

TRANSCENDENCIJA U OVOSTRANOST KAO KRITERIJ ISTINSTVENOSTI IDEOLOGIJE

DUŠAN TRAVAR
Filozofski fakultet u Zadru
Faculty of Philosophy in Zadar

UDK/UDC: 141.82:316.75
Izvorni znanstveni rad
Original scientific paper

Primljeno: 1988 — 12-26
Received

Pojam transcendencije u *Disertaciji* Karla Marxa — Transcendencija kao momenat nadilaženja Hegelovog stanovišta u tumačenju Demokrita i Epikura — Odnos Epikura naspram Demokritu prema Marxovoj Disertaciji — Odnos Hegela u »Historiji filozofije« napose prema Demokritu i Epikuru — Ideologija kao otudeni i raz-otudeni svijet ideja — *Ideologija* i njena historija — Funkcija ideologije — Ideologija i istina — Istina ideologije

I

Marx *transcendenciju* postavlja u imanenciju ovostranosti ljudske samodjelatnosti skupa sa univerzalnim obilježjem te samodjelatnosti. Usmjerenost pojma transcendencije u *drugo* jeste pak iz onostranosti nužnosti u ovostranost slobode.

Marx metafizički princip Epikura razumijeva kao njegovu atomističku svijest, a Hegel Epikurovo mišljenje atomizma shvata kao metafizičko načelo. Hegel ustanovljuje, da »mišljenje u čovjeku predstavlja upravo ono isto, što su atomi i prazno u stvarima, njegovu unutarnjost«¹, s namjerom obistinjenja modela istine *adaequatio rei et intellectus* (filozofija identiteta).

I za Demokrita i za Epikura načela su isto: atomi i prazan prostor. Epikur je senzualist u kriteriju istine, a znanje je Demokritu kriterij istine — ne osjetila. Metafizičko poimanje Epikura je različito prema senzualizmu doživljaja (opažaja) zbog postojanja praznine praznog prostora.

Postojanje praznine je diskrimen senzualizma doživljaja i metafizike poimanja. »Ova razlika u teorijskim sudovima De-

¹ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Stuttgart, 1959, S. 489; Prijevod Nikole Popovića, *Istorija filozofije II*, Beograd, 1964, str. 410.

mokrita i Epikura o sigurnosti znanosti i istine *ozbiljuje se u disparatnoj znanstvenoj energiji i praksi* tih ljudi.«²

Pošto Marx iz dijalektike privida shvata objektivistički stav Grka, on ga razmatra iz subjektivizma samosvijesti. »Prvo, Epikur čini protivrjeđe između materije i forme obilježjem pojavne prirode, koja tako postaje protuslika onog bitnog — atoma. To se zbiva time, što se prostoru protivstavlja vrijeme, pasivnoj formi pojave — aktivna.«

»Drugo, tek se kod Epikura pojava poima kao pojava, to znači kao otuđenje biti koja samu sebe kao takvo otuđenje otjelovljuje u svojoj zbiljskosti. Naprotiv kod Demokrita, kome je složenost jedina forma pojavne prirode, pojava po sebi ne pokazuje da je ona pojava, nešto različito od biti. Dakle, promatrano po svojoj eksistenciji, bit je potpunoma suosnovana sa njom, a po svojem pojmu, potpunoma odijeljena od nje, tako da ona (naime pojava) isplićava u subjektivni privid. (...) *Konačno*, dok je prema Epikuru vrijeme smjenjivanje kao smjenjivanje, refleksija pojave u sebi, s pravom se objektivna priroda postavlja kao objektivna, s pravom se osjetilno opažanje načinja realnim kriterijima konkretne prirode, premda se atom, njen osnov, promatra jedino posredstvom uma.«³

Marxov odnos prema stvarnosti stoji u stvarnoj supoziciji mišljenja. Metafizički pojam transcendiru u poimanje stvarnosti. Prazan prostor je kriterij metafizičnosti mišljenja. Epikurova metafizika ne koristi *tò kenón* pri stvaranju svijeta; on objašnjava stvaranje svijeta, dok u Demokrita svijest se nalazi u već stvorenom.

Što su nedjeljiva počela atomski elementi — iskazuje transcendenciju metafizičkog poimanja od *átomoi arhai* prema fizici od *átoma stoiheía*. »Osjetila su stoga jedini kriterij u konkretnoj prirodi, kao što je to apstraktni um u svijetu atoma.«⁴

Za Marxa je prazno, *tò kenón* — idealnost Epikurovog svijeta — izgurano u svijet stvaranja zato što prazan prostor onemogućuje kreativno susretanje atoma (inklinaciju). Meduatomska praznina onemogućuje susretanje atoma jer svaka stvar već jest sačinjena od atoma i praznog (Demokrit). Epikurovo omogućavanje susretanja atoma je prvobitno stvaranje. Susretanje atoma je

² K. M a r x , Differenz der Demokritischen und Epikureischen Naturphilosophie, Texte zu Methode und Praxis I, izd. Ernesto Grassi, Rohwolt, 1966, S. 139; prijevod Branimir Živojinović, *Razlika između Demokritove i Epikurove filozofije prirode*, K. Marx — F. Engels, DELA, prvi tom, »Prosveta«, Beograd, 1968, str. 102.

³ K. M a r x *op. cit.*, S. 165; prijevod str. 122.

⁴ *Ibidem*, S. 167; prijevod str. 123.

omogućeno isključenjem praznine iz momenta stvaranja. Ideja relativnog ništa i absolutnog ništa došla je iz *ništa u atomu* i *ništa* *prazan atom*, tj. kao svijest praznosti prije stvaranja. Svijest praznosti prije stvaranja je mišljenje u čovjeku istog ono što bog — prema starozavjetnoj predaji kao nestvoren — ima kao sadržaj prije stvaranja iz ništa (osim samoga sebe).

Metafizički subjekt: *átomoi arhaí*, znači nedjeljiva počela. To ujedno znači, da počela jesu nedjeljiva. *Atoma stoiheía* znači, da su atomi elementi. Da su *atomi* elementi kaže: *počela* su nedjeljiva: atomi elementi su nedjeljiva počela. *Asómaton, kenón* znači bestjelesnō, prazninā. *Praznina* jest što pripada u metafiziku, *punina* jest što pripada u fiziku. Razlika između praznine i punine je odnos meta-fizike i fizike. *Isto* važi za *atomoi* kao i za *tò kenón*. To ne kazuje da je isto važenje atoma i praznosti, već da je totalnō različitō u usporedbi — totalno poredbeno.

