Divjak lepo ocrtao osnovnu smisaonu liniju Paićeve knjige, ne smatram više umesnim da se upustim — a nameravao sam — u slično izlaganje, budući da se i u celini i u detaljima slažem s Divjakovim prikazom. Pridružujući se pohvali originalnosti i aktuelnosti knjige, želeo bih samo da možda metodski nešto preciznije formulišem ono što ja mislim da je kolega Divjak postavio kao stvar koja bi mogla biti interesantna za diskusiju.

O čemu je tu reč? Želeo bih u stvari da pkažem na jednu autorovu orijentaciju u kojoj mislim da on rešava većinu bitnih pitanja koja knjiga otvara, a koju ja vidim kao unekoliko spornu i utoliko interesantnu za nekačav razgovor. Šta pod tim podrazumevam? Moram da kažem da ne verujem da grešim, ali ako je to ipak slučaj, očekujem da će me neko ovde, ispraviti. Ne verujem da grešim kad mislim da Paić od početka prati i ne napušta do kraja jednu ontološko reduktivnu perspektivu, u tom smislu što ideologiju svodi na proces stvarnog života kao na njen bivstveni osnov u koji je ona utkana, tako da ne čini neku odvojenu sferu mimo ovog ni unutar njega. Ova ontološka perspektiva koja se svakako kod Marksa i Engelsa može naći već u »Nemačkoj ideologiji« nudi se nasuprot sazajno-teorijsko epistemološkoj perspektivi koja, po autoru, uspostavlja razmak između sfere stvarnog života i ideologije i time omogućuje trivializovanje u smislu teorije odraza i raznoraznih determinizama nešto grubljeg tipa. Ova sazajno-teorijska epistemološka perspektiva prisutna je, po autoru, naročito kod Engelsa ali i kod Marksa i to baš u tekstovima koji izričito govore o ideologiji, pa je on sklon da se radije obrati onima koji samo implicitno govore o ideologiji, ali su zato lišeni te zastranjujuće epistemološke perspektive. Možda je uzgred već tu moguće reći da se tu budi jedna nedoumica kad čovek pročita drugo poglavlje posvećeno Engelsu, upravo Engelsovom prisećanju, koje, kako sam ja razumeo, treba da posluži kao ilustracija izneveravanja ranih dubljih zajedničkih uvida. Ako, naime, ni rani zajednički tekst izrično posvećen ideologiji ne zadovoljava, u potpunosti, onda mislim da imamo pravo da pitamo u odnosu na šta tu onda postoji izneveravanje. Autor se, dakle, odlučio da odgovore na sva pitanja potraži isključivo u okviru ontološke perspektive koja ga je nužno vodila do rada, do njegovog povesnog oblika, kapitala, i naravno do pođele, odnosno deobe rada. O tome je kolega Divjak vrlo umesno govorio i mislim da nema potrebe da sad ja nešto posebno ponavljam. Da li je na tom putu ispunjen postavljeni zadatak koji je bio detaljno prosvetljavanje kamere opskure, dakle opisivanje mehanizma obrtanja. Na to pitanje nije tako lako odgovoriti. Zadatak je unekoliko svakako ispunjen utoliko što je autor pokazao da se u stvari mora zaći korak niže ili stepen niže i doći do kamere opskure koja je nekako smeštena niže od ove. Jer, kamera opskura ideologije prosvetljava se samó utoliko što je u osnovu položena jedna druga, dublja, primarnija, ka-

mera opskura, te je tako, što nipošto nije beznačajno, problem zapravo pomeren stepenicu niže. Bez obzira na to što ne možemo autoru da ne odamo priznanje što je do kraja doveo jedan mogući pristup ovom predmetu, postavlja se ipak pitanje da li on nije dobio neki sadržajiniji odgovor upravo zato što je zanemario epistemološko-saznajnu teorijsku perspektivu. Autoru je od početka moralo biti jasno ako se kod ideologije direktno pređe na njenu ulogu preokretanja, mistifikovanja, onda se oduzima mogućnost da se kaže čega su zapravo te ideologije perverzija. Da li je problem morao biti spušten na dublji nivo i zbog toga što je moralo ostati u tami šta je ono što se pervertira. U ovom trenutku je vreme da se upitamo zašto Nemačka ideologija zapravo kombinuje ontološku i epistemološku perspektivu. Da li ovu drugu moramo nužno gledati kao padanje ispod nivoa ove prve? Po mom mišljenju te perspektive ne samo što se uzajamno ne isključuju, već se zapravo dopunjuju prosto zbog toga što one ne samo na različit način pristupaju stvari, već osvetljavaju i različite dimenzije stvari. S pitanjem ontološkog fundiranja povezuje se pitanje statusa prakse kao cilja redukcije ideologije, s pitanjem epistemološkog razjašnjavanja povezuje se pitanje relativne autonomije sfere ideologije. Konačno rešenje tada predstavlja model autonomije u zavisnosti. Druga je stvar što se to rešenje u tekstu Nemačke ideologije ne nudi samo od sebe i što kombinovanje tih perspektiva pre deluje kao nekakva paradoksnja bez rešenja. Rešenje je zapravo ponudio Pol Riker pokušavajući da na tu paradoksnju primeni model rešavanja sledeće paradoksnje iz Huselove »Krise evropskih znanosti«. Kod Husela to izgleda otprilike ovako: logičko-matematički idealiteti ukazuju unazad na svet života kao na svoju bivstvenu osnovu. S druge strane se zahtev za poslednjim opravdanjem kao poslednje epistemološko pitanje ne da izvesti iz sveta života, već samo iz ideje nauke. Da bi ta paradoksnja bila rešena, Riker smatra da se mora u isti mah tvrditi prvenstvo sveta života i prvenstvo ideje nauke, ali oboje u različitim odnosima: u prvom slučaju u ontološkom odnosu; a u drugom slučaju u epistemološkom odnosu. Aplikirano na problem ideologije ovaj model opisuje ideologiju kao nešto što u isti mah raspolaže i relativnom autonomijom. Šta sad zapravo može da znači ta relativna autonomija? U kom smislu se zapravo može tvrditi da Marks podrazumeva relativnu autonomiju ideologije? Da ukazem samo na jedan, i to ne najdublji, aspekt. Uzmimo, recimo; stav iz »Nemačke ideologije«: svaka nova klasa je prinuđena da svojim mislima da formu opštosti, da ih prikaže kao jedino umne, opšte važeće. To lukavstvo interesa funkcionise obrnuto od Hegelovog lukavstva uma. Ovde se opšte podmeće u interesu posebnog. S jedne strane, to lukavstvo ima uspeha samo ako pojmovi racionalnosti i opšte valjanosti imaju u sebi samima smisao nezavisno od njihovog prevarnog poviša lukavstvom interesa. Taj je smisao, dakle, nesvodiv na neki ontološki fundament. Znači, ta epistemološka perspektiva se u ovom slučaju ne može zanemariti jednostavno. Ukoliko se pak aplicira, njome ništa ne može da se trivijalizuje. S druge strane, taj povoj opet pretpostavlja da vlast ne može imati uspeha ako ne akceptira argumente s kojima vladajuća klasa nastoji da legitimise svoje zahteve. Pokazuje se, dakle, da je zahtevanje opštosti ireducibilna komponenta same vlasti. Uostalom, po

Maksu Veberu, svaki autoritarni sistem da se karakterizovati jednim određenim zahtevom za legitimnošću i može se uspostaviti jedna tipologija tih zahteva, već prema tome kakav je autoritet. Ali ta tipologija ovde nije dovoljna. Morala bi se dodatno uzeti u obzir jedna tipologija motiva koji podržavaju veru u legitimnost jednog određenog poretka. Prema tome, nije tako lako izvršiti prelaz od ideje vladajuće klase ka ideji vladajućih ideja. Jer, u primeni na jednu socijalnu klasu, pojam vlasti uključuje u sebe već u zatamnjenom obliku legitimacioni proces, proces koji sa svoje strane implicira razmenu između zahteva i jednog određenog motivacionog reda koji proizlazi iz predstava vere. Uzajamnost između zahteva i predstave vere najuže je povezana s vršenjem same vlasti. Ne može se dakle uspostaviti neka jednostrana linearna relacija između vladajuće klase i vladajućih ideja koja ide od klase ka idejama.

Da se sad vratim opet Paićevoj knjizi. Već je rečeno da ona sve stavlja na kartu ontološke perspektive. Da li se sad ipak ekskomunicirana perspektiva ne vraća na mala vrata? Na primer, kada je nemoguće zaobići suočavanje sa relativnom autonomijom ideologije, onda se, nekako mi se čini, prelazi na bartovsku leksiku, pa se umesto o ideologiji govori o ideosferi, u smislu govora koji se drži. Kao da se radi o nečem drugom, a u stvari rekao bih da tu neka suštinska razlika ipak ne postoji. Isto tako pitanje je već koliko naslovna sintagma »Proizvodnja ideologije« ne ukazuje na jedan autonomni opredmećeni proizvedeni sloj. (Jer po sadašnjem modelu proizvođenja ono što je proizvedeno u isti mah je i opredmećeno što može ići do postvarenja.) Pitanje je takođe koliko sama Paićeva definicija prakse ideologije kao onesposobljavanja onesposobljenom svešću ne implicira jednu sazajno-teorijsku epistemološku perspektivu. Kao da se, naime, pored sfere ideološki onesposobljene svesti postavljaju neka paralelna, da tako kažem, nekontaminirana, koju ova sada onesposobljuje za samosvest socijalizam, a da je pri tome prethodno već svaka svest praktično proglašena ideologijom. Ovu poslednju ideju moram da zahvalim zapravo razgovoru sa kolegom Miloševim, koji je u stvari to primetio.

