

Дамир Зејнулаховић¹
Универзитет у Београду
Институт за филозофију и друштвену теорију

Прегледни научни рад
UDK 316:165 Манхајм К. ; 1 Лукач Г.
Примљено: 29.6.2022.
Ревидирана верзија: 27.10.2022.
Одобрено за штампу: 28.10.2022.
DOI: <https://doi.org/10.46630/gsoc.29.2022.04>

КРИТИЧКИ ОСВРТ НА ТЕОРИЈСКА УСМЕРЕЊА ИСТРАЖИВАЊА ИДЕОЛОГИЈЕ КАРЛА МАНХАЈМА КРОЗ ЛУКАЧЕВ ПОЈАМ ТОТАЛИТЕТА²

Сажетак: Рад представља критички осврт на теоријске поставке истраживања идеологије у мисли Карла Манхајма. У раду се проблематизују појмови тоталитета, егзистенције и друштвено слободно лебдеће интелигенције и указује на последице и границе које су инхерентне Манхајмовом приступу истраживању. Кроз приказ појмовног одређења тоталитета који даје Лукач, као и кроз осврт на однос теорије и праксе, предлаже се другачији теоријски правац истраживања, ослобођен проблема уочених код Манхајма.

Кључне речи: идеологија, тоталитет, Карл Манхајм, Ђерђ Лукач

Неконформизам мање шкоди објективности него апологија постојећег.
(Kuljić 2021: 27)

Увод

Проучавање идеологије нас, пре или касније, суочава са питањем које поставља Војин Милић, односно, „има ли уопште смисла говорити о етички неутралној друштвеној науци?“ (Milić 2014: 336). То питање нужно повлачи са собом сијасет других питања, па тако Милићевом питању можемо придодати и питање ко је позван да је установи, на којим основама и које су последице које могу проистећи из етички неутралног истраживања друштва, у нашем случају идеологија.

Наведена питања ће пре свега бити разматрана кроз примере два мислиоца који су стварали у турбулентним међуратним годинама прошлог века, наиме Карла Манхајма и Ђерђа Лукача. Анализа ће бити фокусирана на парадигматска дела ових аутора, Манхајмову *Идеологију и утопију* и Лукачеву *Историју и класну свест*, то јест, на теоријске поставке истраживања идеологије који су у њима представљени. Кроз рад ћемо показати да Манхајмов

¹ damir.zejnulahovic@instifdt.bg.ac.rs

² Ovaj rad je realizovan uz podršku Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije prema. Ugovoru o realizaciji i finansiranju naučnoistraživačkog rada.

приступ представља неадекватан оквир за истраживање идеологија и утопија, онако како их је он дефинисао, као и да пати од унутрашњих контрадикција које су узроковане међусобним односом граница развоја научне буржоаске мисли о друштву и либералних идеолошких позиција. У ту сврху биће подвргнута критици његова теоријска и методолошка конструкција, то јест, критичким освртом желимо да укажемо на границе које су својствене његовом приступу зарад њихових уклањања, као и да отклонимо вео мистификације вредносно неутралног истраживања идеологије.

Ако науку схватамо као друштвену делатност, видимо да се основа „схватања односа социологије према етичко-културним вредностима огледа (у) схватању њеног односа према друштвеној пракси“ (Milić 2014: 336). Однос теорије и праксе тако постаје централан за бављење идеологијом. Управо на овом месту мисао Ђерђа Лукача постаје кључна за наше истраживање. За обојицу, истраживање идеологије са собом носи и питање праксе, Лукач експлицитно а Манхајм прикривено, питање идеологије посматрају кроз однос теорије и праксе и извлаче политичке консеквенце из свог рада. Кроз суочавање Манхајмових поставки за истраживање идеологије са Лукачевим указаћемо на пут разрешења проблема које проналазимо, али и на идеолошке позиције и последице на које оне упућују, било у научном истраживању, било у политичкој пракси.