Marx izokreće Demokritovo metafizičko stanovište stvarnosti u subjektivni privid, dok u Epikura metafizičko načelo biva prepoznato kao njegova atomistička svijest. »Kao što Epikur idealnost svoga svijeta, prazninu, iz njega izgoni u stvaranje svijeta, tako isto supranaturalist (Demokrit) otjelovljuje bespretpostavnost, ideju svijeta u raju.«⁵ Transcendencija je vektorirana u ovostranost. Dok u Epikura metafizičko načelo biva prepoznato kao njegova atomistička svijest, funkcija praznine u 'prekidu' mišljenja je postojanje 'po sebi i za sebe'. (U Hegela je, »postojanje po sebi i za sebe« funkcija odijeljenosti od »za nas.«) Metafizičko načelo Epikura je njegova atomistička svijest. »Ali Epikur mora uvijek tako pasti natrag, jer njegova svijest je atomska, kao i njegovo načelo. Súće njegove prirode je i súće njegove zbiljske samosvijesti.«⁶

»Epikur odbacuje misao kao nešto što postoji po sebi i za sebe, ne misleći na to da sami njegovi atomi upravo po svojoj prirodi jesu misli, (...).«⁷

Praznina je za Epikurovu opću metafiziku misao koju oni prebacuje u stvaranje svijeta. Odbijanje atoma je omogućeno izuzimanjem praznine. Tumačeći Laërtijevo izlaganje Epikurove teorije spoznavanja, nastajanje zablude i pogreške (*tò pseúdos kai tò diemartémenon*), Hegel kretanje ulaženja predstava,

⁵ *Ibidem*, S. 104; prijevod str. 70. O »ovostrano jedinstvenoj ontologiji« vidi: Georg Lukács, Pogl. III prvog dijela *Priloga ontologiji društvenog bitka*, »Hegelova kriva i prava ontologija«, separat iz časopisa »Kulturni radnik« br. 5, Zagreb, 1973, str. 8.

⁶ K. M a r x, *op.cit.*, S. 124; prijevod str. 85.

⁷ G.W.F. H e g e l, *op. cit.*, S. 491; prijevod str. 411.

u nas, razumijeva kao *kretanje koje prekida* ulijevanje predstava, kao prekid, *izvršen od nas mišljenjem*. »U pogledu mišljenja, spoznaja se definira jedino kao neko vlastito kretanje koje stvara neki prekid. (...) Pored atoma, prazno predstavlja drugi momenat, prekid, ...«⁹ Koja je funkcija praznine u *prekidu* mišljenja kod Epikura? Ista kao funkcija praznine (*tò kenón*) Demokritove metafizike. »Ovaj prekid predstavlja drugu stranu pored atoma, to jest *prazno*. Kao što smo gore vidjeli: kretanje mišljenja je takvo kretanje koje ima prekid (mišljenje je u čovjeku upravo ono, što su atomi i prazno u stvarima, njegova unutrašnjost), to jest upravo njemu pripadaju atomi i prazno, ili za njega je ono kako stvari po sebi jesu. Kretanje mišljenja je, dakle, pripadno atomima duše; tako da se u njoj takode dešava neki prekid nasuprot atomima koji u nju utječu spolja. Prema tomu, tu se ne može vidjeti ništa drugo do opće načelo pozitivnog i negativnog; tako da i mišljenju pripada jedno negativno načelo, momenat prekida.«⁹

Slučajnost je za Epikura sekundarna prema Hegelu, ali je ona primarna po Marxu. »Vidimo kao razliku praktičke energije, što se gore izražava kao razlika teorijske svijesti. — Konačno razmatramo *formu refleksije*, koja predstavlja odnošenje misli na bivstvo, njen odnos. U općem odnosu koji filozof daje svijetu i misli u odnosu jednoga prema drugom, objektivira se on jedino tako kako se njegova posebna svijest odnosi prema realnom svijetu.«¹⁰ *Realni svijet* je transcendentnog značenja u realnoj supoziciji mišljenja: misao se odnosi na misli transcendentno biće u stvarnoj supoziciji mišljenja, koja glasi: mišljenje počiva na stvarnosti koja preseže i izlazi van mišljenja kao nečeg subjektivnog.

II

Posebni problem, zašto Marx cjelokupnost ideja *nadgradnje* označava ideologijom, tumači se iz Marxovog prosuđivanja Feuerbachove kritike religije: njegovo učenje o religijskim idejama kao projekcijama ljudskih želja vidi samo-otuđenje čovjeka utemeljeno u religiji, i mnije da sa ukidanjem religije može ukinuti i samo-otuđenje a da ne ispituje proizvodne i svojinske odnose. Zato što ona takoreći nedjejsvenom borbom na pogrešnom frontu upravo potvrđuje postojeće buržoaske odnose, religija je

⁹ *Ibidem*, S. 486; prijevod str. 408.

⁹ *Ibidem*, S. 489; prijevod str. 410.

¹⁰ K. M a r x, *op. cit.*, S. 141; prijevod str. 103.

ideologijska u marksovski negativnom smislu. To je ponukalo Marxa, da sve sisteme ideja raspravlja kao ideologiju. Pored negativnog pojma ideologije, kod Marxa i marksista stupa sve do danas *pozitivno* razumijevanje: ideologija kao *istinski nazor na svijet*. Uz to će, onda, ako više ne reflektira klasne odnose, ideologija postati izraz besklasnog društva budućnosti. Ukoliko koliko marksistička doktrina teorijski predpriprema to stanje budućnosti, ona je onda istinska čovjekova svijest o sebi, o svojim — tada ispravnim — društvovnim odnosima i konačno svojoj svjetskoj sudbini. Jedino na ovom unaprednom stanovištu da se proizjeli negativno-ideologijska uvjetovanost zaslijepljenja kapitalističkog društva.

Dvoznačnost pojma ideologije, jedanput kao otudene svijesti u njenim višestrukostima pojavljivanja¹¹ na način *otudene* filozofije, drugi put kao istinske nauke o čovjeku, indicira fenomenologijski karakter *iskrivljene* svijesti pozitivnog stanja *kao i samog* iskrivljenog, i potrebuje svojevrstne meta-ideologije *za* — kako dijagnosticiranje postojećeg otudenog, tako i *za* ontološko njegovo prevladavanje.

Ontološki status svijesti na način pojavljivanja pojedine ontičke regije i ujedno pojedinačnih ontičkih znanosti izvršuje preinačeno razumijevanje *kao* da je cjelinsko bivstvo čovjekovo centrirano antropološki i istumačivo iz ontičke znanosti u liku pojedinačnih nauka, umjetnosti, religije, prava, tehnologije, genetike, astrofizike, itd., ukratko, kao ideologije i ideologija konfundiranih jednoj jedinoj ontološkoj znanosti nauke o čovjeku. Konfundiranje (su-zasnivanje i *brkanje*) ontičkih regija bića i njima supripadnih ontičkih znanosti ujedno i istovremeno *ne* razotkriva njihovo ideologijsko obilježje kao otudenog stanja svijesti *o* otudenom stanju kao takvom, znanja upravljenog samo na predmetnost pojedinačnih bića ontičkih znanosti. *Za* raspoznavanje ontičkih znanosti kao ideologijskih u smislu otudene svijesti otudenog ontičkog statusa bića, neophodan je ontologijski korektiv nedopuštanja konfundiranja ontičkih znanosti (kao indikativnih za otudeno stanje pojedinačnih regija bića) sa bivstvenom razlikom prema istinskoj znanosti historije. Razlog i osnov višekratne konfuzije, jedanput ideologije shvaćene kao otudene svijesti ontički sponirane pojedinačnim regijama bića, na drugi način kao prevladanog stanja konfundiranosti, upravo počiva na konfundiranosti ontičke diferencije sa ontologijskom. Jer se i jezik kao prirodni ljudski govor pojavljuje na način ideologijske svijesti

