

**Branko Romčević**

## *KRITIKA IDEOLOGIJE I SKEPTICIZAM*

*APSTRAKT: U ovom tekstu postavlja se pitanje mogućnosti kritike ideologije. Budući da je omniprezentnost ideologije ono što diskursi o njoj, po pravilu, tvrde ili podrazumevaju, postaje upitno koliko je izvodljivo da i njena kritika ne bude ideologizovana. Ispitujući nekoliko predologa o uređivanju odnosa ideologije i njene kritike (Marks, Altiser, Žižek, Pol de Man), dolazimo do Levinasovog para skepticizam / odbacivanje skepticizma, koji se ispituje kao model održivosti kritike ideologije.*

*KLJUČNE REČI: ideologija, kritika ideologije, diskurs, skepticizam.*

Tema ideologije redovno me dovodi u avgustinovsku (ne)srazmeru: nepitan znam, pitan – ne. Zateknem li se u razmeni čijim tokom promiče “ideologija”, snalazim se i emitujem responzivne znakove, odagnavajući misli o znanju i neznanju. Ali, kad god pokušam da je zahvatim kao samostalnu “stvar”, vidim da mojim aktima nešto izmiče i da se ona konstituiše s nedostatkom, čineći moje razumevanje nedorečenim ili, priyatnije iskazano, otvorenim. Moja je prva pretpostavka da je to finalni udarac same ideologije, koja, da bi je bilo, mora da se dovrši u samopovlačenju, povlačeći i brišući pri tom raznorazne tragove svog rada i ostavljajući svest koju je oblikovala s neugodnim prazninama, sa nesnalaženjem i teškoćama, te osećanjem frustracije kao simptomom koji izbija pri svakom njenom pomenu. Pod njenim naletom svest kao da postaje patnamovski mozak u posudi, koji može sve što i standardni mozak, sem da reflektuje sopstveni jad. Stoga susret s ideologijom, po svemu sudeći, nalikuje susretu s ljudima u crnom iz istoimenog filma – zaborav ga najbolje čuva.

Takve slutnje zadobijaju teorijsku stasalost kroz rad Luja Altisera. Za razliku od klasičnog marksizma, koji problem ideologije locira i raspreda na nivou svesti – pošto je ova ekskluzivno polje njenog rada – Altiser smatra da ukoliko je njen posao da neopaženo interveniše na svesti, onda ona sama mora biti prepoznata u drugom registru – kao *nesvesna*. Ideološke formacije su, veli on, “kulturni objekti, opaženi-prihvaćeni-podnošeni, i na ljude funkcionalno deluju procesom koji im izmiče”.<sup>1</sup> Ta načelna *izmaknutost* ideologije za svest i znanje, usled koje je u

1 Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris 1966, Maspero, p.240.

ideologiji realni odnos investiran u onaj imaginarni, jeste pogodnost koja, s druge strane – takođe “nesvesno”, tj. nereflektovano –, otvara manevarski prostor za nagađanja, teorije zavere i sve one diskurzivne i para-diskurzivne tvorevine koje se oko teme ideologije danas (pre)često okupljaju, a koje svoju iznimnu snagu i napadnost većinom duguju vlastitoj neosporivosti (jer nedokazivosti).

Poželimo li da, neskloni hvatanju neuhvatljivog i sporenju s neosporivim, presečemo svoje veze s ideologijom tvrdeći njen izostanak ili svodeći njen značaj na neznatnost, u izgledu će nam stajati tek trenutna olakšica. Jer, znamo dobro, i to već četiri decenije najmanje, od pojave Altiserove *Ideologije i državnih ideoloških aparata*, da je izvesnost o izostanku ideologije jedan od najmoćnijih učinaka ideološke interpelacije. Odnosno, “jedan od efekata ideologije je praktično odbacivanje ideološkog karaktera ideologije putem ideologije”.<sup>2</sup> Prema tome, naše odustajanje od ideologije pod pritiskom nepovoljnih uslova za bavljenje njom, značilo bi da joj se u potpunosti prepuštamo.

Iz svega toga proishode dve podjednako neprijatne istine: kod onih koji o ideologiji ne znaju šta da kažu ili koji je poriču – kod njih je ideologija najjače delovala i baš je njih najviše zadojila, kao što, obratno, oni koji o ideologiji mnogo zbore, ako i imaju pojma o ideologiji, nisu s njom imali dodira. Čini se da bi to moglo poslužiti i kao dopunski argument za Deridinu tezu o sablasnosti ideologije ili, blaže rečeno, o njenoj ontološkoj zagonetnosti – da bi je bilo, ona mora zadovoljiti duplu dvostrukost: da je i prisutna i odsutna, jednako kao ni prisutna ni odsutna. Što će reći da autentičan govor o ideologiji mora da se dogodi kao kretanje po teritoriji vlastitih nesnalazjenja, kao uvek-već nepotpuno povezivanje toposa sopstvenog neznanja.

Dakle, ako je i stav koji je dovodi u pitanje ili negira, njome određen, onda zbilja sve može biti ideologija – dok se ne postavi pitanje kakvo poreklo ima stav kojim se to izriče. Jer, ako je i on sam deo tog “sve”, ako i sam potpada pod ideologiju, onda on ne osvetljava ideologiju i nevažan je, a ako bi mogao da je osvetli, onda bi opovrgao to “sve” od koga polazi – pa opet ne bi bio značajan. Tu bi trebalo zastati.