Пре него што започнемо нашу анализу потребно је напоменути однос који су Манхајм и Лукач имали. Наиме, између 1915. и 1918. Лукач и Манхајм су припадали истом еkleктичном кругу младих мађарских интелектуалаца, студентата и уметника. На недељним састанцима ове групе су се пре свега разматрале културна теорија и идеалистичка филозофија, као духовна, пасивна критика капитализма, а кључна повезница групе састојала се у потреби за културним препородом мађарског друштва (Frisby 2013: 110). Међутим, Манхајмови дневници нам откривају да су се он и Лукач срели и пре оснивања ове групе, 1911. године, када Манхајм пише Лукачу, тражећи од њега савете за даљи развој сопствене академске каријере (Sarkozi 1986). Лукач несумњиво игра значајну улогу у развоју младог Манхајма, и у идејном и у животном смислу. Иако после ратног периода ова повезница јењава, Манхајм несумњиво остаје под Лукачевим утицајем, па ће тако Лихтајм закључити да је Манхајмова „Идеологија и утопија позитивистичка реплика на Историју и класну свест ... Манхајмова позиција се може дефинисати веома прецизно као амалгам ... Вебера и Лукача“ (Lichtheim 1967: 40–41). У политичком смислу, *Идеологија и утопија* се може посматрати и као одговор немачке либералне интелигенције на перципирану кризу мисли у касној Вајмарској републици, а која је у ствари представљала друштвену и економску кризу у којој су либералне снаге „центра“ губиле и политичко и теоријско тло у односу на радикалне елементе деснице и левице, што је посебно плашило Манхајма (Frisby 2013: 15). Манхајмов покушај превладавања Лукачеве *Историје и класне свести у Идеологији и утопији* нас враћа на нужност сагледавања њихових радова као дубоко уроњених у динамику теорије и праксе који пресеца поље науке са политичким пољем. Намера нашег рада остаје на истој равни.

Манхајмово разумевање идеологије (и утопије)

Када говори о претпоставкама за истраживање идеологије, Манхајм акценат ставља на партикуларност мисли, њену егзистенцијалну условљеност и на њену историчност, као и на делатни потенцијал који идеологије и утопије поседују (Манхајм 1968: 45–55). Јасно, ове поставке потичу из марксистичке традиције³, па тако и сам Лукач који, када расправља о Манхајмовом појму релационизма, каже да „се јасно види Манхајмов извор: учење о идеологији историјског материјализма“ (Лукач 1966: 505). Поред несумњиво марксистичких корена неких делова теорије, Манхајмови појмови које преузима често остају недовољно одређени, а и неупотребљиви јер их другачија теоријска замисао искривљује у њихову супротност. Како би у потпуности повезали и истакли Манхајмову мисао морамо ипак пажњу посветити његовом појму вредносно неутралног тоталног појма идеологије, да би касније прешли на одређење друштвено слободно лебдеће интелигенције, као носиоца овог појма и као места где се исказују са једне стране⁴ слабости Манхајмове теорије, а са друге његови политичко-идеолошки ставови.

Тотални појам идеологије, подразумева, за разлику од партикуларног, проблематизовање целокупне структуре свести противника, њене тоталности, чињенице да је она различита, да се ради о једном другачијем систему мишљења, увиђања и тумачења, који се повезује са егзистенцијалним положајем којем се овај систем може приписати (Манхајм 1968: 60–61). Под тоталним појмом идеологије, можемо разликовати, каже Манхајм, специјалну форму, према којој се анализа идеологије окреће искључиво према противничким ставовима, где се занемарује, апсолутизује, *сопствено* мишљење. „Насупрот овој специјалној, долазимо до опште форме тоталног појма идеологије онда кад имамо храбрости да као идеолошка посматрамо не само противничка становишта него принципијелно сва, па дакле и сопствено“ (Манхајм 1968: 77). Јасно је да ова општа форма тоталног појма идеологије условљава истраживање повезаности егзистенцијалне условљености и мишљења, погледа на свет, и као таква за Манхајма означава поставку социологије знања (Манхајм 1968: 68). Својствено Манхајму, долазимо до још једне дуалне поделе, овог пута у самом истраживачком приступу према општем тоталном појму идеологије. Манхајм каже да можемо поћи путем „слободног од вредновања“ и усредсредити се на истраживање повезаности између егзистенцијалног положаја и начина гледања. „Задатак вредносно неутралног изучавања идеологије биће да проучава сваку посебну партикуларност појединачних становишта и њихову узајамну повезаност у склопу целокупних друштвених збивања“ (Манхајм 1968: 81). Иако у овом вредносно неутралном појму идеологије, Манхајм види задовољавајући начин проучавања, он нас такође упућује и на могућност повезивања

³ Ову чињеницу примећују и многи други, па Манхајма неретко сврставају међу марксистичке мислиоце (Mulkey 1979; Remmling 1975; Coser 1977).

⁴ Можда је исправније рећи да је то иста страна.

овог вредносно неутралног става са неким сазнајно-теоријским. Ово вредновање уочава да „постоје подручја мисли у којима се не може замислити знање независно од становишта и односа“, а и да се разумевање нужно одвија само у односу на постављени проблем, који такође зависи од нашег начина гледања (Манхајм 1968: 79).