¹¹ Vanja Sutlić, »Fenomenologija ideologijskog i ideologijski karakter filozofije«, *Bit i suvremenost*, »Logos«, Sarajevo, 1967, str. 84-102, naročito str. 85-6.

i postoji u statusu otuđujućeg i otuđenog konfundiranja, ontološki izvor prepoznavanja i prevladavanja stanja otuđene svijesti počiva na izbjegavanju postvarajuće metafizičke strukture *ego-habeo-factum*-odnosa. Zato je važeće Lukácsovo uputstvo o mogućem materijalističkom filološkom istraživanju u vezi Engelsove »opaske o prodiranju strukture postvaranja u jezik«¹², ukoliko *filologija* kao prevladani lingvistički nominalizam ne stoji više u statusu *iskrivljenosti*, već upravo prepoznaje otuđeno stanje svijeta i pokazuje put u istinskost. Ukoliko je valjano pitanje, da li se iz jezika nauke — ujedno jezikom ontologije — kao i kritikom jezika nauke, može prevladati ideološki status nauke, ukoliko iz jednog jezičnog modela prirodnih jezika jeste ili nije doseživ osnov i razlog produbljivanja otuđene takode jezične svijesti, pokazuju filozofeme i teorije analitičke filozofije jezika, filozofije matematike, historijske lingvistike, transformacijsko-generativističke lingvistike svoju ontičku konfundiranost, skupa sa konfundiranošću s modelom istine *adaequatio intellectus* (gdje spada cjelokupna sfera ideoložnosti) *et rei* (gdje spada ontički status svih pojedinačnih znanosti).

No, da li *prepoznavanje* otuđenosti bivstva — spoznajno — može imati ontološki status otuđenog bivstva ako upravo sa ontološkim korektivom nedopuštanja konfundiranja proizlazi mogućnost prepoznavanja *otuđenog statusa*? Da li se iz pozicione svijesti filozofije kao (otuđene) ideologije, tj. ontologije tako shvaćene, može prevladati, ukinuti na višoj razini a ne naprosto likvidirati status filozofije kao antropologije?

Svaka ideologija, bila ona, *Progresivna, tradicionalistička, reakcionarna*, ili, *revolucionarna*, pokazuje i ukazuje na otuđenje (od) postojećeg društva, predskazuje ili iskazuje uspostavljanje savršenijeg (pravilnijeg) poretka s obzirom na izrečena načela, svaka postoji prožimanjem načina ponašanja na osnovu nekog načela, na usaglašenosti i utemeljenosti primjenom članka vjere ideologije.

Stvar same ideologije mnogo je starija od jezične i pojmovne oznake za nju. Kritika ideologije je karakteristična za prosvjetiteljske pokrete. U evropskom kulturnom krugu, takav pokret nastupa prvi put sa grčkim sofistima. Kritika (V—IV st.p.n.e.) objašnjava, *da su stari zakonodavci izmislili boga kao nekog čuvara ljudskih djela i prestupa, zato da nitko krijomice bližnjemu ne čini nepravdu bojeći se kazne bogova*.¹³ Neki mudarac razborit

¹² G. Lukács, *Povijest i klasna svijest* (1923), (prijevod), »Naprijed«, Zagreb, 1970, str. 161, bilj. 16.

¹³ Hermann Diels, *PREDSOKRATOVCI, Fragmenti*, II svezak, Zagreb, 1983, str. 350, 25.

uvede božji strah. *Takvu zboreć riječ taj nauk (tad) uvede najugodnije i lažnim govorom on zastre istinu.*¹⁴ Prema Kalikleu, potčinjeni su izradili protu-ideologiju, naime, načelo pravičnosti, kome bi se upravljači morali potčinjavati. *Zakon, naprotiv, stvaraju slabi i gomila. A oni samo sebe i svoje koristi radi stvaraju zakone i dijele pohvale ili pokude. Da bi zaplašili jake, koji su najprije sposobni da steknu imanje, i da bi ih spriječili u tome da ga stvarno steknu, oni govore da je ružno i nepravedno imati više od drugih i da se nepravda sastoji u suštini baš u tome, što neko želi da ima više od svoga susjeda.*¹⁵ Oba puta se radi o grupnom interesu. On koristi uvjerenje u istinu, prema sofisticikom shvatanju, zavodnički kao instrument moći. Kritika ideologije se dakle javlja u prekršćanskoj epohi kao još dosta naivna teorija obmane. Sa nastankom kršćanstva, kritika se nadovezuje na starohebrejsku religiju, na samoupravno razumijevanje zakona i prijetvorno farizejstvo. Otvoreno je pitanje, da li je tek judejsko-kršćanska religioznost — kao sublimna refleksija savjesti — omogućila ideologijsko ponašanje u smislu ne samo teorijsko-obmanjivačke varke drugoga, već i samo-varke, kao i njihove kritike. Ideologiji bi, prema tomu, bilo svojstveno zastiranje vlastitog interesa od samoga sebe. Na osnovu prethodne samo-varke, ideolog može naročito djelotvorno sprovesti obmanu drugih, svojih partnera u razgovoru: on nagovara sa ubjedenjem.

Uvažavajući instintivnu razliku — da je jedno *istina* a drugo ono što je prema odgovarajućem modelu istine *istinito* — ono istinito je najprije u spoznaji kao takvoj, potom u stvarima kao relacioniranim spoznaji. Spoznaja je istinita ako ima stvarnosti odgovarajuću spoznajnu formu. Stvar je pak istinita ako ima formu odgovarajuću svojoj prirodi. Stoga se *istina* određuje kao usaglašenost razumijevanja sa onim što jeste, a spoznavanje te usaglašenosti znači, *spoznaju istine*. Jedino ako razum započne suditi o shvaćenoj stvari, sud razuma je nešto što mu bitno pripada a ne nalazi se izvan njega. I, ako je taj sud usaglašen sa onim što jeste u stvarnosti — on je *istinit*. Ta usaglašenost nije neposredna. Ako je svijest kao sinteza osjetilā istinita, onda je ona to kao kakav odraz u zrcalu, u kome se predmet zrcalno odražava kao mrtva stvar. Sa gledišta spoznaje, taj predmet nije ni istinit niti lažan, jer on u tom vidu ne posjeduje ništa svoje, a ono poznato ne nosi u sebi kao poznato. Na jedan način, sa ovom pretpostavkom moglo bi se govoriti o *istinitosti* odnosno 'lažnosti', to jest

¹⁴ Kritija, *Sizif — satirska drama*, H. Diels, *op. cit.*, str. 351, red 24-6.