ZLATOMIR MILOŠEV*

Na početku bih rekao da sam ja ovaj knjizi pristupio kao, da jednostavno kažem, čitalac. Ovo što budem rekao reći ću upravo iz te pozicije. Mislim da ne bi sad bilo naročito svrsishodno da i ja izričem posebne epitete knjizi profesora Paića, iako ona nesumnjivo ima te strane kojima se mogu izreći epiteti; za naš budući razgovor bilo bi korisnije da ukažem na neke dileme, na neke teškoće pred kojima sam se nalazio čitajući ovu knjigu. Rekao bih najpre utisak koji je verovatno opravdan, zasnovan, da je knjiga izuzetno teška. Jedan od prethodnika je pomenuo onu poznatu stvar — ono što sam razumeo čini mi se dobrim, ali ostaje mnogo toga što nisam razumeo. Ako već govorim o tim teškoćama vezanim za razumevanje teksta, posebno bih ukazao na odeljak, naime na treću glavu knjige, ne računajući onaj uvodni tekst, dakle pristup problemu, a to je, treće poglavlje, meni se čini, s jedne strane izuzetno značajnim za knjigu kao celinu, a s druge strane kažem da čitalac, dakle ja kao čitalac, nailazim na izuzetne teškoće u sagledavanju stvarnog domašaja trećeg poglavlja. Meni je poprilično jasno šta se hoće. Tu je pokušaj da se razvije ona ustaljena struktura, ustaljeni odnos baza-nadgradnja, s razlogom između ostalog i zbog toga što je taj tekst iz Predgovora za »Prilog kritici političke ekonomije« vrlo često služio za te pojednostavljene interpretacije Marksovog stanovišta, ali moram reći da mi nisu dovoljno jasni stvarni ishodi tog teksta. Razume se, ovde ne pripisujem slabost tekstu, već više pripisujem slabost sebi koji nakon jednog čitanja nisam uspeo da otkrijem stvarne rezultate koji se postižu jednim ovako prilično obimnim i, rekao bih za knjigu kao celinu, izuzetno značajnim tekstom. Možda bi bilo dobro ukoliko učesnici razgovora imaju neko mišljenje o sveinu tome da pokušaju da jednom čitaocu koji nije dobro razumeo stvari pomognu u svemu tome. To je prvo što sam hteo da kažem. Druga stvar o kojoj bih nešto rekao odnosi se na ono pitanje šta zapravo znači odrediti mesto ideologiji. Tu bih se u mnogo čemu složio sa autorom knjige koji kaže da uvek to određivanje mesta ideologije znači njeno izdvajanje od nečega, uspostavljanje veze ideologije sa nečim itd., da ne iznosim previše ono što tu piše jer smo svi to čitali. Iz tog, dakle, kritičkog stava prema pokušajima određivanja mesta ideologije proizilaze dva stava koje autor eksplicitno navodi. Dakle, kad pokušamo da odredimo mesto ideologije, onda otuda proizilazi da se ideologija ne rasprostire celinom proizvodnje života, to je prvi stav autora, i drugi stav autora je da onda postaje moguće ili se možda čak i deli jedna sfera ideološka od one koja to nije. Ja bih se dakle sa tim delom kložio. Ako se sada ova dva stava, koja sam eksplicitno naveo pozivajući se na autora, nekako preobrate u pozitivne formulacije, dakle ne sa ovim NE, onda bi se to zapravo svelo na to da se ideologija prostire ili prožima celinu života. Ako sam sve

* Ovo izlaganje je za štampu pripremila redakcija.

to dobro razumeo, onda moram da postavim jedno pitanje, a to pitanje postavljam u najneposrednijoj vezi sa početnim rečenicama knjige, odn. prvog poglavlja knjige ako se ne varam, gde se ipak na početku nudi jedna preliminarna definicija ideologije, pa, se onda u tom smislu kaže, to je već poznato, da je ideologija onesposobljena svest koja onesposobljava i drugu svest. Sad se tu za mene kao čitaoca pojavljuje i postavlja ovo pitanje: nismo li upravo ovakvom, pa makar i preliminarnom, definicijom ideologije zapravo učinili ono protiv čega se zalažemo. Naime, nismo li tom definicijom ili tim određanjem; ne mora biti baš definicija u onom strogom logičkom smislu, nismo li možda tim određenjem zapravo odredili mesto ideologije; nju, dakle, izdvojili kao onesposobljenu svest koja sada onesposobljava drugu svest. To su, dakle, neke moje dileme, neka pitanja. Razušnem da se, na kraju krajeva, mora dati neka preliminarna odredba, ali nisam siguran da je ta preliminarna odredba u skladu sa onim što se kaže o nedostacima pokušaja da se izdvoji mesto ideologije. Treći deo mog izlaganja opet predstavlja izraz nekakvih nedoumica, dilema, koje mogu biti rezultat nerazumevanja ovog teksta. Tu se na jedno dva ili tri mesta pominju Marksove izričite tvrdnje o ideologiji. Recimo na str. 9. kaže se da autor neće ići u pokušaju da rekonstruiše potencijal Marksovog dela za izričitim govorom ideologije. Nešto kasnije se slično pominje i daju se nekakvi razlozi zbog čega se to ne čini. Sa mnogim od tih razloga bi se čovek mogao složiti. Na str. 50—51. čak se daje nešto preciznije objašnjenje zašto se zapravo ne ide za Marksovim izričitim određenjem ideologije, pa se uz ovo »izričiti« dodaje »izdvojeni«, sa čim bih se u potpunosti složio. Međutim, sada se, za jednog čitaoca kakav sam ja bio, postavlja pitanje: a šta ćemo zapravo sa tim Marksovim izričitim stavovima o ideologiji. Očigledno je da se oni, ti izričiti stavovi o ideologiji kod profesora Paića nekako ostavljaju po strani, ako tako smem da kažem, ili da upotrebim neku već poznatiju formulaciju, da se oni na neki način »stavljaju u zagrade«. Možda je to bilo ostavljanje po strani, to »stavljanje u zgrade«, autoru se činilo kao lakši put da se dođe do nekih novih rezultata, do nekih novih zapazanja: Međutim, za mene kao čitaoca, kao običnog čitaoca, postavlja se pitanje: a šta onda sa Marksovim izričitim stavovima o ideologiji. Za mene bi bilo dosta prihvatljivo (ja sad malo prejudiciram mogući odgovor na to pitanje) kada se ne bismo zadržavali samo na Marksovim izričitim stavovima o ideologiji, već bismo uzeli u obzir, to prof. Paić inače čini, i druge implicitne ili neke druge stavove koji se odnose na ideologiju, pa da onda, ako već odabiramo taj put koji se meni čini dobrim, prihvatljivim; da pokušamo dakle da uzimajući u obzir, ako tako mogu da kažem (to je pomalo konvencionalno) dakle da uzimamo u obzir celinu Marksove misli, pa da onda u okviru te celine ipak pokušamo da nešto određenije kažemo o tim Marksovim eksplicitnim izrekama o ideologiji. Dakle, oni se u knjizi ostavljaju po strani i onda se čitalac zaista nalazi u situaciji da se pita: a šta onda sa tim izričitim stavovima. Meni se čini posebno interesantnim, osim onog poglavlja koje nisam najbolje razumeo, na koje sam već ukazao, onaj odeljak koji govori o Engelsovom naknadnom, poznom prisećanju na zapostavljenu formalnu stranu ideologije, izvođenja ideologijskih predstava. Tu se onda autor poziva na Engelsovo pismo Meringu, zatim autor se dosta pozi-

va na tekst »Ludvig Fojerbah i kraj nemačke klasične filozofije« i onda se, samo da podsetim, verovatno neću zamarati previše, tu se onda Engelsu pripisuje izričito da je ideologiju shvatio kao lažnu svest, zatim, tvrdi se da je naročito u »Ludvigu Fojerbahu« pojednostavljena suprotnost idealizma i materijalizma, zatim smatra se da Engels odvaja ono što je neodvojivo, prirodu i društvo, zatim se kaže da je ideologija nekako potisnuta u sferu čistog mišljenja i, na kraju, tvrdi se da je Engels u tom naknadnom razmišljanju o ideologiji stao na stanovište teorije odraza. Meni se čini da su svi ovi stavovi koji se pripisuju Engelsu prihvatljivi, da su na mestu i da tu nema nikakvog spora. Međutim, na kraju tog teksta se kaže da Engelsovo kasnije promišljanje o ideologiji nekako ide ispod nivoa »Nemačke ideologije«. Rukovodeći se nečim što sam ranije čitao, ja se onda pitam, i to bi možda bilo korisno da se o tome nešto malo razgovara, nije li možda i Marks nakon zajedničkog dela »Nemačke ideologije« ponekad bio ispod »Nemačke ideologije«. Nisam stigao da pročitam neke tekstove koji bi mogli da odgovore ili na osnovu kojih bih mogao da pružim nekakav odgovor na ovo pitanje, ali me je ipak na to pitanje navela tvrdnja prof. Vranickog koji kaže da su Marks i Engels dublje i adekvatnije izrazili svoju osnovnu koncepciju na problem mišljenja i bivstva nego što je to bio slučaj kod obojice u kasnijim delima. Znači, na neki način, ako sam sve to ja valjano interpretirao, sad se za mene postavlja pitanje nije li možda bilo plodno da se pokuša da se i kod Marksa traže, nakon »Nemačke ideologije«, neki stavovi koji bi pokazali da i on povremeno ide ispod nivoa tog zajedničkog dela. To je za mene pitanje koje je podstaknuto ovim što sam pročitao svojevremeno kod Vranickog, pa bih molio da se eventualno o tome raspravi. Možda bi bilo interesantno da se malo problematizuju dve sintagme koje stoje u naslovu i podnaslovu dela. U naslovu dela govori se o proizvodnji ideologije, a u podnaslovu se kaže da je to prilog mišljenju i preprekama samosvesti. Možda bi tu trebalo nešto više reći. Naime, kad kažem da bi možda trebalo više reći, tu pre svega mislim na ovu sintagmu proizvodnje ideologije. Rekao bih, ovako laički, zdravorazumski, da se tu može govoriti o proizvodnji ideologije u dvojakom smislu, ali ne u tom smislu da jedan smisao dolazi sukcesivno nakon drugoga. Naime, da budem jasan: imam utisak, ne znam u kojoj meri sam u pravu, da je autor ove inače izuzetno dobre knjige akcenat stavio na proizvodnju ideologije u tom smislu kako ona izrasta iz materijalnog života ljudi ili sam ja tako razumeo. Međutim, imam utisak da bi tu trebalo bar omogućiti razgovor o tome da postoji još jedan vid proizvodnje ideologije, a to je onaj vid kada ideologija proizvodi samu sebe, na neki način. Vi ste doduše u onom zaključnom delu o ideosferi nešto o tome govorili, zato ja i mislim da ovo moje poslednje što sam rekao nije baš bog zna kako svrsishodno.