Ako tvrdimo da je sve ideologija, time ne aludiramo samo na jedno od klasičnih mesta u istoriji tematizovanja ideologije – na mogućnost njene kritike – već najpre referišemo na jedan obrazac čija opštost prevazilazi pitanje ideologije, tičući se nečega što bi se provizorno moglo odrediti kao *diskurzivnost sama*. Naime, propozicija koja pripisuje ideologiju i ideologičnost nastoji, kao i svaka druga propozicija, da nešto osvetli, da, između ostalog, a u konkretnom slučaju ideologije to je i ono suštinsko, razotkrije slepilo suprotnog stava. Prema Polu de Manu, svako istinsko čitanje ili ispitivanje obeleženo je uvidom koji ostvaruje nad razmatranim

2 Luj Altiser, *Ideologija i državni ideološki aparati*, Loznica 2009, Karpos, prev. Andrija Filipović, str. 70.

tekstom ili diskursom, ali i njegovim neizbežnim korelatom u vidu zaslepljenosti. Zaslepljenost, štaviše, nije tek korelat nego sam transcendentalni uslov uvida, jer sva jaka tumačenja, nalazi de Man, polaze od vizije koju projektuju u razmatrani tekst, koja ih, s druge strane, oslepljuje za čitanje teksta kao teksta (što su ona ubeđena da čine), dok na taj način realizuju nehotične uvide o diskursu kojim se bave, kojih, pak, svestan može biti samo neko drugi, neki potonji čitalac ili istraživač.

Govoreći o radu kritičara kakvi su Moris Blanšo i Žorž Pule i uvidima do kojih su njihova čitanja dovela, de Man veli i ovo: “izgleda da se njihovo sagledavanje moglo ostvariti samo zato što su kritičari bili žrtve te čudne zaslepljenosti: njihov jezik je mogao da dođe do izvesnog sagledavanja samo zato što je njihova metoda izgubila iz vida percepciju tog sagledavanja”.<sup>3</sup> Ta percepcija pripada nikome drugom do čitaocu, koji tako može ostvariti uvid u tuđe slepilo, oslepljujući se time, s druge strane, za percepciju sopstvenog sagledavanja tuđeg slepila, što se – ukoliko isti taj čitalac o svome čitanju nešto napiše i objavi – kao mogućnost stavlja pred nekog njegovog čitaoca koji će takođe uz uvid proizvesti i izvesno slepilo, i tako u nedogled.

Prenesimo to na pitanje ideologije. Klasična predstava prikazuje ideologiju kao slepilo u pogledu pravog stanja stvari. Utoliko je sami njen pomen ne isključivo akt označavanja nego i otpočinjanje prokazivanja i odbacivanja. Uvid koji ukida slepilo kome oponira, nalik skidanju krljušti s očiju, onakvom kakvo se u Damasku desilo kada je sv. Pavle odjednom progledao.

Ono gde se demanovska dekonstrukcija pokazuje kao lekovit model, to je zaceljivanje konstitutivne rak-rane diskursa o ideologiji: *kritike ideologije*. Koliko god nužna, kritika ideologije je i nemoguća. Jer, ako se tema ideologije otvara tvrdnjom o tome da je sama diskurzivnost ono što je ideološki profilisano, time se *a priori* osporava mogućnost diskurzivne pozicije koja i sama ne bi bila kontaminirana onim što se počistiti želi.

Demanovska dekonstrukcija – nipošto Deridina – dovela bi do sledeće mogućnosti: da oslepljujući se prilikom uvida u tuđu zaslepljenost, ja ostavljam vama da oslepljujući se za neku drugu stvar, nehotično razotkrijete moje slepilo, dok će se vašim slepilom baviti neko treći, možda opet ja. Operativni problem kritike ideologije jeste upravo taj što se ona pokazuje uvek kao nova ideologija, koju razotkriva neka druga kritika, koja se i sama nekoj daljoj, uvek-već ideologizovanoj kritici, pokazuje kao ideologija. Čini mi se da bi takva verzija odnosa ideologije i kritike ideologije predstavljala verodostojan opis stanja stvari. To se lepo sažima

3 Pol de Man, *Problemi moderne kritike*, Beograd 1975, Nolit, prev. Branko Jelić, str. 173. Ovakav pristup je adekvatan samo ukoliko se ideologija uzima kao neka vrsta zaslepljenosti. Sam Pol de Man je u svojim poslednjim radovima (o čemu će ubrzo biti reči) izneo sasvim drukčije shvatanje. Stoga demanovski – u terminima “igre” slepila i uvida – prilaz važi za nedemanovski mišljenju ideologiju.

Altiserovim rečima po kojima je ideologija večna. Ili, rečima Slavoj Žižeka, po kojima je “ideologija uvek ideologija ideologije”. Kada Savle progleda i tako postane Pavle, da li on progleda zaista, ili samo jedno slepilo zamenjuje drugim, jevrejsko hrišćanskim? Čini se neminovnim da se stvari odigravaju tako da je uslov pod kojim je moguće da se ideologija osvetli i kritikuje – pozicija druge ideologije. Nema nikakvog pravog, zaista i stvarnog – nikakvog izvan-ideologije kao takvog. Rast nove krljušti predstavlja uslov i formu skidanja one stare. Stoga bi se moglo zaključiti da ideologija, koliko god bila ono što ograničava i sputava, barem isto toliko i oslobađa, produkujući nove svetove ili nove topografije istog sveta. Ako bi se ono što ona jeste moglo zvati i iluzijom ili maštarijom, to bi isto tako, u kantovskom maniru, trebalo odrediti kao rad produktivne uobrazilje. A ovaj, shodno prvoj *Kritici*, jeste princip mogućnosti svog znanja i naročito iskustva. Moć uobrazilje seže dotle da ona može neki opažajni predmet da predstavi a da on nije izvorno prisutan, odnoseći se, pre svega, na obrazovanje ne toliko predmeta, koliko predmetnosti. Njen je posao da organizuje horizont javljanja predmeta. To je ono što pripada produkcijskom aspektu imaginativne moći, i ukoliko objašnjenje ideologije sledi njen model, ono će morati da se okonča stavovima o ideologiji kao nečemu što pruža same konture sveta.