¹⁵ Platon, »Gorgija«, 483 B4-C6, *Protagora — Gorgija*, prijevod Albin Vihtar, Beograd, 1968, str. 129.

s obzirom na odnos koji postoji između forme shvaćanja i same stvarnosti. Tako se *istina* sastoji u usuglašenosti između čimbenog razuma i stvari. Istina se, dakle, sastoji u srazmjernom odgovaranju, koje se u slučaju istinitog suda nalazi između pojedinih članova suda: između predmeta sudovnog iskaza, sudovnog iskaza i stanja stvari, koji se njime kazuju i pokazuju. Ovdje je, prema rečenom, jednačenje sa četiri veličine, i sud utoliko važi kao istinit ukoliko izjednačavanje pojmova koje sud očituje odgovara činjeničnoj jednakosti u stvarnosti (*in re*) između onoga što predstavlja predmet iskaza sa određenim zrenikom i što predstavlja iskaz među drugim iskazima. *In re* ne znači da se svaki istiniti sud mora odnositi na *spoljnu* stvarnost.

Istina se temelji na bivstvu, jer ona izriekom očituje *ono što jest*. U smislu bivstvene teze, da je predmet spoznaje bivstvo, i da je bivstvo ono prvo što se spoznaje, određenost je bivstvenog obilježja sviju drugih određenja — i mišljenja. Da samo bivstvo ne može biti predmetno, već da se tek iz bivstvene teze i bivstvene razlike uspostavljaju sve druge razlike — *otkriva* konfundirano metafizičkog mišljenja u zamjenjivanju bivstva samog nekim bićem, podizanjem nekog bića na rang bivstva samog. Metafizika konfundira misao bivstva mišljenjem nekog od bića *kao* bivstva samog. Ta zamjena je osnov *otudenog* obilježja metafizike kao i ideologije.

Od ideologa samog skriveni su njegovi vlastiti interesi. Ideolog se s obzirom na istinu o vlastitim interesima nalazi u stanju svijestnosti *kao da nije* sam on taj koji je osviješten o istini, kao da mu je istina zakrivena. Ujedno, ideolog — htio-ne htio — prikrivajući istinu samome sebi, prikriva istinu kao istinu svojih prikrivenih interesa. To udvajanje — istine kao ontičke u prikrivenom stanju i zbivanju, i istine kao zbivanja i načina postojanja svijesti i njenih proizvoda — rada konfundiranošću koja sa svoje strane proizvodi zbrku i otežava pronalaženje izvora *postojanja neistine* kao *lažnog* i — sljedstveno — *lažne svijesti*. U dvoznačnosti pojma ideologije i njenog očitovanja već sa Marxom kao ideologom i anti-ideologom — ideologije kao *otudene* svijesti i njenih proizvoda *i* kao istinskog nazora na svijet — nalazi se virus za današnju pojmovnu zbrku.

Ako se izvor konfundiranosti, miješanja i su-zasnivanja ontičkog statusa ideologije kao lažne svijesti skupa sa ontološkim njenim statusom kao istine o njenim (ideološkim) proizvodima, ne traži u (svjesno — ne-svjesnom) obmanjivačkom *i* biti-obmanjenim obilježju svijesti, ako se otudenost traži u ustrojstvu bivstva kao otudenog, koji karakter tog ustrojstva *treba* mijenjati da bi se postignulo raz-otudenje? Kako je moguće iz *točne* svijesti odgovarajuće bivstvu kao otudenom, kao ne-identičnom, kao ne-

-istinskom, kako se može pa samo prepoznati *otudjenje*, iz točne a otuđene svijesti prepoznati *ne-istinito* bivstvo? Da li bivstvo — u razlici prema bićima — može biti ne-istinito, pa kao ne-istinito *pravi izvor* ne-istine ideologijske svijesti i svjesne neistine? Ili pak samo bića ontičke regije i ontičkih znanosti jesu ideje bića i ideologije — i kao takve u mogućnosti stanja i proizvođenja otuđenja?

III

Stvarna supozicija istine je ne-skrivenost bića. Mogućnost bića biti-skrivenim ne kazuje neistinu bića, a otkriva zasnivanje jednog modela istine na neotkrivenosti. Model istine neskrivenosti-bića nije — naknadno — otkrivenost, nego taj *da jeste* biće.

Biće i istina su pripadni u isto. Što *istina* znači istost neskrivenosti bića i bića kao postojećeg, sućstveno je isto-vjetovanje kao načelo. Načelo istovjetnosti nije pokazano time što se kaže: biće *isto* biće, nego time što biće *jest* istina. Iz istine bića-kao-neskrivenosti, biće *kao onō samo* postizava svoj identitet. Osnovna postavka identiteta stoga ne glasi: *biće jeste biće*, nego: biće jeste *isto*, ne-biće je ne-isto: biće jeste *istinito*, ne-biće je ne-istinito. Shvaćanje iskaza *o* biću kao mjesta istine iz usuglašenosti iskaza *sa* bićem (postojanjem stanja stvari), naknadna je istinstvenost suda, ne prosto istina bića. Razumijevanje *istine suda* kao mjesta istine bića ne mora nadalje imati zajedništva sa istinom bića u identitetu bića i istine. Istina suda kao istina *iskaza o* biću postavlja istinu u predmetan odnos *subjekta* prema *objektu*, *suda* prema stvarnosti *izvan* suda. Time što je *istina* iz neskrivenosti bića, tj. iz sućstvene pripadnosti istine *i* bića premještena u shvaćanje odnosa elemenata suda i njihovu usuglašenost sa onim postojećim/nepostojećim *izvan* suda kao u mjesto provjere istinitosti iskaza, postojanje bića kao osnov istine je pre-razumljeno u predikativnost (priricanje/odricanje). Neskrivenost kao prisuće bića (*ousías parousía*) — ne: — pre-razumljena u *istinu iskaza*, iskazno pre-razumijeva i odsuće bića (odsutno biće) kao nepostojeće — tu *istinitim* u iskazu.

Prerazumijevanje egzistencijalne teorije suda, koja počiva na sućstvenoj su-pripadnosti bića i istine, u predikativnu teoriju suda, istinu-kao-*iskaz* adekvatan stvarnosti, izvod je *ideologij-skog* karaktera mišljenja kao metafizičkog. Nadalje vlada istina kao sudovna usuglašenost, na osnovu stvarnosti — ne samo prema *izvan-sudovnoj* stvarnosti, nego i prema sudovima među sobom. Time, istina se pretvara u istinitost sistema odnosa sudova koji usuglašenošću jedni prema drugima grade postojanje *istine*.

Ta istina — *convenientia* i *koherencija* — nema više dokaznu vrijednost istine kao neskrivenosti bića jer omogućuje i lažiranje znanosti kao neistine, tj. lažiranje *istine* kroz znanost. Osamostaljenjem sistema iskaza kao znanstvenog sistema, sistem sudovnih iskaza nadalje svoju istinitost nosi u svojoj konsistentnosti.

Cijelo je istinito. Tu, metafizički je subjekat istinito. To gradi: istinito je cijelo. Tu je subjekat cijelo. Postavljeno kao subjekat — cijelo je istinito. Subjekt — metafizički — jeste substancija. *Substancija* je subjekat: die Substanz wesentlich Subjekt ist.¹⁶ Substancija je metafizički — i za Hegela — istinito, a subjekat kojim se substancija izražava je cjelina. Cjelina je sveobuhvaćenost substancije kao subjekta.