На овај начин развијена теорија отвара, враћа, два проблема која је Манхајм покушао да реши превазилажењем партикуларног појма идеологије, то јест, проблем лажне свести и проблем релативизма. Манхајм покушава да проблем постојања лажне свести, који је имплициран у његовом одређењу тоталног појма идеологије који вреднује, реши постављајући је као „погрешну и идеолошку свест која својим начином оријентације није достигла нову стварност и стога је заправо скрива превазиђеним категоријама“ (Манхајм 1968: 79). Међутим, ово одређење лажне свести заправо не решава ништа, већ показује границу буржоаске мисли на коју Манхајм стиже. Лажна, идеолошка, свест остаје закључана у прошлости, дозвољавајући нам да са становишта садашњости увиђамо погрешност рецидива свести које идеологије вуку из периода пређашње друштвено-економске формације, њихову неадекватност у историјском моменту данашњице⁵. Оно што нам овако постављено истраживање идеологије не омогућава, јесте критика идеологије данас, критику мисли која је „у складу са временом“. Зар идеолошка мисао данас не остаје верна својој егзистенцији, ако пратимо Манхајмову мисао, зар она њој у потпуности не одговара, ако економска формација, егзистенција, од ње захтева апологију и оправдање робне производње и увећање профитне стопе? Зар то њу не чини, унапред, „тачном“ свести?

Исто питање можемо поставити и када је реч о појму утопије. Прво одређење које налазимо код Манхајма је да је то свест која није у складу са „бићем“ које је окружује, то јест, са одређеним духом времена. Поред ове неконгруенције, утопијска свест је она која трансцендира, превазилази, дату стварност, и путем делања је, делимично или у целости, разара (Манхајм 1968: 157). Ово одређење утопијске свести као успешне делатности против тренутне егзистенције је управо и карактеристика која их одваја од идеологија. „Утопије такође трансцендирају егзистенцију, јер и оне пружају делању оријентацију према елементима који се не садрже у егзистенцији што се истовремено остварује; али оне нису идеологије, односно оне утолико и у тој мери нису идеологије уколико им полази за руком да постојећу историјску стварност преобразе путем противакције у правцу сопствене замисли“ (Манхајм 1968: 160). Манхајм, такође, уводи разликовање апсолутне, у потпуности неоствариве, утопије и релативне утопије, то јест оне, која се чини неостварива искључиво због затеченог „егзистенцијалног поретка“ (Манхајм 1968: 160–161). Разлика између идеологије и утопије, као и између апсолутне и релативне утопије, тако почива на критеријуму њихове успешности превазилажења егзистенције, критериј-

⁵ Што Манхајм и показује својом анализом конзервативне мисли у „Конзервативно мишљење, Социолошки прилози о настајању политичко-историјског мишљења у Немачкој“.

му којег је немогуће одредити у садашњости. Тако је и истраживање утопија поверено неким будућим „идејним историчарима“, који ће, у будућности гледајући на данашњост, моћи да констатују да је неки систем мишљења, опажања и разумевања света био погрешан, односно да представља апсолутну утопију, а да је онај који је успешан, ипак представљао тачну свест, оствариву, релативну, утопију. Утопија, исто као и идеологија, остаје искључиво историографска тема. Сагласили бисмо се са Адорном, да Манхајм ставља све у питање, али не критикује ништа (Adorno 1967: 37).

Проблем појмова егзистенције и тоталитета

Спона између идеологије и утопије је јасна. Она се крије у ономе што недостаје, крије се у стварној садашњости према којој су одређене. „Егзистенцијално трансцендентне и нестварне су једном речи све оне идеје које се не поклапају са неким животним поретком који се тренутно остварује. Идеје које одговарају конкретно постојећем животном поретку који се *de facto* остварује називамо адекватним идејама, које су конгруентне са егзистенцијом. Оне су релативно ретке, и само социолошки потпуно разјашњена свест делује одређено путем идеја и мотива који су конгруентни са егзистенцијом“ (Manhajt 1968: 159). Ових пар реченица нам открива кључни задатак који Манхајм поставља пред социологију сазнања, односно, да је њен циљ усклађивање мисли, њена конгруенција, са *конкретним животним поретком*, што по себи имплицира истраживање тог поретка (Frisby 2013: 163). „При анализи идеолошке и утопијске мисли, у тежњи да на исти начин избегнемо оно што је идеолошко и утопијско, заправо се у крајњој линији тражи реалност“ (Manhajt 1968: 80). Оно што ових пар реченица такође открива је Манхајмово одређење према том *конкретном животном поретку*. Ако је циљ Манхајмове замисли социологије сазнања усклађивање мисли према *животном поретку*, јасно је да оно што није циљ социологије сазнања његова промена, у његовом конкретном постојању.