SLOBODAN DIVJAK

U vezi sa problemom Marksovog odnoša prema ideologiji, odn. zajedno sa Engelson u »Nemačkoj ideologiji« i njegovih kasnijih stavova o ideologiji, ne slažem sa stavom Predraga Vranickog. Naime, o čemu je zapravo reč. Marks u svojim kasnijim delima, posebno u »Kapitalu«, »Grundrissima« itd. više uvažava Hegelov spekulativni metod. Naime, on u »Nemačkoj ideologiji« i pre toga vrši kritiku Hegela time što mu pripisuje to da se kod njega ono što je objekt javlja kao subjekt i to sad treba preokrenuti. Međutim, kasnije Marks dolazi do zaključaka da se to preokretanje subjekta i objekta ne zbiva samo u Hegelovoj glavi, nego upravo u zbiljskom životu i zbog toga se Hegelov spekulativni metod pokazuje relevantan za prikaz bitka građanskog sveta. Šta se to zapravo pervertira? Upravo taj proces proizvodnje kapitala, u njemu se zbiva to pervertovanje. Naime, ako je robna forma, recimo, jedini mogući pojavni oblik rastavljenog rada, a jedino je moguć ako su proizvodni faktori rastavljeni, onda mora posredovati robna forma između njih da bi se oni uvek iznova spajali. Ako se zbilja iz toga rastavljenog rada mora javljati kao izokrenuti svet, to nije samo izokrenutost u Hegelovoj glavi, nego je taj svet realno izokrenut; nije li onda to obrtanje koje se zbiva u kameri opskuri ideologije nužno već na delu u nužnom javnom obliku realiteta rastavljenog rada, tj. u robnom obliku. U tom smislu, mislim da su Marksovi kasniji stavovi o ideologiji itd. daleko dublji nego stavovi u »Nemačkoj ideologiji«, mada se slažem da je tu i dalje onaj momenat svođenja ideja na to svetovno pokrenuto, ali je to kasnije daleko dublje i temeljitije razrađeno upravo time što se kasnije daleko više uvažavao Hegelov metod, jer je Marks shvatio da to nije nešto vanjsko građanskom svetu, nego upravo forma u kojoj se građanski svet pojavljuje.

BRANKO BALJ

Ja bih u par naznaka izneo svoj sud o studiji »Proizvodnja ideologije«, a počecu od pitanja koje kolega Milošev ističe: naslov koji glasi »Proizvodnja ideologije« i podnaslov »Prilog mišljenju prepreka samosvijesti«, da bih posle ukazao na neke relevantnosti i očiglednosti na koje studija posve inspirativno ukazuje, ukoliko je moje razumevanje studije relevantno. Veza naslova i podnaslova je bitna i ukazuje, po mom razumevanju, na sledeće: Proizvodnja ideologije, pre svega, temeljno je na delu, ne kao kontemplacija, no, upravo kao što i kazuje — Proizvodnja — u okviru građanskog načina proizvodnje života, a to govori o sektorskom (regijskom) proizvodnju života u okviru koga je regija proizvodnje ideologije dominirajuća nad ostalim regijama društvena bića (ekonomske, kulturne, duhovnoj itd.). Dok podnaslov »Prilog mišljenju prepreka samosvijesti«, ukazuje na ljudsku potrebu da mišljenjem/delovanjem otkloni prepreke samosvesti, tj. radi se o mogućnosti pozicije socijalizma/komunizma: »Pozicija socijalizma-komunizma nije postavka *jeste-treba*, deskripcije — preskripcije, činjenice-vrijednosti. Riječ je o *jeste — mora postavci*« (Ivo Paić, Ibid. str. 32), odnosno pokušaja provođenja/utemeljenja ljudske zajednice kao zbiljske ljudske zajednice. Otuda držim da je u stvari proizvodnja ideologije, ako hoćemo da promišljamo zajednicu ne interpretacijski, našto veoma pregnantno ukazuje npr. Davor Rodin, nego mogućnost promišljanja zajednice iz nje same, onda je na delu proizvođenje takva načina života koji nosi mnoge predznake prividne zajednice, a bit prividne zajednice jeste u sektorskoj proizvodnji života. Tu smo, po mom sudu, u središtu, odnosno u samoj matici zbivajućeg kao prividnog, o čemu i ova studija na paradigmatičan način i govori. Da ne ponavljam reči druga Perovića u smislu da ova studija predstavlja jednu temeljnu kritiku tradicionalnog govora o ideologiji, ona u stvari predstavlja rekonstrukciju Marksovog poimanja ideologije, ali ne ideologije koje se shvata u smislu prošlog, nego ukinuća ideologije u smislu proizvođenja transideologijskog načina života. To uspostavljanje transideologijskog govori o nemogućnosti u okviru trajućeg (ovakve) uspostavljene podele rada, koja u stvari i predstavlja taj prelom u okviru koga je moguća i zbiljska proizvodnja ideologijskog načina života. Imajući ovo u vidu smatram relevantnim ukazivanje druga Perovića na sveprisutnost atomizirane svakodnevice koja predstavlja zbilju našeg svakodnevlja. Neka nam postojeća praksa/svest o obrazovanju i njegovim nemišljenim podelama u smislu neđovoljno promišljenim, posluži kao paradigma da je na delu proizvodnje jedne regije društvena bića koja je, jednovremeno u temeljenoj mogućnosti proizvodnje i uticaja na druge regije društvena bića. Ta regija bića jeste ideologija koja i objektivno može i hoće da popredmeti, odnosno da onesposobi ostalu svest.

Sve ovo upravo ukazuje na naše postojanje u zbilji podeljena rada tj. »... zbilja je istina tog bitnog događaja — podjele rada« (str.

163. ove studije). Kada mislimo/govorimo o ideologiji onda to mišljenje/govor nalazi svoje izvorište u samom načinu proizvodnje života. iz samog načina proizvodnje života istječe promišljanje koje govori o temeljnim elementima građanskog načina proizvodnje, te je ožuda relevantno istaći, mada je to ovde svima poznato, da naš način proizvodnje u najboljem slučaju predstavlja podružljivu proizvodnju profita. U takvom načinu proizvodnje života, u sveprisutnosti »zbilje bitnog događanja — podele rada«, stoji bitna mogućnost, ali i stvarnost, ideosfere kao oblikujućeg za koju Ivo Paić s pravom kaže: »Iz ideosfere izveden plan (...) nastoji biti *plah proizvodnje života*. On se kloni subjektivizma i subjektivnosti: uzor mu je umnost objektivnost, legitimnost« (str. 196 ove studije). Upravo to je društveno biće u okviru koga jesmo tj. to je vreme koje mi proizvodimo. A naše poyesnoq znači upitno, se odnositi prema takvoj ideosferi koja je »... istina neprevladane rastavljenosti rada« (Ivo Paić), odnosno upitna je istina našeg življenja u sferi rastavljenosti rada. Ako tu istinu mislimo kroz opstojeću praksu ideologiziranja rada u smislu njegova denunciranja i fetišizma funkcije, onda se samorazumljivo artikulira neodgovornost, onda se nameće potreba, danas i ovde, kritičkog promišljanja zbiljskog kako bi bio mogući govor o socijalizmu/komunizmu.

L

BOŽIDAR SEKULIĆ*

Čuo sam ovdje do sada veoma inspirativna izlaganja o osnovnim idejama ove knjige i veoma je teško pronaći, dalju tačku za razvoj mogućeg dijaloga. Stoga ću kombinovati ono što sam odlučio da kažem sa nekim napomenama u vezi nekoliko teza koje su se čule ovdje. Prvo bi vjerovatno trebalo nešto reći o teorijskoj pozadini. Tu svakako ne možemo potcjenjivati važnost postignutih rezultata, ali složio bih se sa onim ocjenama da nekih izrazitih teorijskih rezultata u radikalnijem postavljanju pitanja ideologije nema u ovih 40-tak godina razvoja filozofskog i drugog mišljenja u nas. U prvoj deceniji poslije rata, što ima svoje važne tragove i danas, dominiralo je jedno kvazi-marksističko razumijevanje i samorazumijevanje fenomena ideologije, koje nije mnogo odstupalo od kopiničevsko-kominternovske varijante ideološkog momenta revolucije, unutar koga ljudski subjekti egzistiraju samo kao materijal za raspolaganje od strane transcendentálnih štabova revolucije, pri čemu, dakle, ljudski subjekti ne mogu nezavisno od svoje volje prevazići sve one mnogovrsne procese stvarnoga i stvarno ideološkoga porobljavanja. Ovu knjigu sam s tog stanovišta shvatio i kao duboko motiviranu i pripadnu onom radikalno-utopijskom mišljenju savremenog marksizma koje bi htjelo skromno sa svoje strane da stvori bar jedan manji dio pretpostavki za produktivniji dijalog o pitanju ideologije. U tom pogledu mislim da je Ivo Pačić postigao jedan važan rezultat. Svakako da knjiga kao što i on sam pretpostavlja, i po nivou argumentacije i po značenju uslovnih teza, zahtijeva jedan dalji rad, dalji dijalog, i on će se vjerovatno moći nastaviti ukoliko dođe do boljih vjetrova u našoj teorijskoj situaciji. Ovim želim da istaknem da osnovni razlog ovom radikalnom zahtjevu da se pitanje ideologije iznova postavi cjelovitije i svestranije u horizont našeg istorijskog samorazumijevanja leži u ispravnoj pretpostavci, ako se može tako reći, da u ljudskoj svijesti, ne kao u dimenziji, ili sektoru, ili sastoju ljudskoga praksisa, već u jednoj mnogo produktivnijoj perspektivi, jeste smješten jedan ogroman neiscrpan emancipatorski potencijal. I sam marksizam nije nevin u pogledu različitih oblika porobljavanja, onesposobljavanja toga emancipatorskog potencijala. Svaki teorijski rad koji želi da ukaže na jednu već nepodnošljivu istorijsku omni-impotenciju svijesti svuda, pogotovo u realnom socijalizmu, a u najvažnijim i u nas, mora zaslužiti jednu veliku pažnju. Kako na prvim tako i na poslednjoj stranici knjige stoji (knjiga je na jednom samo na izgled zatvorenom jeziku) protest, tako reći krik protiv sve snažnijih, gotovo neotklonjivih tendencija koje kroz formulu svjesnoga vladanja procesom života radikalno porobljuju ljudske subjekte. Sa stajališta jednog novog, izvornog čitanja i Marksa i mnogih drugih autora stoji mogućnost da se posle Aušvica, Gulaga i Hirošime čitav ideološki problem i one tipične forme i postavke ideološkoga problema

* Ovo izlaganje je za štampu pripremila redakcija.