Cijelo (subjekat) je (ono) Istinito. Ono istinito ukazuje na cjelinu misli kao bivstva. Budući misao kao znanje teži na znanstvenost, znanstvena istina je — za Hegela — cjelina istine kao cjeline. Subjekt je cjelina u razvoju. Substancija je ono istinito. Cjelina počiva na istini kao substanciji, kao što se ono istinito pokazuje kao cijelo tek unutar sistema i kao sistem. Znanje je znanstveno ako razmatra ne tek neku istinu ili istinu naprosto nečega, već istinu kao ono istinito, tj. cjelinu u cjelini. Cjelina je istinita kao što je sistem cjelina istine: istina cjeline je cjelina istine. Cjelina istine u sistemu je sistem sam. Izokretanje: cjelina je ono neistinito — das Ganze ist das Unwahr¹⁷ — događaj je realno-historijskog prevazilaženja stvarnosti sistema, mada ne obuhvata funkcionalni i obistinjujući momenat sinteze. Jer, ono istinito nije sama istina; istina nije ono nešto istinito. Prvi dio iskaza stoji protiv dogmatizma, drugi pak protiv skepticizma. Razliku istine koja nije nešto i nečega istinitog obuhvata istinstvena razlika. Sistem-kao-cjelina način je da se istina *dokaže kao* cjelina jer, inače, istina koja stoji *izvan* — slučajna je. Substancija (istina) kao cjelina nalazi svoj izraz u sistemu.

Das Wahre ist das Ganze¹⁸: Cijelo je (ono) istinito, ono istinito je cjelina. Cjelina kao ono istinito pripada sistemu. Što je substancija (ono istinito) postavljena i kao subjekat (u cjelini), odlika je systemske misli. Što je istina cjeline (cjelina je istinita) — subjekat — postavljena kao cjelina istine (istina je cjelina) — substancija — odlika je misli u sistemu. Das Wahre ist das Ganze: istinito je cijelo. Time nije kazano da je cjelina *sāmā* istina, niti da je *sāma* istina neka cjelina, tek, da je mjesto znanja kao znanstvenog — sistem. Hegelu otpadaju prigovori i za dogmatizam i za skepti-

¹⁶ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, izd. Hoffmeister, Felix Meiner, 1952, S. 24.

¹⁷ Theodor W. Adorno, *Minima moralia*, Frankfurt/Main, 1964, S. 57.

¹⁸ G.W.F. Hegel, *op.cit.*, S. 21.

cizam ako se istina sistema ne promatra izvan sistema. Sistem sadrži svoju cjelovitu i nerazorivu istinu.

Da je to tek jedan — mada sveobuhvatan — način pokazivanja i odvijanja onog metafizičkog (istina), kazuju različite postavke kriterija istinitosti tijekom onto-theo-logijske, kosmo-logijske i anthropo-logijske misli u prevazilaženju i preodolijevanju metafizike: istina kao ne-skrivenost bića (*alétheia*), kao slaganje spoznaje sa stvarnosti (*orthótes*), kao *certum qua verum*, kao *koherencija* nekog suda sa drugim sudovima, kao *praxis* (kriterij djela i znanja), kao povijesno zbivanje bivstva (*Ereignis*).

Spekulativna istina unutarstemskih stavova — iskaza ne odnosi se na čulnu istinu bivstvene neposrednosti, pa i subjekat djelatnosti nije neposredno čulno biće nego svijest, samosvijest, razum, um i duh skupa sa njihovim ideelnim tvorbama. Postojanjem na način viših stupnjeva (umjetnost, religija, filozofija) duh sebe ne osiromašuje, ali niti ne realizira izvan ideelne sfere *subjekat* totalizirajuće djelatnosti. Otuda u Marxa — u nasuprotnosti prema Hegelu — prepoznavanje otuđenog neposrednog ljudskog rada kao otuđenja subjekta djelatnosti od samoga sebe, od svoga rodnog bića kao generičkog pojma, od proizvoda rada i sredstava za proizvodnju otvara *preko* Hegelove istine sistema mogućnost preinake tako postojećeg čovjeka-subjekta, subjekta ljudske historije, što je stvarni djelatnik prepoznat kao sveden na čulno i intelektualno biće neposredno i posredno otuđene *voje* djelatnosti. Što se s Marxom nudi novi odnos u tumačenju nadgradnje kao ideologije, nije samo — kao u Hegela — *konstruktivna* shema apstraktnih odnosa određujućeg čimbenika (*baza* nasuprot *apsolutnom* duhu) i njime određenog svijeta otuđeno i razotuđeno pojmljene *ideologije* (*nadgradnja* nasuprot *apsolutnom duhu*).

Riječ *ideologija* po prvi put uvodi (1796) Antoine Destutt de Tracy¹⁹. Njegovo učenje o idejama hoće — kao dio zoologije — da cio sadržaj svijesti čovjeka svede na opažaje. Ono treba da pruži valjanu znanost o čovjeku kao osnov obuhvatnog sistema odgoja. Njegov cilj je emancipacija cjelokupnog društvenog i državnog života od jarma predrasuda: ideologija, dakle, kao program praktičkog prosvjetiteljstva. Ukoliko se univerzalni zahtjev za spoznajom zaista ipak jednostrano svodi na partikularni osnov (opažajna i nagoniska organizacija čovjeka), u toj, *ideologiji* se povrhu značenja riječi nalazi napetost općeg i pojedinačnog, koju je otkrila kasnija kritika ideologije. *Ideolozi* su postali poznati

¹⁹ Antoine Destutt de Tracy, *Les éléments d'idéologie*. 5 dijelova u 4 toma, Paris, 1801-1815; pretiskano Stuttgart, 1977.

prvenstveno argumentiranom kritikom Napoleona. Za realpolitičara kakav je on bio, oni su stvarnosti tuđi fantasti, njihovo djelovanje na javni život on je smatrao razornim.

Najviše mjerodavnom je postala ona jezična uporaba koju je Karl Marx (1845-1850-ih godina) povezo sa riječju *ideologija*. Marx ideologiji pripisuje značajnu funkciju u sistemu historijskog materijalizma: idealna nadgradnja — kojoj pripadaju političko uređenje, moralna shvatanja, religija filozofija, itd. reflektira društvo odnose materijalne, ekonomske baze. Svijest je uvjetovana i određena (skućeno: ekonomskim) bivstvom. Uloga ideologije u kapitalistićkom klasnom društvu je stabiliziranje postojećih svojinskih odnosa (npr. apelom na moralne vrijednosti ili božije zapovijedi). Ona mistificira bespravnost. Ono što realno vrijedi u određenoj klasnoj situaciji, podiže se u cijeni do bezvremenog i bezuvjetnog važenja. Tako je ideologija klasnih društava, lažna svijest²⁰. Ideologija ima »da posebni interes /.../ predstavlja kao opći«. ²¹

Pritom Marx razmatra ideologiju ne prosto naivno kao namjerni pronalazak njenih korisnika; ona se, naprotiv, proizvodi unutarnjom nužnošću samog sistema. Religija je ‚opijum naroda‘ — ne samo teorijsko-obmanjivaćki kao kod Lenjina *opijum za narod*, koji su svećenici nudili u službi cara i plemstva. To znaći: ona sekundarno ima i protestni karakter i blagotvorno opojni učinak u određenim odnosima, ma kakvi oni bili, ali upravo ti odnosi ne treba da budu! Time što kritika ideologije raskrinkava sistemu ugrađeno zastiranje odnosa tlaćenja, ona cilja na promjenu postojećeg, na revolucionu praksu. U programu svjetske revolucije, koju će prema Marxovom mišljenju konaćno izvršiti osiromašeni proletarijat, kritika ideologije ima u negativno vrijednosnom smislu svoje mjesto i zadatak kao lažna svijest.