Prema Polu de Manu, čiji pozniji radovi eksplicitno zadiru u pitanje kojim se bavimo, ideologija ne samo što proizvodi sistem empirijskih predstava, nego i najodlučnije deluje na transcendentno-kritički diskurs – tako što ga pokreće. Štaviše, “kritička filozofija i ideologija postaju pokretači jedna drugoj” i “svaki pokušaj da ih se odvoji obara ideologiju na puku grešku a kritičko mišljenje na idealizam”. To znači da nije nezamislivo da se ideologija i kriticizam razvežu jedno od drugog, samo što se tada, postajući autoreferentni, i jedna i drugo, svode na neinventivnu reprodukciju svojih polazišta. Ono što ih stavlja u kreativni pogon, to je tenzija koja proizlazi iz njihove međusobne upućenosti, unutar koje će stabilna ideologija (De Man kao primer navodi kanon) zahtevati transcendentno kritičko “gibanje” (jer unutar njega svaka kontingencija pledira na svoj komadić nužnosti), dok će kriticizam tražiti odgovarajuću ideološku artikulaciju u arhitektonici, budući mu ova pruža “najubedljiviju” empirijsku projekciju. Po De Manu, sam dvostruki doseg ideološke produktivnosti – u pravcu empirije kao ekstra-konceptualne oblasti, te pravcu transcendentno-kritičkog diskursa – ne treba da obeshrabri mišljenje već da izoštri filozofsku rigoroznost, pošto “filozofije koje podležu ideologiji gube svoj epistemološki smisao, dok filozofije koje pokušavaju da zaobiđu ili potisnu ideologiju gube svako kritičko usmerenje i rizikuju da padnu u posed onoga što nastoje da pobiju”.<sup>4</sup> Spontano “gutanje” ideologije obesmišljava filozofske propozicije, dok u drugom slučaju, kada se za ideologiju “zna”, ali je se

4 Paul de Man, *Aesthetic Ideology*, Minneapolis / London 1996, University of Minnesota Press, p. 72 (za oba citata).

svesno nipodaštava ili odbacuje, ona opet, neprimećeno no izvesno, prodire u diskurs i nad njim dominira.

I za Altisera produktivnost ideologije seže znatno dalje no što bi naivni stav smeo da pretpostavi – do tvorbe društvenog kiseonika. Tako, po njemu, društva “izlučuju ideologiju kao element i atmosferu, neophodne za njihovo disanje”. Bilo bi detinjasto, ceni on, zamišljati društvo bez ideologije, u kome će nauka naprosto zameniti ideologiju, tvrdeći da ni komunističko društvo neće moći da se liši nekog već oblika ideologije. Jer, ideologija predstavlja strukturu koja je nužna za istorijski život društva. Pa nas uverava Altiser kako je “samo jedna ideološka koncepcija sveta mogla zamišljati društva *bez ideologije* i prihvatiti utopijsku ideju sveta iz koga bi ideologija nestala ne ostavivši traga, da bi bila zamenjena *naukom*”<sup>5</sup>. Otuda ni kritika ideologije, da ne bi bila i sama ideološka, ne sme prirasti uz shemu neprijatelj-uklanjanje, već mora poći za raslojavanjem svog predmeta, odnosno, utvrđivanjem krajnjeg *korisnika* ideološkog rada. U klasnom društvu to je, smatra Altiser, vladajuća klasa, a u besklasnom – meni zagonetni entitet koga on naziva “svi ljudi”. Zbog toga kritika nije usmerena ka ideologiji naprosto, nego ka određenoj ideologiji.

Marksov tekst nije otvoren za takvu interpretaciju.<sup>6</sup> Za njega je neophodno da granica između sveta i razumevanja sveta, koja je u prethodnom izvođenju narušena, ostane toliko čvrsta da može da posluži kao nerazoriva politička demarkaciona linija.

Kroz jednu analogiju i jednu metaforu, on ispostavlja ideologiju kao rad izokretanja i sužavanja. Ideologija je, drži on, odnos koji, kao u *cameri obscuri*, dovodi stvari naglavačke, one tu nisu kao što inače jesu, kao što *stvarno* jesu. Ta izokrenutost ljudi i njihovih odnosa dolazi kao posledica istorijskog procesa njihovog života, kao što “obrnutosť predmeta na mrežnjači oka proizlazi iz njihovog neposredno fizičkog procesa života”. Druga karakteristika, sužavanje, dolazi na talasu Marksove ironije. On kaže kako mladohegelovci, nesvesni svoje borniranosti, celokupni “*theatrum mundi* svode na lajpciški sajam knjiga”,<sup>7</sup> odnosno, svet

5 Louis Althusser, *Pour Marx*, p. 238 i 239.

6 Ali, to što Marksov tekst nije otvoren ne znači da ga se za takvu interpretaciju ne može otvoriti. Nije li to, uostalom, jedna od glavnih stavki u Altiserovom postupku?

7 Karl Marx i Friedrich Engels, *Rani radovi*, Zagreb 1961, Naprijed, prev. Stanko Bošnjak, str. 348 i 363. Sara Kofman sledila je trag Marksove tropologije, te primetila da mračna komora može funkcionisati ne kao analogija u strogom smislu (sličnost koja je potpuna) već samo kao metafora, budući da se u *cameri obscuri* mrežnjače obrtanje događa u oba smera a u *cameri obscuri* ideologije samo jednosmerno (odozdo nagore). Kofmanova dalje pronalazi da “stalna uporaba spekularnih slika, sustva suprotnosti (teorija/praksa, stvarno/prividno, svetlost/tama itd.) što ih svugdje susrećemo podaje, kazali bismo, metafizičko obilježje takvu pisanju” (Sarah Kofman, *Camera obscura ideologije*, Zagreb 1977, BiblioTEKA, prev. G. Popović-Vujčić, str. 15). To obeležje dodatno se “razmahuje” na pojmu ideologije, koji ne može a da sa sobom ne ponese grčki *eidōs* i pripadni mu kontemplativni stav (gledanje, posmatranje ideja), sa sve

života podređuju svetu ideja, ne uviđajući neadekvatnu predstavljenost prvog u drugom, ne uviđajući iluzije i greške koje, interesno navođene, tj. klasno zainteresovane, nastaju u procesu reprezentacije.