u istoriji marksizma i u nas radikalno dovedu u pitanje. To je jedan vrlo ambiciozan pokušaj. U tom pogledu Ivo Paić možda pretjeruje malo sa ambicijom. Na jednom mjestu on kaže da se ovdje radi o pokušaju kritike Marksove kritike ideologije. Mislim da i ovo djelo pruža nekih važnih tačaka za pripremanje terena za jednu ozbiljniju kritičku diskusiju Marksove kritike ideologije. Pretpostavlja se da bi ona bila moguća možda s obzirom na dosadašnji razvoj marksističke teorije u pogledu ovog pitanja. Bio bih sklon onim stavovima koji smatraju da Marksova kritika ideologije, u njegovom djelu uzetom u cjelini, treba svakako svaki pojedinačni izričiti Marksov iskaz o ideologiji da promatra sa stajališta cjeline, te da su u njegovom djelu dati elementi za jednu radikalnu kritičko-filozofsku postavku pitanja ideologije. I ta nedovoljna artikulisanost ovoga pitanja u Marksovom djelu predstavlja, pored ostaloga, ne samo neku Marksovu prijateljsku pristojnost u odnosu na mnoge, za njegova života, Engelsove medvjede formulacije i interpretacije ispod nivoa Marksove misli, već i njegovu vlastitu nevolju. Dokaza bi bilo na raznim ravni-ma, i diskusija je već krenula tim pravcem; jedan dokaz koji važi kako za »Njemačku ideologiju« i za Pariške rukopise, tako i za sve radove vezane za kritiku političke ekonomije. U oba ova centralna iskustva za konstituciju jedne radikalne teorije ideologije i radikalnog mišljenja ideološkog fenomena, Marks je imao jednu veliku nevolju s ideološkim momentom. Već u prvom nacrtu za Pariške rukopise on ne zna šta će; u prvom planu pored kritike politike, kritike morala, kritike ekonomije želi da da i kritiku teorije o moralu, teorije o ekonomiji, teorije politike itd., ali ne zna na koji način da to prikaže u svom djelu. Tu ima nevolje, jer ne zna prosto šta će sa sviješću. Onda on u pravu radikalnu ontološku dimenziju svoga mišljenja i perspektivu utemeljuje stav, najdublji vjerovatno, koji je postao inspiracija i za naše najbolje filozofe, da svijest nije ništa drugo do svjesni bitak. To je jedno polazište koje i Ivo Paić prihvata u svome djelu. U »Kapitalu« se Marks dugo dvoumi šta da uradi sa teorijama o višku vrijednosti. Uz svu svoju dijalektičku i Hegelovu predusretljivost, ne zna kako da ih u »Kapitalu«, u strukturu, u kompoziciju »Kapitala«, uključi. Na kraju ih osamostaljuje (sa svim onim poznatim smicalicama Kauckijevog teksta) jednim još uvijek dosta prezrivoim odnosom prema unutarnjem potencijalu teorija o višku vrijednosti i za diskusiju o pitanju ideologije.

Iza ovog perifernog ukazivanja htio sam da skrenem pažnju na ono što svi već dobro znamo, da su ipak dvije centralne laboratorije kod Marksa za čitavo pitanje ideologije; to su: kritika filozofije kao ideologije i kritika političke ekonomije kao ekonomske znanosti i uopšte ekonomskog samorazumijevanja, ekonomskog porobljavanja i oslobađanja ljudskih subjekata. Te dvije laboratorije su centralne; ne bih potcjenjivao i neke druge, budući da je Marks pretpostavio da je najrazorniji i najdugotrajniji, najizdržljiviji oblik ideološkog svesnog samorazumijevanja ljudskih subjekata. Ta dva elementa, ta dva iskustva, nedovoljna su za jednu konzistentnu kritičku refleksiju ideološkog fenomena i inače za jednu Marksovu moguću filozofiju svijesti ili kritiku svake filozofije svijesti. Tu smo kao i on, možda uz sva iskustva, još uvijek na početku, ali imamo nešto što on nema; imamo od 19. stoljeća do danas jednu sposobnost daleko radikalni-

jeg istorijskog samorazumijevanja, imamo forme, ekspresije ideološkog i tamo i ovamo, i u visoko razvijenom građanskom društvu i u realnom socijalizmu, koje su pokazale ubitačnu snagu ideološkog »praxisa« kao forme, ne fragmentarnog, sektorskog itd., nego jednog univerzalnog i tako reći apriornog oblika porobljavanja emancipatorskog potencijala ljudskih subjekata. To imamo i to sam izrazio onim simbolima Aušvica, Hirošime i Gulaga.

Ivo Paić je pretpostavio kao i Marks (kod Marksa je možda nešto ta strana prigušena i nedovoljno izražena) u filozofskom pogledu načelnu ranjivost ljudskih subjekata kao jednu stvar koja nije samo neko polazište ili pretpostavka, već je nešto što određuje cjelokupnost našega bivstvovanja. On je iz toga morao da izmjeri ranjivost svijesti ne kao centralne tačke, i to je malo, kao načina na koji se bivstvuje, što izražava ta sintagma svjesnoga bivstvovanja. Ta ranjivost svijesti u dosadašnjem istorijskom opstanku naročito dolazi do izražaja u svim projektima emancipacije, pa i socijalističke emancipacije. Ideološka blokada emancipatorskog potencijala ljudskih subjekata i svijesti jeste nešto o čemu se treba osvjestiti. Bio bih sasvim pragmatičan. Kao jedan od predstojećih zadataka i mogućnosti što ih je knjiga pretpostavila, a neće baš da ulazi u njega, jeste »jugoslavizacija« samoga problema. Smatram da se »jugoslavizacijom« ne bi nešto značajnije postiglo. Mislim da revolucionarne strategije socijalizma treba podvrći kritičkoj radikalnoj analizi i sa stajališta osnovnih modela razumijevanja ideološkog iza čega stoji emancipatorski potencijal svijesti. Svakako da Dražić ima potpuno pravo kad je postavio problem koji ima centralni akcenat u knjizi: da li je to jedna ontološka ili epistemološka perspektiva i da li bi jedna apsolutizacija ontološke perspektive ipak skratila malo teorijske mogućnosti boljeg ili svestranijeg govora o ideologiji, ukoliko bi se zadržale makar skromne mogućnosti za epistemološku perspektivu. To mogu pozdraviti, ali bih, ukoliko smo se bar donekle razumjeli, promislio sa stanovišta slijedećeg: koliko oba momenta u jednoj skladnoj kombinaciji, apsolutizaciji jednog i drugog, sad je svejedno, doprinose emancipatorskoj perspektivi. To je sad tačka sa koje bih postavio jedno pitanje sebi, ne tražeći odgovor, ne zbog toga što mi ga ne biste mogli dati, već zbog toga što smatram da to ostaje kao jedan veliki problem. Vezan je za ontološku perspektivu. Neću ponavljati ono što su svi rekli da je ovim trostrukim načinom razumijevanja ideološkog fenomena (kao proizvodnje ideologije, onesposobljavanja svijesti kao same ideologije, onesposobljene svijesti kao praxisa ideologije) priređen jedan širi teorijski prostor za jedno ozbiljnije suočavanje i sa tradicijom. To nije samo kominternovska tradicija, ali jesu dva momenta te tradicije koja su u knjizi istaknuta, koja zvone i oko naših ušiju i u našim glavama danas, već je to klasno-redukcionistička formula razrješenja ideološkoga i jedna istorijsko-materijalistička formula koja se kreće u horizontu jedne rđave ili spekulativne dijalektike odnosa baze i nadgradnje. Unutar ova dva horizonta više nijedan korak nije moguće učiniti što se tiče emancipatorskog, oslobođenja emancipatorske perspektive ljudske svijesti i mjesta ljudske svijesti u revoluciji, pogotovu ukoliko se još zadržavamo na onim određenjima da se o komunizmu radi kao o jednoj svjesnoj praksi. Ukoliko iza toga nemamo ove rezervne argu-

mente, ne suponiram o pet Staljinu. To je za mene najvažniji praktički, pragmatički, na korisniji rezultat. U našoj teorijskoj tradiciji, bar u području filozofije, pošto smatram da je nešto manje urađeno u području ove alternativne ili radikalne kritičke sociologije kod nas, tek to predstoji kao zadatak. Činjenica je da stoji simultano egzistiranje različite verzije ideološkoga koje legitimiraju upravljačku, političku redukciju ideološkoga potencijala: iz te proste legitimacije teorija mora da izade. Ovom knjigom ona pokušava da izade. Sad se meni postavlja, u onom ozbiljnijem teorijskom problemu po smislu, slijedeće pitanje: ovdje su podjela rada i rad u ontološkom pogledu prepoznati kao centralna pitanja i horizonti za teorijsku ekspresiju ideološkog, i to je sad teško izreći. O čemu se tu radi? Ja ne poričem da onaj pravac radikalnog filozofskog mišljenja, a to je emancipacija, ili komunizam, kako god hoćete, (slijedeći na jednom ozbiljnijem nivou Lukačevu radikalnu ontologizaciju marksizma) ne nosi u sebi jednu produktivnost. On je nosi i on je sadrži: on je sastojak naše kulturne situacije danas, ali mislim da postoji jedna granica koja, ukoliko se ontološka perspektiva ne prekoračuje, također zatvara emancipatorsku perspektivu. Ovim proširenjem promatranja ideološkog u tri momenta kod Ive Paića priređene su pretpostavke analize, te u mnogim tačkama i pojedinačne analize, dakle fragmentarne, ali to možda ne važi za cjelinu, da bi se prekoračila ta ontološka redukcija ideološkog fenomena. O ovome pitanju smo započeli jednu ozbiljnu diskusiju u Jugoslaviji i važnih rezultata ima, počev od rezultata na koje se Ivo Paić najčešće poziva, koje je postigao Vanja Sutlić, do drugih. Postavka pitanja rada, posebno teza o razdiobi jednostavnih elemenata rada, o rastavljanju bitnih momenata radnoga procesa i rada, stvarno svjedoči o vremenu koje određuje kapital. Ali ona nije dovoljna da do kraja izrazi emancipatorsku perspektivu. Ontologizacija rada kao vječite prirodne nužnosti sa ovim proširenjem da rad u sebi, u toj navodno ozbiljnijoj fazi Marksovog mišljenja, okuplja sve one elemente koje izražava kategorija praxisa, na neki način ipak smanjuje emancipatorski potencijal i mislim da bi snažnija bila postavka čitavog ideološkog fenomena, ukoliko bi se čitav problem postavljao sa stajališta praxisa. Ne negiram ovu tendenciju koja nosi onaj pravi subverzivni potencijal kategorije praxisa, ali iza toga vidim (to je sad ta mogućnost diskusije oko toga pitanja) da je ta teorijska operacija istorijski izvođena zbog sve jačih dokaza o malim šansama emancipacije, prvenstveno zbog sve slabije mogućnosti da se emancipacija argumentira i da se emancipatorski praxis dalje razvija. Iza ovoga stoji jedna mogućnost teorijskoga razrješenja. To što govorim važi naročito za Lukača. Rad jest primarni ontološki fenomen, rad je sigurno primarni fenomen praxisa kao takvog, ali praxis iz emancipatorske perspektive nije svodiv na rad uz svo primarno ontološko mjesto rada. Iza toga stoji uvjerenje da, ukoliko se emancipatorski potencijal svijesti želi argumentirati bolje nego što to do sada činimo, svodenje praxisa kao takvoga na rad u ovome smislu smanjuje emancipatorski potencijal i perspektivu. Nijesam kao ranije sklon iluzionizmu da opet zajedno sa Lukačem smatram da je najviši vid praxisa revolucija, revolucionarna praksa. Ona je iznudeno najviši vid praxisa. Ali priča o ljudskim subjektima ne može se svesti ukoliko se sve što jest, sve mo-