Marx pokazuje postojanje *privida* proizvodnih odnosa, i to da oni zastiru (*prikrivaju*) svoju suštinu i, da ako bi se pojave i stvari poklapale, znanost bi bila suvišna; da je ta pojava-privid ne bez osnova, da nameće praksu fetišizacije koja joj je inherentna. Proces razmjene vrši prikrivanje procesa proizvodnje, a politićka ekonomija kao kritika otkriva odnos nejednakosti — neraszmjeran odnos prisvajanja od strane ne-radnika i otuđivanja od radnika — svojstven proizvodnji. Upravo je odnos prisvajanja

²⁰ F. Engels, »Engels an Mehring« (14 VII 1893), K. Marx — F. Engels, *Ausgewählte Schriften in zwei Bänden*, Bd. 2, Dietz Verlag, Berlin, 1955, S. 467 dalje.

²¹ K. Marx — F. Engels, *Njemaćka ideologija*, DELA, tom 6, »Prosve-ta«, Beograd, 1974, str. 32 i 44.

i otuđivanja kvantitativno srazmjeran jer, što je veće bogatstvo jednoga — na osnovu prisvajanja (otuđivanja) od radnika viška njegova rada — to je veće siromaštvo onoga drugoga — na osnovu otuđenja (prisvajanja) od strane ne-radnika. Taj srazmjer je kao *analogia proportionalitatis* točan odnos. To je *istina* proizvodnog odnosa prisvajanja kao otuđivanja i otuđivanja kao prisvajanja, da je srazmjer iskorištavanja jednoga (jedan je iskorištavan) i *uživanja* drugoga (drugi *uživa*) istinit. Dok tzv. radnik uvećava svoju bijedu, tzv. ne-radnik uvećava svoje bogatstvo. Bijeda i bogatstvo su tu shvaćeni kao materijalni uvjeti za nad-gradidbeni odnos tzv. kulturnih dobara kulturne proizvodnje i kulturnog tzv. uživanja.

IV

Marxovo pre-razumijevanje Hegelovog shvatanja *Demokri- ta* i *Epikura* — i njihova metafizičkog odnosa²² — sadrži u jedno Marxovo pre-razumijevanje Hegelovog shvatanja Kantovog 'transcendentalnog privida' i njegova nastajanja.

Kao što »transcendentalna dijalektika će se, dakle, zadovoljiti time, da otkriva privid transcendentnih sudova« (koji znače primjenu na ono onostrano svakog mogućeg iskustva), »i ujedno štititi da on ne obmanjuje; ali, da on (kao logički privid) dapače iščezne i prestane biti privid, to ona nikako ne može učiniti«²³ — dijalektika istine ideologije i prividne istine ideologije nalazi svojega izraza u Marxovom pre-razumijevanju Hegelovog esencijalističkog shvatanja objektivnog privida. »Istina bivstva jeste bit«²⁴ je pre-razumljeno u o v o s t r a n o s t samodjelatnosti — ne: biti, već čovjeka kao i neposrednog i posredovanog samodjelatnog bića — skupa sa univerzalnim karakterom te samodjelatnosti.

Kao što »transcendentalni privid, naprotiv, /poredeći ga u razlici prema logičkom prividu/ nikako ne prestaje kada ga se je već otkrilo i njegovu nišetnost jasno uvidjelo transcendentalnom kritikom«²⁵, tako niti Hegelova kritika transcendentalne 'kritike uma' (koja sadrži kritiku dogmatske metafizike pod vidom kritike spoznajnih granica i moći konačnog ljudskog uma),

²² Vidi pogl. I ovoga rada.

²³ I. K a n t , *Kritik der reinen Vernunft*, Werke in zwölf Bände, izd. W. Weischedel, Suhrkamp Verlag, Fr./M., 1968, Bd. III, S. 311.

²⁴ G.W.F. H e g e l , *Wissenschaft der Logik II*, Stuttgart, 1958, S. 481; preveo Nikola Popović, *Nauka logike II*, BIGZ, Beograd, 1977, str. 7.

²⁵ I. K a n t , *op. cit.*, S. 310.

preuzimajući *transcendentalnu* razinu logike *osnovnih iskaznih stavova*, nadilazeći *refleksivnost u spekulativnost* (dakle, *metodu*) — *ne nadilazi* istinu transcendentalnog privida da »ono koje sačinjava privid jeste neposrednost ne bića«, da »privid jeste sama bit u određenosti bivstva«, odn. da »bivstvo jeste privid«²⁶. Ta dvojnost metode i njenog predmeta se u Marxa manifestira prepoznavanjem dvostrukosti ideologije kao točne i ujedne neistinite svijesti, i ideologije kao oruđa kritike, oruđa izmjenne u onto-logijskom (reduciranom: ekonomskom) statusu neistinito postojećeg (kapitalističkog) svijeta, posredstvom ne: kritike uma, niti *kritičke kritike*, već ‚kritikom kritičke kritike‘ (nadilaženjem ideologijskog statusa filozofije), odn. posredstvom kritike *političke ekonomije, otuđene* (ne-pravedne) ekonomije kao *osnove otuđenog* stanja svijesnih proizvoda svijesti, i njihovog otuđenog povratnog dještvovanja.

Za Kanta, sa prividom transcendentnih sudova (koji su *primjena* na ono onostrano svakom mogućem iskustvu) »imamo posla sa *naravnim* i neizbježnom *iluzijom*, koja sama počiva na subjektivnim osnovnim sudovnim stavovima (Grundsätze), i podmeće ih kao objektivne«²⁷, za Hegela je status privida objektivnan, onto-logijski status bića. Prevazilaženje (Aufheben) objektivnog statusa privida je sačuvanje, održanje (Aufbewahren, Erhalten) i prividno njegovo objektivno ukidanje (Aufgehobensein, Aufhörenlassen), jer se odvija i izvršuje u onto-logijskom (prema Marxu, dakle, ideologijskom) statusu bića. Prevazilaženje je samo *spekulativno* — na način ideje apsolutnog duha. Marx potražuje i *zbiljsko* (wirklich — posredovano) i *stvarno* (reale — neposredno) njegovo ukidanje, ukidanje načina postojanja istine ideologije kao ne-istine, radi istinske zbilje, zbilje realnosti ne jedino na način ideje i kao ideja — ne samo spekulativno. To više nije stvar niti jedne filozofije kao biti-samo-teorija. Utoliko trans-filozofija²⁸ koliko-god kao filozofija i kao ideja jeste u sferi bića-privida, jednako jeste index-putokaz prevazilaženja negativno-ideologijskog statusa svake filozofijske teorije kao biti-samo-spekulacija.