Ono što bi se tu moglo pokazati kao jedina adekvatna kritika, to nije nikakvo pobijanje na planu teorijske argumentacije, nikakav akt promišljanja, diskursa ili pisanja, već, naprotiv, prekid jezičkog ulančavanja. Za Marksa, promena mišljenja koje je obeleženo kao ideološko, treba da se odigra kroz promenu empirijskih okolnosti koje su ga izazvale. Ako se dira isključivo mišljenje, dobiće se nešto što bi se jedino na prvi pogled od njega razlikovalo, drugo mišljenje, pa zatim treće i tako redom. Potrebno je da se njegov koren promeni. A koren mišljenja nije u mišljenju nego u empirijskim okolnostima. Evo šta Marks kaže: “Svi oblici i proizvodi svesti ne mogu biti poništeni duhovnom kritikom, rastvaranjem u samosvesti ili pretvaranjem u utvare, sablasti, nastranosti itd., nego samo praktičnim prevratom realnih društvenih odnosa, iz kojih su proizašla ta idealistička blebetanja... nije kritika nego je revolucija pokretačka snaga istorije, a takođe i religije, filozofije i ostale teorije.”<sup>8</sup> Društvo nije Berta Papenhajm, koja poveravajući svoj simptom omogućava da se on povuče. Razotkrivanje ideologije nije *talking cure* – ono ne predstavlja i njenu kritiku. Ili, ako bismo to ipak nazvali kritikom, kritika nije ono što uklanja ideologiju.

Dakle, ne sumnjajmo da bi sva ova priča, u koordinatama *tog* mišljenja, predstavljala najobičnije blebetanje. Mi možemo da analiziramo i kritikujemo, da kažemo da filozofske interpretacije nisu nikakve istine o svetu već utvare, fantomi i sablasti koji lebde nad svetom, ali to ništa ne pomaže. Time se njihova pozicija ne uzdrmava već ostajemo, prema proslavljenom izrazu iz drugog Pogovora za *Kapital*, okrenuti tumbe, to jest naglavačke. Stvar nije u tome da utvrdimo da naopako stojimo i zatim počnemo da kukamo i optužujemo (bio bi to klasičan resantiman kakvog opisuje *Genealogija morala*, a kakav na temi ideologije danas upražnjava većina kritika koje ne prestaju da ponavljaju kovanicu “logika kapitala”), već da ono što je postavljeno tumbe vratimo u pravilan položaj, na noge. Tek je to učinkovita kritika ideologije. Neki put se to može pretvoriti i u *argumentum ad baculum* (izbijanje misli iz glave), a prema promućurnijim tumačenjima reč je pre svega o tome da se zauzme pravilna tačka gledišta, tačka gledišta klasne borbe (Altiser), za koju se smatra da je jedina kadra da objasni ideologiju i njeno funkcionisanje, a da ne bude i sama profilisana ideologijom protiv koje se

*camerom obscurom* platonizma – *pećinom*. Ipak, isto to pisanje, veli dalje ona, samim *umnožavanjem* metafora omogućuje *premeštanje* i time destrukciju pojma ideologije i onog ideološkog. U tom je pogledu, po Kofmanovoj, posebno znakovita metafora stola koji pleše, uvedena radi pojašnjenja fetišskog karaktera robe – koji, inače, kod poznijeg Marksa smenjuje temu ideologije – na početnim stranicama *Kapitala*.

8 *ibid.*, str. 360.

ustrojava.<sup>9</sup> Pa ipak! Da li je izvodljivo da se klasnoj borbi tek pridoda institut tačke gledišta, jedne optičko-diskurzivne sfere za koju ne bi važilo ono što je inače važilo za filozofiju – da ona pervertira pravo stanje? Kako uopšte misliti pravo stanje, kako proizvesti neki sasvim novi instrumentarijum gledanja i mišljenja, koji ne bi već bio ideološki konstruisan? Ako bi se mišljenje sasvim odbacilo, onda bi se klasna borba odvijala kao nešto instinktno, bez ikakvog koncepta, bez inteligibilnosti.

Rešenje u terminima *praxis* filozofije ovde ne bi pristajalo. Ono priziva hermeneutiku i njen stav da je i teorija (mišljenje) već praksa. Na prvi pogled, redukovanje teorije na horizont *praxis*-a, interpretacija teorije kao teorijske prakse, dokida problem, ali ne onaj o kome se ovde radi. Jer, sada Marksov prigovor ne bi bio otklonjen već preformulisan, i to tako da se odnosi na dva tipa prakse, gde bi jedan bio nadređen drugom, tako da ne bi jedna sfera (praktična) zahvatala onu drugu (teorijsku), već bi se to odvijalo kao zahvatanje jednog tipa prakse (one teorijske) od strane drugog (od strane neteorijske prakse), a unutar sfere opšteg *praxis*-a. A, opet, rani tekstovi (“Prilog kritici Hegelove filozofije prava”) računaju s podelom na glavu i srce emancipacije, na filozofiju i proleterijat, te njihovo udruživanje u prevratu. Naravno, može neko reći da filozofija koja se udružuje s proleterijatom nije ista ona koja je označena kao blebetanje, samo što nije jasno kako bi se u obzoru istog označitelja – “filozofija” – obavila ta podela, kako bi u toj homonimiji mogla da se dogodi alterizacija, cepanje za koje nije vidljivo ka kom drugom označenom bi se okrenulo. Kako, drukčije rečeno, ustanoviti “novu” filozofiju koja ne bi imala veze s onom “starom”, da li je uopšte moguće raspologati neideološkom filozofijom kad već na njenom početku, u činu njenog imenovanja, moramo da vršimo pozajmicu iz visoko kontaminirane regije? Da li je moguće zadržati ime filozofije a ne povući zajedno s njim i ceo paket problema koji su obeleženi kao ideološki, ne uvući u tu novu nauku ama baš ništa od starog blebetanja?