gućnosti i nemogućnosti i sva naša osposobljavanja i onesposobljavanja, misle iz ove perspektive revolucionarnog praxisa. Kao što rad ne možemo izbjeći kao primarnu formu praxisa, kao osnovnu formu porobljavanja i istovremenog razvijanja ljudskog subjekta, tako ne možemo izbjeći ni ovu formulu revolucionarnog praxisa kao centralne tačke emancipatorskog praxisa, pri čemu opet ne svodim revolucionarni praxis na emancipatorski praxis; ovaj drugi je mnogo širi.

Agneš Heler ima pravo kad kaže: ako se svaki ljudski istorijski dobitak plaća strašnim gubicima, onda nemamo pravo da govorimo o progresu. Ona upozorava da ti mali naši pokušaji daju još jednu bolju pretpostavku za jednu radikalnu filozofiju; da radikalno mišljenje osvojimo moramo ići mnogo skromnije, ali sa jednom beskraino važnom izvjesnošću koja Marksu nedostaje. Ona mu nije bila u vidnom polju. Zato je često bio naivan, naročito kada je govorio da razotuđenje prolazi isti put kao i otuđenje. Iz toga proističe da mi možemo očekivati u procesu razotuđivanja kao nešto konstitutivno i Aušvic i Hirošimu i Gulag. On je slutio ogromne mogućnosti samorazaranja ljudskoga roda i ljudskih subjekata, jednu beskrainu ranjivost ljudske svijesti koja iz emancipatorske perspektive nema šta da čini previše. Ona tako reći apriori unapred poražava. Zato Agneš Heler ima pravo kad kaže da ta lažna obećanja o progresu liče iskustvu deteta s majkom koje mamu pita: »Mama, kad je sutra«, — »Kad se probudiš, kad prespavaš«. Dijete se ujutro probudi: »Je l' ovo sutra?« — »Nije«; to »kad se probudiš« tako da ga nikad ne dočeka. — »Danas je sutra«, veli ona, »nema sutra«. Zato sam sklon, u stručnom pogledu, preciznije, mada fragmentarne sugestije ima, ali možda nije od opšte koristi, sklon sam da pozdravim ovakvu knjigu koja vjeruje u ljudsko i vjeruje u ovaj emancipatorski potencijal, potencijal svijesti. Mnogo smo više nego materijal za raspolaganje mediokratima ili kako kaže Helerova, »Banditima kao vlasnicima ljudskog potencijala i svijeta«.

IVO PAIĆ*

Razumije se da od mene ne očekujete da ću sada, idući od jednoga do drugoga pitanja, vama naprečac dati odgovore na nešto što meni možda još nije čak ni pitanje, nego tek problem. Mislim da je naša poštovana čitalačka publika već razmažena, jer je obasiplju atraktivne knjige koje na jedan izravan način govore o onome što se danas zbiva ili, pak, što je pojava nekakve biti koja ostaje i dalje prekrivena. Tako kad netko, tko nastoji da se prilježno bavi nazovi znanošću, dade sebi zadaću da sustavno izrazi neke svoje najdublje poticaje, naravno za sebe, onda takva knjiga dobije po prilici ovakav oblik ako je piše Ivo Paić. Ovih nekoliko riječi je i uvod u to što želim kazati. Naime, prije svega da vam se duboko zahvalim što ste, a to je lako evidentirati iz onoga što ste govorili, podnijeli jedan napor da slijedite ove možda i mjestimično isprekidane niti mišljenja na ovih 280 stranica. K tome još da dodam, a to nije prvi puta, da sudionici u raspravi knjizi pridaju veće ambicije nego što je sam autor imao. Moje ambicije hile su ipak prilično skromne, što se vidi iz metodičkih ograda u početku ovoga djela, naime, stvarno da izvedem jedno pripremno uvođenje u nešto što tek trebamo osvijestiti, što sam tek trebao osvijestiti knjigom. Naime, postoje djela koja nastaju na osnovu razrađenoga nacrtu u kome autor znade i problem, i pitanja i postavljene hipoteze i već znade odgovor, domisli ga i onda se dade na pisanje. Ja želim kazati da jedan ovakav možda hermenutici blizak put jeste put jedne neizvjesnosti u kojem doista sada mogu u prisjećajućem čitanju ove knjige, već je postavljeno nešto van mene, kazati da to nije put nekakve izvjesnosti nego stalno traženje problema tamo gde se odgovori nude. Da je to doista put jedne neizvjesnosti mislim da se može demonstrirati preko nekih uvida u drugom dijelu knjige koji je dobro osvijetlio kolega Dražić pišući recenziju ovoj knjizi, naime, nakon što sam pokušao sve potencijale produktivnog mišljenja iz razumijevanja biti i rada, i podjele rada i dijeljenja rada, da sam došao na jednu točku koju bih nazvao pesimističkom, da se ne možemo posve pouzdati u jedan takav put, nego treba vidjeti još neke puteve. Kao što sam tamo kazao da i kod Marksa ostaju problem mnoge bitne tvrdnje o podjeli rada, naročito kada je riječ o onome što je on nazvao trenutkom podjele rada. Dosta pratim ovu intenciju iz diskusije kolege Slobodan Divjaka koja okončava jednim pitanjem, da li već i u tim ideologijskim oblicima, osim onoga negativnoga, postoji jedan oslobodilački potencijal, pa čak potencijal u onom često iz filozofijskih naziranja proskribiranom znanstvenom zahvatu u svijetu. Moj odgovor glasi: da. Štaviše, mislim da bez razumijevanja ovoga našega doba, kao jedne civilizacije koja

* Ovo izlaganje je za štampu pripremila redakcija.

ne samo da je primjena znanosti, nego oznanstvljenje samoga života, ne možemo u modernom smislu učiniti neke odlučne korake, koji bi onda razumjeli taj svijet života na kojem s pravom inzistira kolega Ga'o Sekulić, jer je on već zahvaćen, isprepariran znanstvenim zahvatom. A ideologijska je postavka već ako iz samoga života ne slijedi svijest da se to zbilo. Kapital je svjetski sustav. Jedan poseban pokazatelj o kojem smo jutros razgovarali jeste naprosto i taj da je doba prosperiteta socijalizma vezano za doba prosperiteta kapitalizma. Čim su nastali ozbiljni strukturalni poremećaji u kapitalizmu, socijalizam se onda povijesno očitovao kao momenat kapitalizma, a ne kapitalizam kao momenat socijalizma ili ne kao nešto posebno. To naprosto svjedoči da su pervertirani oblici kapitala danas na djelu na svim stranama, ma što mi utvarali, ima snažnih dokaza za to, kao što ima snažnih dokaza pokušaja da se iz toga izade, ali pokušaja. Jer ipak, kad se gleda u epohalnim razmjerima, mi živimo u jednom toposu u kome nisu u bitnosti prevladane one sile odrednice vremena o kojima govori Marks, a koje na jedan spekulativan način osvješćuje već onih velikih 30 i nekoliko godina njemačke klasične filozofije. Najgore što se može napraviti danas u ma kako prilježnom njegovanju marksizma jeste da se Marks odvoji od te tradicije, pa ako hoćete i od cjelokupne duhovne predaje i da se naprosto izruči komesarima na repariranje u tome smislu da već nekako znamo što imamo pred sobom. U ovoj knjizi je doista naglasak na nečemu što se čini da je objektivno. Naime, naglasak je na onome što je de facto čovjekovo djelo, ali što spram čovjeka stoji kao nešto objektivno, kao bitan indeks ideološkičnosti samoga života. Mislim da početni ili uvodni pasazi ove moje knjige imaju sada osvješćenu dvojaku funkciju: jedna funkcija je da nekakvo lukavstvo koje je već poznato u literaturi zavede autora kao da je riječ o nečemu što je posve lako, te Kafka, te Staljin, ali, s druge strane, bitnije naravno jest to da je sve što činimo u ovom duhu uvijek polazilo od nekakvog svijeta života. Zato se vidi da je malo pre-naglašeno nekoliko rečenica o Hegelu, o Aristotelu, koji dodiruju to egzistencijsko maltene da navodi na neko egzistencijalističko ili kako već protumačenje Hegela. Ali je doista tako da jedna takva spekulativna misao izvedena u jedan čudovišni sustav ipak mora tangentu dati na ono ljudsko, na interese, na strast, na jedan egoitet ljudski, od Aristotela pa dalje, ma kako se ona legitimirala. Ostaje zadaća da se cijela knjiga nanovo promisli, nanovo piše, da se uzmu u obzir recimo 3—4 velike u našem stoljeću poduzete tematizacije svijeta života, Huselova na svoj način, Hajdegerova na svoj način, Sartrova — zašto ne, kompletna dijalektika mi-objekta, mi-subjekta i neke druge. Knjiga ima nešto što možemo nazvati reduciranjem i što ide na ono ontologijsko, ali ako se autoru zada da o proizvodnji ideologije piše, onda tu mora postojati nekakvo sabiranje koje ide na štetu nekih drugih momenata koji su jako važni. Staro je već ovještalo pravilo da oni koji odjednom žele zahvatiti sve, ne zahvate ništa. Da li sam ja nešto zahvatio, to je stvar naravno kritike, ali jedno sabiranje tu postoji i svjesno žrtvovanje niza momenata koji bi fenomen osvijetlili u njegovoj bitnoj kompleksnosti.