Prijetnju opasnosti lošeg samo-ukidanja dijagnosticira filozofijska hermeneutika: »Polemika protiv apsolutnog mislioca je sama bez pozicije. U ovoj refleksiji se nigdje ne može naći ona ar-

²⁶ G.W.F. Hegel, *op. cit.*, S. 490; prijevod str. 14; S. 490-1, prijevod str. 15; S. 487, prijevod str. 13 *respective*.

²⁷ I. Kant, *op. cit.*, S. 311.

²⁸ Vanja Sutlić, »Pitanje ozbiljenja filozofije«, *Bit i suvremenost*, »Logos«, Sarajevo, 1967, str. 114-115; »Historija marksizma' i trans-filozofija«, *op. cit.*, str. 175; »Transfilozofija: Marx i filozofija«, *op. cit.*, str. 314-329.

himedovska točka koja bi Hegelovu filozofiju izbacila iz kolosijeka. Formalni kvalitet refleksivne filozofije i čini to, da ne može biti pozicije koja nije uključena u refleksivno kretanje svijesti koja dolazi k samoj sebi. Pozivanje na neposrednost — bilo na neposrednost tjelesne prirode, bilo na neposrednost onoga Ti koje postavlja zahtjeve, bilo na neposrednost neprobojne činjeničnosti povijesnog slučaja ili realnosti produkcionih odnosa — uvijek je samo sebe opovrgavalo, utoliko što i samo nije neko neposredno državne, već reflektirajući čin. Kritika pukog pomirenja u misli, od strane lijevih hegelovaca koja ostaje dužna stvarnu promjenu svijeta, cijelo učenje o pretvaranju filozofije u politiku mora na tlu filozofije biti jednaka samoukidanju.²⁹ Svaki put ostaje raspraviti — sa recepcijom i produkcijom filozofije kroz smjene generacija, da li je filozofija i kao teorija i kao praksa u razlici i bez-različno bitna ljudska potreba, jednako kao i ostali oblici *ideologija* (sekularizacija religije i *religiozni* sekularizam i s njima u vezi teologija — u raznim historijskim sredinama i teritorijalnim kao i političkim podnebljima, umjetnost kao 'ogledalo' društvene ne-istine i utopizirane zbiljski humane zajednice,³⁰ prava koje je to za sve ljude ravnopravno, itd.). Da stvar filozofije nije *nikad* dovršiva stvarnost i da je ona to *uvijek* bila, pokazuje hod rasprave koja neprekidno i još traje, pokazuje i ostvaruje povijest djelovanja kroz njenu i ljudsku povijest.

Da li je dijalektika privida istine ideologije i ideologije *kao* istine — sfera prividne problematike? Da li je iz filozofije kao otudene sfere ljudskog bivstva pa samo moguće pitanje ideologije kao istine? Misaoni sistemi u kojima se formuliraju vrijednosni sudovi i zahtjevi trebanja da djelstvuju o činjenicama kao istinite tvrdnje koje se nikako ne mogu dovesti u sumnju, često se označuju kao *ideologijske*. Riječ *ideologija* pogoduje nesporazumima jer se upotrebljava u sasvim različitim značenjima. U *negativnom* značenju se pod njom shvata *lažna svijest*. Sa *ideologijama* se u tom slučaju misli »neistinita, poluistinita ili nepotpuna misaona zdanja koja se odnose na socijalna stanja stvari i daju se svesti na pristranost svojih nosilaca, koja je prouzročena njihovom društvenom situacijom«. Kao motiv njihova nastajanja ipak valja isključiti svjesnu laž. »Samo oni duhovni sadržaji imaju važiti kao ideologije, o čijoj su ispravnosti, istini ili dobroti njeni zastupnici subjektivno iskreno uvjereni«. ³⁰ To *ideologiju* u negativ-

²⁹ Hans-Georg G a d a m e r , *Wahrheit und Methode*, Tübingen, '1975, S. 326-7; prijevod Slobodan Novakov, *Istina i metoda*, Sarajevo, 1978, str. 378.

^{29a} Ernest Bloch, *Djelovanje utopijske funkcije*,

^{29b} *Princip nada I*, prijevod H. šarinić, Zgb, 1981, 179 i 181.

³⁰ Ernst Topitsch, »Ideologie«, *Staatslexikon*, izd., Görres-Gesellschaft, Bd. 4, Freiburg, 1959, st. 193.

nom značenju razlikuje od prijevarne teorije, koja tomu služi, da druge uvjeri u nešto u što se sam ne vjeruje.³⁰ U tom smislu *ideologija* označuje »uvjerenja u vezi sa istinom koja se liču neke grupe, a koja svoju snagu ne zahvaljuju razlozima povezanim sa istinom, nego praktičnim interesima, zadovoljenje kojih pretpostavlja, da se uistinu onako dešava, kakvo uvjerenje postoji da se dešava.«³¹

Postoji, također, upotreba riječi *ideologija bez vrednovanja*, kod koje otvorenim ostaje, kako stoji sa istinom time označenog sistema iskaza. U tom slučaju se intendira sistem misli, koji nekoj grupi ljudi pruža vrjednujuće tumačenje svijeta i norme potrebne za djelanje.³² Taj pojam ideologije izražava za grupe ono, što se riječju, *svjetonazor* misli da se odnosi na individue: »u sebi povezano vrijednosno usmjerenje u svijetu«³³.

Ako se višeznačna, i stoga puna nesporazuma, riječ *ideologija* hoće izbjeći, onda se može govoriti o »racionaliziranom sistemu vjerovanja«³⁴ ili o *svjetonazoru*. Pod ideologijom se u pozitivnom značenju misli *sistem vrijednosnih postavki* koji je *izložen u uputama*. U procjenidbenom značenju radi se o »pojmu teorije koja skrivene vrijednosne postavke deklarira obvezatnim i važećim; ili obrnuto, pojmu društvovnog ili političkog interesa koji se kasira objektivistički, tj. kao teorija, i u njoj nagoviješta svoj zahtjev naivnim duhovima kao teorijsku istinu«³⁵.

Neka *ideologija* sadrži pored iskaza o činjenicama — koji mogu biti istiniti i pogrešni — također *odredenja biti*, stavove vjerovanja, vrijednosne sudove i norme, koji se dijelom čak nikako ne daju provjeriti, dijelom samo logički, ali u jednoj generaciji ljudstva ne i iskustveno. Kakvu logičku strukturu ona ima, poglavito je veoma teško prepoznatljivo. Neka ideologija nudi jedностран izbor i tumačenje činjenica koji biva voden određenim predodžbama onoga, što treba da bude. Njen cilj je poučavanje o čemu se radi u životu, motiviranje njenih pristaša na suglas-

³⁰a Ernst Bloch, , *op. cit.*, str. 175 i dalje

³¹ Hermann Lübbe, »Zur Geschichte des Ideologie-Begriffs«, *Theorie und Entscheidung*, Freiburg, 1971, S. 160.