9 “Samo sa tačke gledišta klasa, to jest, klasne borbe, moguće je objasniti *ideologije* koje egzistiraju u društvenoj formaciji.” (Luj Altiser, *Ideologija i državni ideološki aparati*, str. 84). Tačka gledišta klasne borbe je, treba to naglasiti, poluga preko koje se ideologija objašnjava a ne kritikuje ili okončava. Ovo drugo pripada klasnoj borbi kao takvoj. Tačka gledišta klasne borbe je mesto susreta i udruživanja dve, standardno uzev, antagonizovane klase. Pa tako: “proleterska *klasna pozicija* je više nego puki ‘klasni instinkt’. To je svest i praksa koja se meša s *objektivnom* stvarnošću proleterske klasne borbe. Klasni instinkt je subjektivan i spontan. Klasna pozicija je objektivna i racionalna. Da bi se došlo na proleterske klasne pozicije, potrebno je samo da se klasni instinkt proletera obrazuje; klasni instinkt sitne buržoazije, i time intelektualaca, treba, s druge strane, da bude revolucionisan. Ovo obrazovanje i ova revolucija su, u krajnjoj analizi, određeni proletereskom klasnom borbom, vođenom na osnovu principa marksističko-lenjinističke teorije” (Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, New York and London 1971, Monthly Review Press, trans. B. Brewster, p. 13). Srce i glava, o kojima će uskoro biti reči.

Slavoj Žižek je, u Uvodu za zbornik *Mapping Ideology*, ustvrdio da “izvan-ideološka referentna tačka koja nas ovlašćuje da neposredni sadržaj našeg iskustva označimo kao ideološki, nije ‘realnost’ nego ‘potisnuto’ realno antagonizma”. To potisnuto realno društvenog antagoizma, ili, bolje rečeno, potisnuto antagonizma koji tvori društvo tako što ga deli, jeste, po njemu, skriveno jezgro koje se ne može simbolizovati, kojim diskurs – iliti ideologija – ne može adekvatno da ovlada, ne može da ga artikuliše. “Ono što iskrsava kroz iskrivljenost u predstavi realnog jeste realno, a to je”, veli on, “trauma oko koje se strukturira društvena stvarnost”.<sup>10</sup>

Potisnuta trauma antagonizma kao izvor društva, kojim jezik, diskurzivnost i mišljenje kao nešto složeniji fenomeni društvene formacije ne mogu da ovladaju, nije ništa drugo do osavremenjeni i konsekvantniji naslednik Marksove klasne borbe. Za razliku od Marksa koji kroz figuru glave emancipacije nagoveštava ne toliko da kod njega taj odnos nije jednoznačan, već da cela postavka uopšte ne može da računa sa potpuno odsečnim vrednostima i nedvosmislenim granicama, otvarajući se ka mogućim pregovorima između klasne borbe i blebetanja, Žižek kao da čini stvari razgovetnijima, pa u optičaj stavlja živopisan izraz “nepredstavljivi ponor antagonizma”. To bi – pojednostavljujem, ali mislim da ne izneveravam – značilo da je trauma drastična i da ne može da prekorači prag simboličkog (odnosno, da od strane simboličkog bude prevučena preko tog praga), dok istovremeno uslovljava sva kretanja simbolizacije.

Ali, i ono realno mora da uraste u simboličko da bi uopšte moglo da se konstituiše kao referentna tačka o kojoj Žižek govori. Ne postoji referent bez označitelja i označenog, dakle bez kretanja simbolizacije. I ono nepredstavljivo, da bi kao takvo bilo prepoznato i legitimisano (recimo u tekstu Slavoj Žižeka), mora upravo kao nepredstavljivo da bude predstavljeno (u istom tom tekstu)... I ćutanje, da bi imalo značenje, mora da prestane da se događa, odnosno, mora da da bude uvedeno u jezik, tj. ne-ćutanje. Prema tome, ne postoji nikakav konačno odmetnuti sadržaj koji ne bi mogao, na ovaj ili onaj način, biti predmet diskurzivne ili simboličke rekuperacije. (Što predstavlja i jednu od poenti fenomenologije, čije je gubljenje iz vida nalazi među glavnim uslovima mogućnosti za snove o realnom koje nije već zahvaćeno simboličkim. U fenomenologiji je čak i izostanak rezultata ono što se beleži u rubriku “rezultat”.<sup>11</sup>)

10 Slavoj Žižek, *Mapping Ideology*, London 1995, Verso, p. 16.

11 Priča se da je jedan od zapisa Pola de Mana u beleškama za njegovo poslednje predavanje (jesen 1983.) bio: “referencijalna funkcija je zamka, ali nezaobilazna” (v. *Aesthetic Ideology*, p. 1). — Jasno je da Žižeka, koji je tokom poslednje dve decenije izrastao u planetarnog eksperta za ideologiju i ideološke finese, ovde uzimam vrlo dozirano, suženo i striktno s obzirom na naslovnu temu. Da je okvir postavljen nešto šire, svakako bih prošao kroz luk koji se povlači od *The Sublime Object of Ideology* (1991) do *First as Tragedy, Then as Farce* (2009) i knjige razgovora s Alenom Badijuom (*Philosophy in the Present*, 2009), a tada se njegov pomen ne bi mogao okončati – ovde, kako mislim, opravdanim – tek nekolikorečeničnim ukazivanjem na

S druge strane, očigledno je da se ne možemo odreći nekolicine tih samoosujećujućih želja, kako one da predstavimo nepredstavljivo, tako i želje da kritikujemo ideologiju, ili, pak, da sumnjamo, iako je i sumnja, prema istim tim pravilima, neizvodljiva.

Šta je to što uslovljava sve te nemogućnosti, šta ih to omogućava kao nemogućnosti? Ne radi se o tome da se unutar diskursa pronade rupa koja bi mogla da se proširi i proguta ga, niti da se poveruje da je moguće imati kritički istup u spoljašnjost koja nije diskursom određena. Da bismo kritikovali ideologiju ili bili skeptici, a da te aktivnosti ne budu ugrožene već u trenutku svoga otpočinjanja, potrebno je da se razgradi iluzija koja predstavlja zajednički osnov njihove tobožnje neizvodljivosti. To je iluzija o totalnoj sinhroniji diskursa, koji u svakom trenutku – ili, preciznije rečeno, u zamrznutom trenutku večnosti – vlada celinom svojih izvedbi i u svakom trenutku svaku pojedinačnu izvedbu, realizovanu ili tek moguću, podvrgava harmonizaciji s ostatkom, najpre tako što je stavlja pred načelo neprotivrečnosti.