U raspravi je nekoliko puta spomenuto da tu postoji jedno tumačenje, koje smo imali kod Vanje Sutlića, postavke o apsolutnoj značajki rada. Imali smo jedno tumačenje i kod kolege Žunjića u »Filozofskim istraživanjima«, gdje on i Marks, pa onda dakako i Sutliću, spočitava da su ostali zatvoreni u okviru aristotelovskog određenja toga kružnoga kretanja. Ovo što sam ja ovdje, još uvijek u uvodu, naveo mislim da je nešto drugo. Ja sam tu pokušao pokazati da jeste točno kako Marks slijedi tu Aristotela, ali odjednom kaže: ali, za socijalističkog čovjeka se to prikazuje tako. To znači, momenat subjektivnoga sada intervenira u to, dakle, nije to jedna objektivna struktura, bar za ovog socijalističkog čovjeka, nego ono kako se nešto prikazuje tome čovjeku; ova redukcija na ontologijsko možda bi se tu mogla vaditi sada, izaći, jer je ipak bačena na subjektivitet čovjeka kao, da kažemo Marksovima riječima, pretpostavljena subjekta povijesti, što onda Marksa vezuje i za njemačku klasičnu filozofiju. Istovremeno, analitika pučke svijesti omogućavala bi da se u ovakvo razmatranje ideologije uključe i ona razmatranja, koja idu, recimo, u rasponu Lakana, kako se u Sloveniji njeguje, u Ljubljanskoj školi kao jednom, recimo, depandansu Pariške škole, do nekih drugih istraživanja koja idu po strani ovih masivnih tvorbi, tvorbi jednog generalnog nacrtu mišljenja svijeta i njegove promjene.

Kafka i Staljin: pa to je jedan raspon između jedne egzistencijske situacije, jedne par excellence ideologijske situacije u kome egzistencijsko postaje puki objekt. Ja mislim da kritika, odmah ću to kazati iako mislim da bi to išlo za kraj, da kritika staljinizma u njegovom modernom obličju uopće još nije otpočela. Za kritiku staljinizma najveće priloge su ipak dali jugoslovenski pisci (u onom liku kako se on javio kao jedna brahijalna sila, mi to već znamo, to ne znači da toga više nema, niti da to ne treba kritizirati), ali nismo napravili odlučne pripreme korake za razumijevanje onoga što se već očituje kao tendencija da se u ideosferi sabere kvazi-filozofija, znanost i tzv. znanstvena ideologija kao tri značajke našega vremena, tri fetiša i tri legitimacije: legitimacija umnosti, legitimacija objektivnosti i legitimacija a priori razumijevanja i opravdanja nečega što treba pokazati što je što. Stvar je u tome što modernom staljinizmu, kazaću modernom jer on nikada ne može biti suvremen, danas su na dispoziciji neusporedivo veća sredstva i tek u krajnjoj instanci upotreba brahijalne sile za kontrolu fantastičnoga prostora i nastajanje kontrole cjeline ljudskih potencijala upravo u smislu jednoga prevrata koji se zbio u Sovjetskom Savezu između 22. i 23. kongresa KP SS. Svjedočanstvo o 22. i 23. kongresu po prilici ovako glasi, riječima jednoga ruskoga akademika: »22. kongres je patio od subjektivizma, što bi značilo proizvoljnosti, a 23. kongres je nanovo, bolje rečeno uspostavio stanovište po kome partija i država trebaju da upravljaju znanstveno, dakle objektivno, svim sferama ekonomskog, političkog i duhovnog života čovjeka uopće«. To je jedan plan za koga još nema posve dovoljno izraženih sredstava, ali plan koji pokazuje tendenciju da se ozbilji. To je ta strahota novog staljinizma, i ova naša kritika je dosta fragilna spram tog fenomena koji

ima planetarne ambicije. O tom potom, ali mislim da ćemo nadoći na takve rasprave. Kritika ideologije, ono što bi se reklo revolucionarnom praksom ili uopšte još šire, dakako, cjelinom oslobađanja emancipatorskoga potencijala, je ono što već postoji ili što je mogućnost. U domenu tih mogućnosti spada ono što je krasno kolega Petrović nazvao ironija, ali postoji nešto i u samome kapitalističkome sustavu ili sustavu kapitala u smislu onesposobljavanja svijesti, naime da mjesta, poprišta otpora vlastitom subjektivitetu premješta na periferije vlastite reprodukcije. Mislim da je to pokazala jedna knjiga koja je u nas bila svojevremeno bestseller, to je knjiga Gorcova, ako se čita iz ove perspektive. Za napadaj ideologije u cjelini, u svim momentima njene konstitucije, važna je činjenica da se moderna društva razvijaju u kompleksne sustave i to tako se razvijaju u kompleksne sustave da svaka točka sustava postaje supripadna, dakle da svaka točka potencijalno može biti točka napadaja na reprodukciju ideologijskoga i onesposobljavanja, a ne po onoj baza — nadgradnja predodžbi koja se dugo njeguje u marksizmu i predstavlja čin prosječne svijesti našega marksiste, naime da ne bi trebalo na ekonomijske činjenice uvijek i vazda prvo napasti. Mislim da je to važan uvid koji ne pripada Ivi Paiću, ali je važan uvid da se osvjesti ova činjenica. Izgovoriti tezu o blokovima, o hegemonijama, to je za ono vrijeme jedna anticipacija onoga što tek danas živimo. Nije slučajno što Gramši ima jedan izvanredan prodor među teoretičarima marksistima u Engleskoj, recimo, i u nekim razvijenim zemljama. Mislim da bi ovu problematiku koju danas raspravljamo trebalo misliti i u kontekstu duhovne situacije vremena pa i krize marksizma, naime, jedan radikalnan napadaj na ono esencijalističko i stvoreno uvjerenje da se mimo toga može govoriti o biti i fenomenima svijeta. Ovaj sraz kontinuirane filozofije i onoga što se vezuje uz anglosaksonsku misao danas je stvorio izgleda da se može izgraditi jedna teorija sporazumijevanja kao osnova komunikacijske, argumentacijske zajednice i pri čemu dakako adresat postaje um, ali što je interesantno da taj um ne vrijedi za ljudstvo koje prebiva izvan modernog kapitalizma, a to je više od dvije trećine čovječanstva, i taj um postaje upitnim čim porastu i očituju se klasna protuslovlja u modernom kapitalizmu. Tu treba vidjeti da li nešto nije u redu sa dijagnozom povijesne situacije, naime dijagnozom da klasna protuslovlja više ne čine i neće činiti bitnu odrednicu tih društava, ili nešto nije u redu sa tim umom, ili je dakako onda u pravu Agneš Heler kad kaže da je to jedan čovjek bez tijela, taj čovjek kako ga se može rekonstruirati iz nekih modernih teorija diskursa itd. Ali svakako da za jednu svestranu analizu ideologije u svim dimenzijama njenog konstituisanja, jedan raspon od Lakana i Frojda, od kritike jednoga otuđenog jezika filozofijskog do tzv. dijalektike svakidašnjega života mora biti na djelu, sa opasnošću da se svaki od njih nastoji legitimirati kao onaj koji obuhvata cjelinu. To se događa. Djelom sam dodirnuo ovo što je kolega Dražić govorio, osobito ovaj prijedlog na ontologijsku naspram nasušno potrebnoj epistemologijsko-spoznajnoj, teorijskoj epistemologijskoj poziciji i perspektivi. Ja bih se suglasio sa takvom jednom primjedbom, ali ona bi se onda

mogla razumjeti tako, za strategiju ove knjige bilo bi važno naglasiti sada ovo, da se već u završnim akordima ovoga projekta kazuje da spoznajno-teorijska pozicija postaje predominantna u prakticiranju ideologije, a kao pozicija kritike ideologije da bi ipak bila nedostatna, ali ne i neophodna ako bi stavila u zagrade cijeli taj povijesni svijet konstitucije bića. Inače, meni je blisko ono što Riker govori o sjećistu, križištu diskursa, o čemu ima jedno poglavlje, na to niko ovdje nije kritički ukazao, naime da jezik ima takode jednu sposobnost da reflektira sebe sama, ali tada u tom spekulativnom diskursu većem dijelu i biće. To neka ostane samo napomena.

Engels ne bi smio biti nezadovoljan, još uvijek postoje njegovi branitelji. Tu se onda vjerovatno događa ona stara priča da ono što je već jedanput zabačeno može oživjeti. Tu se postavlja pitanje zapravo sukrovnje Marksa, a ne samo Engelsa, za neke očite jednostranosti sa kojima ste se vi kolega Milošev suglasili da postoje. Da bih ja pokazao tamo da su ta zajednička shvaćanja u mnogo čemu upitna, bilo je potrebno da ne samo Engelsova izjašnjavanja o tome što se uradilo, nego i Marksova izjašnjavanja o tome što su uradili, prođu kroz njih i da ih stavim u zagrade sa tvrdnjom da Marks nije pouzdan svjedok o tome šta je doista napravio, što je u znanosti jedan legitiman postupak rekonstrukcije. Možda bi se naša rasprava mogla upitati ovako: da li je Marks imao tada izradene sustave teoretskih tvorevina i primjeran jezik za što je radio, da reflektira onome što je radio. Ja bih volio da kolege koje se bave i historijom znanosti pokažu da li se to moglo onim raspoloživim sredstvima izraziti u smislu onoga što Marks radi u »Kapitalu« kad govori o svome radu. Jer, Marks kad govori o svome radu, toliko je rezolutan da ga silovito vraća na teoriju odraza, ili pak na nasilno traženje znanstvene legitimacije u jednome svijetu koji mu znanstveni status nije priznavao. Tu su djelovali vjerovatno mehanizmi ovoga unutrašnjega, dakle ipak običnoga, na sreću ljudskoga. Ovo je jedno ozbiljno pitanje: da li je uopće ispunjen zadatak u ovoj knjizi time što se išlo još korak niže. Ja mislim da je trebalo ići još korak niže. Zapućivanje u jedan doista predoblkovani svijet koji nije prezentan, to marksizam jedva da ima i to ne pripada kao stečevina duhu marksizma, nego modernoj filozofiji, našem stoljeću prije svega. U »Njemačkoj ideologiji« se ontologijska i epistemologijska perspektiva kumuliraju, sada je samo pitanje da li je to bolja strana »Njemačke ideologije« ili je to njena lošija strana. Zašto kažem to? Zato što tamo gdje dolazi na vidjelo epistemologijsko, spoznaja teorijsko-epistemologijskih, ako hoćete i, metodologijskih stavova, odmah potom slijede i zagrade, Marksove i Engelsove, zato što smatraju da njihovo razračunavanje sa njemačkom filozofijom nakon Hegela u formi kritike ideologije nije dosljedno, da se pozitivno progovori o samoj povijesnoj zbilji, jer ono što je Marks osvijestio tada, a ja sam očekivao da je to i Engels, jeste to da se zbilja uvijek konstituirala kao jednokratni povijesni sklop života u kome njihove početne postavke mogu poslužiti za sređivanje nekakvog empirijskog materijala, ali ne mogu naznačiti slijed konkretnog povijesnog sklopa. Ili, pojednostavljeno govoreći, biti marksista teoretik znači biti vazda početnik. Konstitucija povijesnog bitka jeste nešto što se ne može očekivati iz nekog pretpostavljenog stanovišta da je svijet i čovjek