³² Eugen Lemberg, *Ideologie und Gesellschaft*, Stuttgart, 1974, S. 12 ff; za pozitivnu primjenu tog pojma u marksizmu usp. Adam Schaff, »Die funktionelle Definition der Ideologie und das Problem: 'Ende des Zeitalters der Ideologie?'«, *Conceptus. Zeitschrift für Philosophie*, 7. god. (1973), Nr. 21/22, S. 66.

³³ Adolf Busemann, *Weltanschauung in psychologischer Sicht. Ein Beitrag zur Lehre vom Menschen*, München, 1967, S. 27.

³⁴ Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, 1969., S. 86 ff.

³⁵ Josef Derbolav, »Philosophie und Ideologie«, *Akten des 14. Internationalen Kongresses für Philosophie*, Wien, 1968, S. 473 ff.

nost s tim svjetonazorom i umirenje njihovih potreba za sigurnošću ponašanja i socijalnom pripadnošću. Neka ideologija — bez uzimanja u obzir mogućih i stvarnih drugih shvatanja ili promjena, pozivajući se na autoritet, na neku socijalnu nagodbu i subjektivne doživljaje uvjerenja — biva promatrana kao *istinita* i *ispravna*. Nje se žilavo, dogmatski, ili čak fanatično drži. Njeni pristaše se osjećaju dužnim, da prema njoj žive i druge osobe uvjeravaju o njenoj istini. O ideologijama se pretežno govori i piše retorski-afektivnim tonom, preskriptivnim, emocionalno zasićenim, svečarskim, nagovornim ili upozoravajućim jezikom.

Transcendencija u ovostranost označuje realnu i realističku sponiranost svake *ideologije*. Mjera istine znanosti i znanstvene svijesti počiva u sposobnosti znanosti da ujedno prepoznaje svoj *ideologijski* karakter, ne samo da izgrađuje način razumijevanja svoje predmetnosti. Znanost kao takva onda mora biti revolucijona kada i ako radi ne samo na znanstvenom opredmećenju svoga predmeta, već i na razotkrivanju svoga istinstvenog (veritativnog) odnosa prema postojećem stanju transcendentnog predmeta kao stvarnog, i prema prethodnom (nižem) stupnju znanosti.

LITERATURA

- Demokrit, PREDSOKRATOVCI. *Fragmenti*, II sv., orig. njem. izd. Hermann Diels, (prijevod), Zagreb, 1983, str. 83-204.
- Diogen Laërtije, »Epikur«, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa, knjiga X, Glava 1, sa starogrčkog preveo Albin Vilhar*, BIGZ, Beograd, 1979, str. 333-374.
- Derđ Lukač, »Disertacija«, *Mladi Marx*. Njegov filozofski razvitak od 1840-1844, Prijevod Olga Kostrešević, BIGZ, Beograd, 1976, str. 11-22.
- Jürgen Mau, *Zum Problem des Infinitesimalen bei antiken Atomisten*, Akademie-Verlag, Berlin, 1954.
- Franz Mehring, »Demokrit und Epikur« (1901), *Philosophische Aufsätze, Gesammelte Schriften*, Band 13, Dietz Verlag, Berlin, 1961, str. 14-20.
- Franz Mehring, »Die Doktordissertation«, KARL MARX — Geschichte seines Lebens, Ges. Schr., Band 3, Dietz Verlag, Berlin, 1961, str. 31-37.
- Joco Marijanović, *Filozofija i svijet*. Mjesto i značaj Marksove Disertacije u njegovom djelu, (Dis.), Filozofski fakultet, Sarajevo, 1977.
- Vuko Pavićević, »Značajan Marksov prilog istoriji filozofije«, (Predgovor:) Karl Marks, *Razlika između Demokritove i Epikurove filozofije prirode*, Kultura, Beograd, 1963, V-XX.
- Gajo Petrović, »Bilješke i razmišljanja doktoranda«, *Marks i marksisti*, ODABRANA DJELA 3, Zagreb-Beograd, 1986, str. 61-69.
- Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn, 1929; (prijevod) *Ideologija i utopija*, »Nolit«, Beograd, 1978.

- Paul Ricoeur, »Ideologie und Ideologiekritik«, *Phänomenologie und Marxismus*, Band I, Suhrkamp Verlag, Fr./M., 1977, str. 197-233.
- Ernst Wolfgang Orth, »Von der Ideologie zur Ideologie-Kritik«, *Phänomenologie und Marxismus*, Band IV, Suhrkamp Verlag, Fr./M., 1979, str. 197-234.
- Mislav Kukoč, »Ideologisko otuđenje: vrhunac otuđenja postrevolucionarnog društva«, *RADOVI* — Filozofski fakultet, Zadar, 1987.
- Mislav Kukoč, »Radovi jugoslavenskih autora o problemu otuđenja do 1985. godine«, (Bibliografija), *Filozofska istraživanja* 15, God. 5, Zagreb, 1985, str. 725-760.
- Ernst Bloch, »Die echte Ideologie des Reichs«, *Geist der Utopie*, (*1923), Suhrkamp Verlag, Fr./M., 1980, S. 49-96.
- Jürgen Habermas, »Tehnika i znanost kao ideologija«, *Tehnika i znanost kao ideologija*, Izbor i prijevod Nadežda Čaćinović-Puhovski, Zagreb, 1986, str. 53-87.
- Henri Lefebvre, *Métaphilosophie. Prolégomènes*, Paris, 1965.
- Vanja Sutlić, »Die Ueberwindung der Philosophie und die Gewandtheit des geschichtlichen Denkens«, *Phänomenologie und Marxismus*, Band I, Suhrkamp Verlag, Fr./M., 1977, str. 128-142.
- Helmuth Plessner, »Abwandlungen des Ideologiegedankens« (1931), *Zwischene Philosophie und Gesellschaft*. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge, Suhrkamp Verlag, Fr./M., 1979, S. 249-275.
- Theodor W. Adorno — Max Horkheimer, »Ideologija«, *Sociološke studije*, prevela Sonja Roić, Zagreb, 1980, str. 167-184.
- Lucio Colletti, »Hegel i realizacija filozofije«, *Ideologija i društvo*, Zagreb, 1982, str. 125-129.
- David Braybrooke, »Ideology«, *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 4, Ed. Paul Edwards, New York — London, 1972, pp. 124-129.
- Hans Barth, *Wahrheit und Ideologie*, Zürich, 1945.
- F. J. Picavet, *Les idéologues*, Paris, 1891.
- Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 2 vols., London, 1945, V ed. 1966, Ch. 23, pp. 212-223.

Dušan Travar: TRANSCENDENCE INTO »THIS-SIDED VIEW« AS A CRITERIA OF TRUTHFULNESS OF IDEOLOGY

Summary

The concept of transcendence in Karl Marx's Dissertation — Transcendence as a moment of surpassing of Hegel's attitude in the interpretation of Democritus and Epicurus — Epicurus versus Democritus according to Marx's Dissertation — Hegel in »History of philosophy« versus Democritus and Epicurus — Ideology as an alienated and dis-alienated world of ideas — 'Ideology' and its history — The function of Ideology — Ideology and truth — The truth of the ideology.