Po Emanuelu Levinasu, toj iluziji filozofija treba da zahvali svoj uspeh u pobijanju skepticizma, kao što činjenici da je to ipak iluzija treba pripisati stalno vraćanje skepticizma. U terminima kojima se ovde bavimo, moglo bi se reći da je sinhronost jezika i njegovih izvedbi prva ideološka intervencija, arhi-ideologija koja postavlja obrazac za svako drugo projektovanje iluzije i iluzionističko poništavanje jezičke dijahronije.

Svaki govor o načelu kontradikcije veli da jedno te isto svojstvo ne može nekoj stvari ili predmetu *istovremeno* i pripadati i nepripadati. Pobijanje skepticizma upotrebom ovog načela okončava svoj posao bez ikakve muke: budući da je, da bi se sumnja uopšte izrazila, potrebno da se *u nju* ne sumnja – skepticizam samome sebi protivreći i stoga je nemoguć; ne može se istovremeno i sumnjati i nesumnjati, a da bi se sumnjalo mora se nesumnjati u sumnju samu. Levinas misli da se takvim zaključivanjem prebrzo tvrdi nešto što tek treba ispitati. Naime, da li u skepticizmu afirmacija i negacija padaju *istovremeno*? Sva pobijanja skepticizma preko načela protivrečnosti tu istovremenost uzimaju zdravo za gotovo. Tradicionalno pobijanje polazi od toga i završava na tome da skeptik izriče dva međusobno protivrečna tvrđenja: “Nema istine” i “Istina je da nema istine”. Levinas, međutim, nalazi da se tu odigrava “ne-podudaranje, aritmija u vremenu, dijahronija koja je otporna na tematizaciju”, radikalna temporalna odvojenost “implicitne afirmacije sadržane u izricanju i negacije koju ta afirmacija iskazuje u Rečenom”.<sup>12</sup> *Vreme jezika Izrican-*

jednu ispuštenu “sitnicu”.

12 Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Haye 1974, Martinus Nijhoff, p 258 i 260. Kod čitaoca nesviklog na Levinasovu terminologiju ove reči su, pretpostavljam, izazvale konfuziju. Radi njenog otklanjanja – kad već nisam uspeo da je predupredim – navodim da Izricanje (*le Dire*) o kome Levinas govori, i koje naziva izvornim i

*ja i vreme jezika Rečenog, u kome se i samo Izricanje citira i tematizuje, nisu identični.*

Pretpostavljam da se ne bi smelo tek slučajnosti zahvaliti to što se ovde događa i jedno izokrenuto prihvatanje onoga kome se ishod ove koncepcije iz korena protivi – Hegela. Tako u *Fenomenologiji duha* možemo pronaći da se skeptička svest rastavlja, i to na način da “ona iskazuje apsolutno iščezavanje, ali iskazivanje postoji... Ona iskazuje ništavnost gledanja, čujenja itd., a sama gleda, čuje itd... Njeno tvorenje i njene reči stalno protivreče jedno drugome”.<sup>13</sup> Zamenimo li pozicije “tvorenja” i “reči”, pa da skeptička negacija zadobije značenje tvorenja a implicitna afirmacija značenje reči koje stupaju u samerljivost sistema, dobićemo tačno ono što Levinas hoće: razliku skeptičkog Izricanja i Rečenog. Za Hegela je skepticizam relevantan utoliko što u njemu svest stiče sebe samu kao protivrečnu, prevazilazeći time stoičku jednoznačnu slobodu samosvesti, te uvlačeći pod okrilje *jedne svesti* (no ne još uvek i jedinstvene) dvostrukost koja se prethodno oglasila preko figura gospodara i roba. On ni za trenutak ne sme da dopusti misao – čije javljanje njegov tekst kao da želi da isprovocira – o vremenskoj neistovetnosti skeptičkog Izricanja i Rečenog. Tada bi, kako Levinas tvrdi, protivrečnost nestala, pa bi povez od stoicizma ka nesrećnoj svesti morao biti tražen drugde. Upisujući, međutim, ovu postavku u situaciju premijernog javljanja “uzročne” dvostrukosti, što nije nikakav hir ili *curiosum* već odgovor na neophodnost sagledavanja dometa ovog ukrštanja, morali bismo zapaziti da je – i to u odvojenosti koja je i vremenska i prostorna – skeptičko Izricanje gospodarsko, a skeptičko Rečeno – ropsko.

čak pra-izvornim, nije akt konstatovanja ili prenošenja neke tvrdnje, već obraćanje i (samo)izlaganje Drugome – ono je potez komunikacionog otvaranja. Ono Rečeno (*le Dit*) predstavlja stratifikovana značenja, pragmatiku, gramatiku i leksiku jednog jezika; moglo bi se reći da je u pitanju sam *logos*. Ako bi skeptički govor bio stavljen u perspektivu levinasovskog Izricanja, onda bi ga trebalo razumeti kao samu delatnost otvaranja kojom se iskazuje rezerva prema logosu, koja se, svakako, mora dogoditi u tom istom logosu, ali koja, kao i svako otvaranje i izlaganje, nosi vlastitu težinu čak i ukoliko naoko samoj sebi protivreči.

- 13 G.V.F. Hegel, *Fenomenologija duha*, Beograd 1986, BIGZ, prev. N.M. Popović, str.125. Zanimljivo je da u *Istoriji filozofije* to protivreče ne pripada niti skepticizmu kao takvom, niti skeptičkoj svesti, već *razlici između antičkog i modernog* skepticizma. Moderni skepticizam je, po Hegelu, sav u sumnji, a “sumnja je mlitavost koja onesposobljava da se i do čega dođe; u njoj se navodno pokazuje fini otroumni mislilac, međutim ona znači taštinu, razmetanje... Međutim, stari skepticizam ne sumnja, već je siguran u neistinitost... Njegova sumnja je za nj izvesnost, on nema namere da dođe do istine, ne ostavlja stvar neodlučnom, već je u svojoj sumnji apsolutno odlučan, potpuno gotov... To je spokojstvo, čvrstina duha, nije povezana sa nekom žalošću” (G.V.F. Hegel, *Istorija filozofije*, t. II, Beograd 1964, Kultura, prev. N.M. Popović, str. 454). Dakle, u ovoj dijahroniji, koja je konstituisana kao vremenski razmak istorije, skeptičko Izricanje se čak kristalno jasno vidi kao ono koje se, nošeno svojom enormnom snagom, može dogoditi odvojeno od relacije sa Rečenim i logosom, bez ikakve reference na eventualnu zavisnost od njih. Ta potonja tema je, čini se, tipično moderna, i to u duhu koji je ovde opisan kao nimalo slavan.