po bitku, nego je bitak po tom odnosu koji nastaje. Ova Rikerova primjedba da kod Marksa, to je jedan izvanredan uvid, izostaje prikaz svih procesa simbolizacije u cijelom rasponu konstituiranja proizvodnje života i odjednom sada tvrdnja o samostalnosti ideologije, ideoloških tvorevina, visi u zraku kod Marksa i mislim da je Rikerova argumentacija dobra, da se i na same njih treba pozvati, da postoji u njima potencija i energija samostalnosti, što bi se možda u jednoj razvijenoj knjizi moglo demonstrirati baš na ideosferu kao samostalnu sferu ideologiju u ovom smislu u kome ja to radim, u kome ideologiji nije više potreban svijet osim kao predmet volje i moći. Zar nismo u situaciji da se razmatra jedna razvijena ideosfera etatičkog birokratskog socijalizma, zar nije već situacija da se samo pro forma treba pozivati na povijesnog subjekta, bilo proletarijat, radničku klasu i ne znam koga, jer joj uopće ne treba, jer je toliko osamostaljena i razvila tolika sredstva svoje volje i svoje moći da je to samo jedna puka legitimacijska postavka, a uopće nema veze sa njenim funkcioniranjem. To je sad problem ko će to zahvatiti i istražiti. Šta se tu zbilo kada je u jednom toku konstitucije birokratskog socijalizma napravljen odlučan korak i u čemu je taj odlučan korak. Prvi korak jeste da se saobraća i poziva na ideje onih mislilaca za koje se pretpostavlja da su im ideje izvorno mjerodavne za utemeljenje života zajednice. Naravno, onda nastaju procesi falsifikacije, nastaju izričaji iz jedne u drugu situaciju, gdje sada više niko nije obavezan onom teorijom, nego da bude svaki slijedeći korak suglasan sa prethodnim. Sad nastaje progresija u kojoj se stvara novi teorijski sklop, de facto se stvara nova, druga teorija, pri čemu i dalje ostaje terminologija one prvotne teorije. Tko prati historiju birokratskog socijalizma u jednoj modelskoj eksplikaciji, vidjeće da je ta druga teorija već dovršena i da su njeni potencijali iscrpljeni, jer ta teorija počiva na Staljinovoj postavci da treba spojiti ruski revolucionarni elan sa američkom praktičnošću. Ruski revolucionarni elan — što je to? To je kad jedan kvazi-filozof pridaje to svojstvo jednom cijelom narodu. Ali taj revolucionar ne može ništa bez američke praktičnosti. Može li išta američka praktičnost bez revolucionarnog elana? Može, može biti pragmatičnost, može biti slijepa, ali produktivna, a elan bez nje ništa. Ostaje prazna manilovština. Na toj tezi, u ovom spoju, Staljin određuje što jeste tu doista spojeno, građen je socijalizam i odluke o deportaciji i odluke o unapređenju su vezane za to da li je netko spojio taj ruski revolucionarni elan sa američkom praktičnošću. Ta teza može još trajati, ali ona je nešto što je svoj potencijal izgubilo. Novi potencijal se traži u objektivnosti znanstvenosti. To je sad tvorenje nove teorije, sada već iščezava tzv. klasična terminologija marksizma ili, pak, se upotrebljava u posve promijenjenom značenju. Ja sam u Cavtatu prije dvije godine morao tražiti dvominutnu intervenciju. Razgovarali su sovjetski teoretičari, ovi sa Zapada i naši, i rabe iste riječi. I onda se iščuđuju kako se ne razumiju, jer su ovdje bitno promijenjena značenja, jer su riječi i značenja ušla u posve novi sustav gdje se moraju promijeniti. Ideal jednog modernog socijalističkog društva jeste da se u sistemu otklone šumovi po načelima modernih znanstvenih teorijskih sustava upravljanja i socijalnim sistemima kao da su to tehnički sistemi.

Primjedba kolege Miloševa meni je dragocjena, jer već i sama primjedba od čitatelja koji se razumije u analizu diskursa meni je toliko značajna da ću morati pogledati da razbijem ta tamna mjesta da bi se došlo do kraja. Vi ste kazali da sam ja htio da razbijem tu baza-nadgradnja predodžbu, ali pitate se kakav je ishod toga svega. Mogu ovako kazati: u tom velikom poglavlju ove knjige naprosto se pokazalo da Marks ne svjedoči autentično o sebi; drugo, da Marks ono na što se poziva nadvladava, naime, da u »Kapitalu« nešto tako kao baza i nadgradnja ne postoji, nego postoji ekonomijska struktura kao samouspostavljeni sustav kapitala. Marks osjeća to, pa poslije u onoj bilješci za pariško izdanje Kapitala kaže: pa dobro, što su ovi mislili da se u ekonomijskoj formaciji društva može živjeti od nečega, a ne, to su donkihoterije. Dakle, minimizira stvar ne više kao jednu mjerodavnu strukturu nego naprosto činjenicu da bi se o ekonomijskim formacijama pjevalo Dulčinejama pod prozor, treba prethodno nešto pojesti, dakle nešto banalno. To Marks nadvladava na stranicama Kapitala. Meni je žao što u raspravi nije dodirnuto ono mjesto gdje sam ja govorio da je trojni obrazac ili trojna formula zapravo jedna točka završetka Kapitala iza koje Marks nema što reći, a da nema što reći najbolje se pokazuje iz pokušaja da se govori o klasama i taj rukopis se prekida nasilno i nasilnički iznutra jer je to sve rečeno prethodno, samo u drugom diskursu i na pravom mjestu, gdje su klase shvaćene kao funkcije kapitala. Ali sada to mjesto postaje podobno za jedan pogled unatrag na cijeli pređeni put. Odakle Marksu tvrdnja da se tu sadrže, u svega tri rečenice, sve tajne kapitala; nakon iskušavanja otpornosti kapitala koja je trajala 30 godina. Ovo je dobro što ste rekli da već početna definicija, reklo bi se, određuje mjesto ideologije. To je mali terminološki nesporazum koji još uvijek prolazi kroz prvo poglavlje, naime tamo gdje se riječ ideologija rabi u smislu i proizvodnje i prakse ideologije kao već onesposobljene svijesti, ali kasnije se pokazuje da se mjesto ideologije kao onesposobljene svijesti dade odrediti, ali kompleks ideologijskoga ne može se odrediti. U tom smislu, ako zadovoljava ova moja primjedba, i samo mjesto je pokazalo moju nepreciznost.

O Marksovom izričitom stavu o ideologiji ovdje je bilo riječi. Uzmite Marksova i Engelsova djela pa ćete vidjeti, kad je riječ o Marksu, da se ti stavovi o ideologiji nalaze u nekoliko prvih tomova, a poslije ih nema. Da li to znači da se Marks počeo baviti kapitalom, kako neki misle ekonomijom, ili više o ideologiji ne misli. Ili da mislimo kao Korš da Marks nema pojma o nekakvoj fundamentalnoj ekonomijskoj ideologiji. Oni pojmovi sa kojima Marks vlada do tamo negdje 45—46. godine dobijaju neko drugo ruho, u novom sustavu drugo znače. Autor na koga ste se vi pozvali je išao, da kažemo, linearnim jednim smjerom, i vidio je stvarno: Marks i Engels o ideologiji ništa interesantno ne govore poslije 40 i neke godine. Pa više nema potrebe govoriti o tome. Analiza je tu na djelu. Jednom ustanovljena jedna topika jednog svijeta i sustava sada treba da se razbija koliko se može, po mjeri njene otpornosti. Jer, Marks ima pitanje i tezu o promjeni svijeta, to određuje smisao njegova djela od prve do poslednje stranice, ali između smisla i značenja te smis-

lene tvrdnje, može se zadobiti tek ako se prođe kroz cijeli taj ogroman materijal i on to prolazi. Zato su moje tvrdnje da ono što sam nazvao spekulativni logos u Marksa — nije zajamčeno onim početno zadobijenim smislom, nego tek bi moglo značiti, tek bi moglo biti u punini značenja, onda treba cijeli misaoni put proći, onda se vidi modifikacija Marksovoga kritičnoga pitanja onako kako se ono suočuje sa otpornošću svijeta na postavke XI Teze o Fojerbahu, gde Marks, da kažemo, sustaje povremeno. »Kapital« završava bez klasa, nema klasa u »Kapitalu«, tamo imamo pravi završetak. Postoji rad kao samosvrha — treba vidjeti šta je to. Jedan pokušaj jeste taj da se perspektivno produkcijske snage oslobadaju odnosa u proizvodnji, naprosto da se ispraznjava taj sklop produkcijskih snaga od odnosa u proizvodnji, kontrolor čovjek itd.; to su one priče koje već znamo. I upravo to je onda krunski argument za suspendiranje Marksovih izričitih stavova o ideologiji. Jer u izričitom stavu o ideologiji prevladava onaj prvi pristup povijesti, naime, kritika ideja sa stanovišta njihovog zbiljskoga utemeljenja, ali nedostatak ne iz posjedovanja simbolizacije itd. koji se dijelom nadoknađuje u znanstvenom pristupu i onom pokušaju povijesnoga mišljenja pri čemu se predmet, ja sam rekao, priređuje za kritiku. Mislim da je bilo i kod kolege Divjaka i kod Gaje Sekulića razgovora o Hegelu i Marksu i njihovom, obrnuću. Ja sam imao tu jednu tezu o te dvije jezgre koje su izgleda pripadne. Naime, to okretanje Hegelove Ratio dijalektike, to je sredstvo za cilj, nije završen posao. Da bi se samo otkrila ta racionalna jezgra i sada slijedi ona druga jezgra, rad kao živa vatra itd., pri čemu rad nije mišljen ergologijski i, moram kazati, nije mišljen preko granica onoga što u jednom izvanrednom eseju piše Danilo Pejović o radu kao pripremnom koraku za praksu. Ono do čega je stalo Marksu, a što ja mislim, jeste, naime, to da se teorija, praksa i proizvodnja kao temeljni vidovi čovjekova opstanka drže. Oni su povijesno rastavljeni i stvoren je pričin da su i generalno rastavljeni. To što se u povijesnim procesima razbilo Marks nastoji još uvijek nekako da drži na okupu kad reflektira iz tzv. stanovišta »za nas«, uz pretpostavku koja je na djelu u Hegela, da poznaje cjelinu. To je jedan problem kojega mi trebamo osvijetliti: da li poznaje cjelinu. U pitanju je onda, dakako i naslov: Proizvodnja ideologije, podnaslov: Prilog istraživanju prepreka — dakle naglašena riječ bi bila 'prepreke' — samosvijesti i druga naglašena riječ ne čovjek, nego čovjek kao biće. To znači da ovdje nemam fenomenologiju individualnoga, posve konkretnoga života, nemam ili nemam još. A koje su to prepreke? Ja sam tamo kazao, i to bi trebalo istraživati, da je prva prepreka čovjek kao empirijsko biće, čovjek sebe mora dovesti u pitanje kao empirijsko biće da bi dopro do čovjeka kao bića, dakle, onda njegovo djelo i to je prepreka i njegovo samo djelovanje. To je na različite načine rečeno i kod Lukača i kod Gramšija da čovjek mora krenuti protiv sebe. To je najviše što se može učiniti.