Po Levinasu, skepticizam se uvek vraća zato što ga njegova suštinska dijahroničnost čini imunim na klasičnu kritiku: u njemu nema autoreferencijalnog paradoksa jer njegovo “Nema istine” nije istovremeno s njegovim “Istina je da nema istine”. Istina skepticizma ne stoji u istoj ravni s istinom koju skepticizam dovodi u pitanje i temeljni previd tradicionalnog pobijanja skepticizma sastojao se u nerazumevanju toga da skeptičko osporavanje istine najpre jeste osporavanje jedinstvenosti nivoa i poretka.<sup>14</sup>

Slično je i s kritikom ideologije. Dovodjenje u pitanje koje ona čini – recimo iskaz: “već su sami uslovi diskurzivnosti ideološki određeni” – nije sinhronizovano s implicitnim pripadanjem onome što se u pitanje dovodi (“ovo je diskurs o problematičnosti svakog diskursa”). *Samo kritičko izricanje, kritikovanje ideologije, ne gubi na težini ili ozbiljnosti zbog toga što će se u trenutku nakon što postane izrečeno, postaviti u unutrašnjost onog što osporava.* Njegov smisao poseduje samostalnost u odnosu na uslove pod kojima je iskazan.

Levinas je tezu o iluziji jezičke sinhronije podupirao ukazivanjem na savezništvo, koje barem od Hegela nije nikakva tajna, između umnog i stvarnog. Usled toga, svaki zahtev za preoblikovanjem stvarnog i stvarnosti, dakle *kao ono ne-stvarno*, već se kreće među razlozima koje um ne poznaje, pa upravo stoga ne bi bilo nužno da kritika ideologije predstavlja deo ideologije. Drugim rečima, kritika ideologije, budući da se rađa iz ne-pripadanja onom stvarno-sadašnjem koje je, shodno njoj, zahvaćeno ideologijom, ne može biti deo stvarno-ideološkog, a, budući da se ne može ni ugušiti ili pritajiti (jer se, poput skepticizma, iznova vraća), poseduje svoju vlastitu inteligibilnost, s onu stranu ideologije.

Stanovište izvan sinhronije je i stanovište izvan totaliteta (kao potpune sinhronizovanosti svega), odnosno, pozicija otvaranja ka Drugome i stoga pozicija

14 Skepticizam kakvog Levinas uzima u obzir nema gotovo nikakve veze sa slavnim stanovištem istog imena. U Levinasovim analizama „skepticizam“ se odnosi na stav sumnje a ne, kao što bi, ako se držimo bogate skeptičke tradicije, trebalo, na uzdržavanje (od suda). Sumnja je samo jedan „krak“ (ako ne i rukavac) skepticizma, na koji se on ne može redukovati. Da li to znači da se ništa od Levinasovih nalaza ne može primeniti na središnji skeptički tok, uobličen na potezu od Pirona do Seksta Empirika? Može li, drugim rečima, i skeptik koji ne sumnja već se uzdržava, upražnjavati svoj skepticizam? Po tekstu Mašana Bogdanovskog, čiji već naslov pruža odgovor na ta pitanja, “prilagođavanje lokalnim običajima, bez odgovarajućih pratećih verovanja, predstavlja jedno prepuštanje pojavama”. U tom prepuštanju, pironovac ipak veruje, ali samo u jednu stvar: da mu nešto izgleda ili da mu se nešto čini, dok *phainetai* rečenice, kojima takav stav iznosi, “nemaju istinosnu vrednost”, a “ako nemaju istinosnu vrednost, onda nema ni propozicije koja bi predstavljala propozicionalni sadržaj verovanja kao propozicionalnih stavova”. Zbog toga i ovaj, kao i Levinasov skeptik, svojim stanovištem ne opovrgava sama sebe. Uz tu, postoji među njima još jedna sličnost: i on je, spram onih kojima se obraća, “u njihovom svetu, ali nije *od* njihovog sveta” (Mašan Bogdanovski, “Skeptik može da živi svoj skepticizam”, *Filozofski godišnjak* 20/2007, str. 44, 45 i 44). Ali, Levinasov skeptik ne želi da bude uzdržan; on, iako heterogen u odnosu na svet kome se obraća, ne traži u njemu ataraksiju, već iz najdubljeg nespokoja hoće da ga transformiše i, nimalo promućurno i sasvim detinjasto, učini boljim.

dobrote bez utvrđenih pravila (platonovska dobrota s one strane bivstvovanja) – pozicija etike. Utoliko i kritika ideologije, da bi bila održiva, mora najpre da revidira ne svoj stav prema ideologiji i diskursu, nego prema etici.

U početnim delovima teksta “Ideologija i idealizam” (1973) Levinas primećuje da je taj kritički diskurs razotkrio modernu racionalnost kao umišljaj ozakonjivanja zatečenih odnosa dominacije, kao svojevrsnu zaveru stvarnosti, koja, ne bi li ih učinila vanvremenim, teži da ih udomi u logosu i filozofiji. Ipak, zapaža dalje Levinas, iako je kritika ideologije, kao glas revolta protiv onog stvarnog, moguća tek preuzimanjem etičkog profila, njen prvi “plotun” redovno se ispaljuje ka etici.<sup>15</sup> Čudna dijalektika. Zapravo ne. Jer, etika se javlja u najmanje tri značenja: po jednom ona predstavlja sistem pravila neobuhvaćenih pisanim pravom (običaji i običajnost, prizvani već nazivom *ethos*), po drugom ona je sistem dužnosti koje proističu iz uma i nezavisne su (ili bi takve trebalo da budu), kako od pozitivnog prava, tako i od običaja, a po trećem ona se odnosi na svaki akt *anarhičnog* – bez-interesnog, van-pravnog i ne-običajnog – otvaranja ka drugome; *dobrota prema prvom čoveku s ulice* – kaže Levinas na jednom mestu.