Ovdje u ovoj knjizi je zapušten robni oblik. Mislim da će fenomenologija robnoga oblika iz koje, kako Marks kaže, izvire taj fetiški karakter, tek postati zadaćom jedne analize koja bi da prozre i ovo naše društvo. Mi imamo zapravo još uvijek primitivne moduse robnoga oblika obojene balkanskim koloritom, od lijepe Brene pa do

ne znam čega, psihološki dobro sondirane na jednu pučku svijest ovih naših krajeva, ali na žalost ili na sreću, jedinih koje imamo. Teza je Davora Rodina da taj robni oblik, on ga zove uređaj, negira možda samo znatnost, jer bit robnog oblika jeste u tome, kapitala zapravo, da sve prototipove što brže pretvori u stereotipove. Kad kažem sve prototipove, onda to znači i čovjeka, a znanost je jedno područje djelovanja u kome se ne postupa po posve unaprijed danim svrhama, nego u samom eksperimentu dolazi do osviještavanja, da ona razbija to.

Stajalište socijalizma — komunizma to je jedan, u ovoj krizi marksizma ili u ovim dijagnozama o krizi, u najmanju ruku nepopularan naziv koji odbija ljude koji su marksizam dobili preko takvih posredovanja kakva su izvedena, ali doista je to nešto o čemu treba razmisliti. Jer, socijalizam je teorija u stvari, jedna samosvijest, a komunizam ono čega ima sada ili ga neće biti, jer jednokratno živimo. Dakako, ja zahvaljujem kolegama koji su kazali da ova knjiga na neki način ako ne nadomješta jednu nedostatnost istraživanja ideologije u nas, a ono bar možda potiče na nekakva istraživanja ideologije, o čemu je Gajo Sekulić dobro govorio, jer njemu je poznat taj filozofski problem u našoj tradiciji u kojoj još uvijek su ta dva diskursa živa. Jedan diskurs je, kako ga zovemo, staljinistički koji se prakticira još uvijek u dobrom dijelu škola tzv. marksističkog obrazovanja, koji ima svoje predstavnike i svoje oponašatelje, jer to je najlakši način da se dođe do uvjerenja kako smo u marksizmu; a drugi je ovaj pokolebani diskurs samoupravljanja koji je protkan jednom terminologijom i idejama osobito radova Marksovih uključujući 46. godinu; taj diskurs je pokoleban. Prvi povremeno oživljuje kada nudi rješenja, jednostavna rješenja za složene krize, a mi znamo koja su ta jednostavna rješenja, a ovaj drugi je pokoleban jer je suočen sa otpornošću povijesnog materijala. Moglo bi se braniti tezu da je marksizam u nas naišao na najveću moguću otpornost ne samo kod birokratije, nego u samom povijesnom materijalu, jer prakticiranje marksizma znači mijenjanje svijeta, a sve su prilike da se ovaj ovakav svijet dobro odapire promjenama, od nekakvih naslijeđenih oblika života koji po svim sistematikama historijskog procesa pripadaju srednjem vijeku, do nekih oblika modernosti koja je bez ikakvih posredovanja pala na naše tlo iz sredina gdje se razvila na 6 ili 7 tisuća »per kapita« dohotka do naših koliko — ne znam sada. Tu treba vidjeti šta se sve dogodilo sa ljudskom sviješću. Slažem se, a i imponira mi kad neko kaže da je ta knjiga nekakav protest. Vrijeme nema na sebi znake koji bi upućivali na nekakav laki optimizam. U to valjda ne treba nikoga uvjeravati, ali svejedno, i pisci teoretici, pa i ideolozi ne mogu iz toga optimizma izgleda izaći. Ja bih htio biti s onu stranu i lakoga optimizma i jednog neobrazloženog pesimizma, ali ono optimističko mislim može danas biti samo pitanje, da učinimo vrijednim pitanja ono što se već legitimira kao nekakav odgovor. Mislim da u jednoj takvoj analitici naše društvo tek zavreduje kritiku, ište kritiku. Kad kažem društvo, onda ne mislim samo njegove zvanične legitimacije, nego djelatne ljude koji bi da u toj situaciji žive naprosto bolje. Jedan odgovor na to je onaj Staljinov

o dobro poznatim istinama koje bi ih prosvijetlile i izvukle iz tame noći na svjetlo dana. To je »ispravan« odgovor. Tu se više ništa ne može napraviti.

Žao mi je što moj jezik ljude umara, obeshrabruje često; mogu jedino da kažem kako nikada u mene jezik nije nekakav ukras, nego često potreba za riječi koja bi mogla to kazati što mislim da je važno. U Jugoslaviji je problem, u dijelu naše produkcije, doći čak do stanovišta moderne, a jedan posve neiskusni problem jeste doći do stanovišta svakodnevnoga života, ali u jednom ozbiljnom razmišljanju. Mislim da stvarno mi zaostajemo, da se ovaj nanos iz XIX stoljeća u masivnim teoretskim tvorbama pokazuje neproduktivnim u nas. Neću sada spominjati neke knjige koje izlaze na nekakvim pretpostavkama koje su oborene, koje ne respektiraju moderne oblike života, ranjivost ljudi, ranjivost svijesti. Zato se i treba duhovnim sredstvima boriti da se pokaže da je ta prividno frigidna svijest ipak posljednje utočište otpora. Ja sam izrekao onu paradoksalnu tvrdnju da je ta svijest, vezano za Kafku, Kafka nije tu samo simbol, jedna onesposobljena produktivna svijest, ne ideologija. Praxis nije svodiv na rad, teorija nije svodiva na praksu, praxis nije svodiv na rad odnosno na proizvodnju, to slijedi iz Aristotelove sistematske razdiobe. Marksizam je često radio tako da je nešto od ovoga svodio, druga dva člana ove relacije svodio na jedan od njih. Recimo, šta je bio marksizam Druge internacionale. Mislim da je i jedno i drugo kao teorija, kakva teorija nije sada važno, ali jedna svjetonazorna orijentacija. Danas se to opet nastavlja u smislu komunikacijske i instrumentalne djelatnosti; mislim da ni to nema perspektivu. Ali da rad u onom obliku na kojega smo svikli da ga vidimo iščezava pred našim očima, to je istina, ali to ne znači da iščezava rad, jer nužan povijesni oblik rada jest kapital. Sad bi trebalo zapitati šta je znanost, da li znanost sada pripada području teorije ili još nečemu. Za stare smo mogli kazati da znanost pripada području teorije, ali danas to ne. To su otvorena pitanja epohe. Marksizam je demonstrirao svoju moć, svoju produktivnost, ali naravno i neke nedostatnosti, osobito nedostatnosti tamo gdje se pokušao legitimirati kao pozitivna znanost ekonomijskog života, do karikaturnih oblika kakve zatičemo i u nas, po mom sudu, kada se govori o novim produkcijskim odnosima iako je svima znano da je to nešto epohalno, da smo mi momenat nečega intraepohalnog. S obzirom na artikulaciju suvremenog života, mislim da odlučno poprište na kome marksizam može zadobiti neke poljuljane pozicije jeste područje duha, a ne u prepotopnim kategorijama stalno upozoravanje ljudi da je ono što misle uvjetovano odnosima u produkciji izravno, pogotovu ako imamo na umu da je složeni sustav u kome ne postoje tako jasne distinktivne točke između onog ekonomijskog, političkog itd. Mislim da marksizam nije tu napravio neke odlučne korake, naravno pri tome poštujući jedan kozmički zahvat jednoga Bloha primjere ili tematizaciju svijeta života u Sartra, ali jednu cjelovitu kritičku teoriju proizvodnje suvremenoga života marksizam još nije dao. Postoji potencija za to, ona se ne svodi na to u smislu parole »Natrag Marksu«, osim ako bi parola »Natrag Marksu« značila natrag svemu onome što je iz duhovne predaje bilo, a nije prošlo, dakle

što je povijesno, a to onda nije više odlika Marksa ili u nekoliko knjiga bilo kojega pisca, nego šta će pasti u naš vidokrug kao živo i suodređujuće za naš život, to opet ovisi o nama, o našoj orijentaciji u vremenu. Ili, jednostavno govoreći, marksizam, ma kako ga mi ispreparirali, nije nekakav organon za izgradnju socijalizma, nego je on bio i treba ga držati intelektualnim sredstvom kritike svega građanskoga, i danas i ovdje, a to je jedan takav zadatak za kojega ni sam marksizam nije posve dovoljan. To je moje mišljenje. Još jedanput, drage kolege, svima zahvaljujem što ste uložili taj trud da slijedite tok ovih misli. Organizatoru najlepše zahvaljujem što je u, za mnoge dalekoj, Subotici našao mogućnost da se ovdje slobodno govori o jednoj knjizi koja je sama htjela biti slobodno pisana.