Ako se prvo značenje proglasi ideološkim, s time nema nikakvih teškoća: sistem običajnih normi lako se ispostavlja kao struktura predrasuda preko koje tradicionalni poredak nastoji da se naturalizuje (pa bi, recimo, patrijarhalizam bio ne nešto što nastaje i održava se nimalo reflektovanom prevagom jače sile, nego prirodno stanje stvari). Ideološki supstrat etike u drugom značenju postaje razgolićen onda kada se prepozna da moralne dužnosti nisu proistekle iz uma, nego iz potreba klase posednika sredstava za proizvodnju – da su one, preciznije rečeno, projekcija poželjnog modela vladanja koji nema izgled nečeg lokalno određenog i lokalno važećeg (jer time bi se autortitet dotične klase ograničio i oslabio), što bi bilo karakteristično za običaje, već univerzalno ljudskog, dakle opet nečeg prirodnog, samo ne organsko-okolišnog (kao u slučaju običaja), nego ljudsko-prirodnog. Treće značenje etike jeste ono koje bi, po Levinasu, moralo da bude izuzeto iz tog kompleksa zato što ono, za razliku od prethodna dva, ne može ni biti optuženo da dolazi iz lojalnosti onom stvarno-postojećem i stvarno-prisutnom (pošto se ustrojava izvan i protiv njega).

Razumevajući etiku u meontološkom ključu, Levinas je mogao – a da time niti otpočne kritiku, niti izvrši osporavanje iz druge ruke, već oda priznanje – da Marksa nazove *prorokom*. Instanca proroka jeste biblijski “destilovana”, ali prorok je, za Levinasa, prenosiv i van biblijskog konteksta (ako takavog ima). Prorok je, u najkraćem, onaj ko bez proračuna i snishođenja govori caru o stvarima pravde i nepravde, onaj ko iz spoljašnjosti deluje na totalitet. Utoliko je i Marks prorok.

15 “Moral, religija, metafizika i ostala ideologija” – tako glasi redosled iz *Nemačke ideologije* (str. 371). Ovom prilikom ne možemo elaborirati pitanje istovetnosti i/ili različitosti etike i morala, što bi u jednoj šire postavljenoj analizi svakako moralo da bude obuhvaćeno.

U “Idealizmu i ideologiji” Levinas ne pominje analognost skepticizma i kritike ideologije. Ipak, jedna napomena pokazuje da je njegova misao o ideologiji i odnosima koji se njom i oko nje grade vođena stavom dijahronijske diferencije. Evo šta on kaže:

To da ideologija – poput uma u Kantovoj transcendentalnoj dijalektici – može biti izvor iluzija, verovatno je uvid novijih dana. Ako je verovati Altiseru, ideologija uvek izražava način na koji svest iskušava svoju zavisnost od objektivnih ili materijalnih uslova koji je određuju, uslova koje naučni um zahvata u njihovoj objektivnosti. Treba se zapitati ne uči li nas to, istovremeno, o izvesnoj ekscentričnosti svesti s obzirom na poredak koji kontroliše i kome bez sumnje pripada nauka, o dislokaciji subjekta, o zjapećem jazu, igri između njega i bivstvovanja.

Ako je iluzija modalitet te igre, to ne čini iluzornom samu tu igru, taj jaz, taj egzil ili to ontološko “apatridstvo” svesti.<sup>16</sup>

Gde se tu nalazi dijahronijski stav? Kada pretpostavlja da je iluzija modalitet igre koja se događa u ideološkoj intervenciji (kao sadržaj koji formiramo kroz odnos prema onom stvarnom), Levinas naglašava da to ne čini iluzornom samu iluziju – ona je nesumnjiva. To je dijahronijsko uporište za govor o iluziji, o “ekscentričnosti svesti”, odnosno, za kritiku ideologije: jedno je vreme u kome se moj odnos prema onom stvarnom oblikuje kao iluzoran, a drugo je vreme utvrđivanja takvog stanja – ovo drugo je posteriorno prema iluziji i stoga van domašaja njenog rada.

Za kraj, osvrnuću se na izraz *ontološko apatridstvo svesti*. On bi, označavajući nemogućnost situiranja svesti kao stabilno referentne spram bivstvovanja, mogao igrati ulogu naslova, ili najmanje podnaslova, za mnoge rasprave o ideologiji. Usled ideološke interpelacije, koja je po Marksu ono sablasno, svest biva isterana iz, hajdegerovski rečeno, kuće bivstvovanja i postaje lutalačka, bezmalo *le clochard*. Prema Levinasovom terminu iz nekih drugih tekstova, ona je utopična i kao takva odsutna. S druge strane (koja Marksu, izgleda, nije bila pred očima), ona je baš zato podobna da izvrši kritički prepad stvarno-prisutnog.

Branko Romčević

Fakultet bezbednosti Univerziteta u Beogradu

romcevic@fb.bg.ac.rs

16 Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982, Vrin, p. 19-20. Ako se zna da su Altiserova i Levinasova idejna pozicija danas tako određene – kanonizovane – da ih prikazuju kao antipode, onda ne može a da ne začudi to što Levinas ovde navodi Altiseru na jedan umereno afirmativan način. Verovatno bi u tome mogli da se potraže i razlozi zbog čega je Pol de Man naveo kanon kao primer ideologije.

Branko Romčević

## **Critique of Ideology and Skepticism**

(Summary)

This text is concerned with possibility of critique of ideology. Since ideology is usually explained as omnipresent, its critique should be taken as ideological too. In order to examine the possibility of avoiding such consequence, we are analysing few powerful solutions to that problem (Marx, Althusser, Žižek, Paul de Man). At some point, we are proposing Levinas' discourse on skepticism and its refutation as a model for understanding the relations of ideology and its critique.

KEY WORDS: ideology, critique of ideology, discourse, skepticism.