Када говори о дефиницији саме егзистенције, Манхајм остаје неоправдано недоречен. Егзистенција представља „животни поредак који се остварује“, у својој историјској конкретности, а укључује не само „*посебну врсту привредног и политичког склопа који се налази у основи тог поретка*“, него и „све оне облике људске заједнице ... и начине доживљавања и мишљења“ (Manhajt 1968: 158). Које год појмове користио, *реалност, конкретан животни поредак, егзистенција*, Манхајм стварност разумева кроз групне, партикуларне погледе на стварност, партикуларности мисли која је посматра и која је онемогућена да увиди њену целину, њену тоталност, односно, он стварност посматра у кључу „динамичког релационизма“ (Manhajt 1968: 80–88). Фризби наводи да Манхајм појам *тоталности* ситуира у динамички процес саме историје и да се кроз њега може разумети динамички процес, на тај начин покушавајући да појам истине сачува од последица сопственог релационизма (Frisby 2013: 131). Међутим, динамички релационизам оставља последице на сам концепт

појма тоталитета. Тоталитет је редукован на синтезу различитих погледа на стварност, различитих перспектива, он је у том смислу очишћен од анализе друштвено-економске формације и обраћа се „погледима на свет“, обраћа се идејама. Истраживање тоталитета, као начина разумевања реалности, што представља један од циљева саме социологије сазнања, код Манхајма остаје на нивоу истраживања различитих погледа на реалност.⁶

Како бисмо у потпуности схватили проблем који овакво схватање тоталитета узрокује у истраживањима идеологије, пажњу морамо посветити и разлогу његовог настанка као и политичкој пракси која из њега извире. Наиме, Манхајм синтезу, сазнање тоталитета, недвосмислено веже за политику. „Сви политички аспекти су само делимични аспекти, пошто је историјска тоталност увек сувише обухватна а да би се са појединих осматрачница које настају у њој могао икада стећи преглед над целином. Али управо стога што се сви ови видови посматрања јављају усред једног истог тока историјског и друштвеног процеса, пошто се дакле њихова партикуларност конституише у елементу целине у настајању, управо зато је дата могућност за њихово супротстављање, а њихова синтеза представља задатак који се увек изнова поставља и који увек изнова треба решавати“ (Манхајм 1968: 123). Синтеза је везана за политику, за суочавање идеологија, док сам *историјски и друштвени ток* остају ван граница анализа, никад се не доводи у питање и не анализира. Политичка синтеза представља начин разрешавања кризе у коју је упала Вајмарска република, класног конфликта и политичког екстремизма, што се јасно види из Манхајмовог постулираног циља за социологију сазнања, односно, усклађивања мисли са егзистенцијом. Манхајмов појам тоталитета и синтезе потребне за његово сазнање, тако представља либерални одговор на кризу у којој се нашло немачко друштво и капиталистичка економска формација у међуратном периоду. Како Фризби примећује, ако све политичке позиције, идеологије, изједначимо, налик принципу разменске вредности робе, а оне су супротстављене на једнакој равни, по принципу тржишта, либерални одговор лежи у налажењу позиције која стоји изнад њих и која из сваке од њих може да извуче вредност (Frisby, 2013: 161–162). Овоме вреди додати, јер Фризби то експлицитно не помиње, да либерални одговор подразумева репродукцију и стабилизацију капиталистичких односа производње и буржоаског друштва.

Независни интелектуалци?

Вероватно се нигде јасније не виде Манхајмове практичне, политичке замисли за социологију сазнања као медијатора класног конфликта, него ли у његовој теорији о релативно слободној интелигенцији
(Frisby 2013: 162)

Ко је, по Манхајму, позван да изврши ову синтезу, ко је субјект који је способан да сазна тоталитет и тако изведе капиталистичку друштвено-економ-

⁶ Упоредити са Лукачевим ситуирањем тоталитета (стр. 65).

ску формацију из кризе и осигура њену репродукцију? Вољу за синтезом, каже Манхајм, историјски су носили припадници средњих класа, средње класе угрожене одоздо и одозго (Manhaјm 1968: 126). Ипак, синтезу не може да оствари класа која је „одвећ чврсто укореењена у друштвеном простору“, већ један „релативно бескласни слој, то јест друштвено слободно лебдећа интелигенција“ (Manhaјm 1968: 126). Манхајм наставља своје конституисање замисли слоја интелигенције наводећи да га „је веома тешко, односно никако могуће схватити помоћу социологије оријентисане само према класама ... то не треба схватити тако као да он такорећи лебди у безваздушном простору изнад ових класа; напротив, он спаја у себи све оне импурсе који прожимају друштвени простор“ (Manhaјm 1968: 128). Ову, неоправдану, измештеност из класне реалности друштва, *слој* интелигенције дугује *образовању*. Образовање спаја и уједначаје интелектуалце, „потискује разлике на основу рођења и сталежа, занимања и богатства, а истовремено омогућава да се сачува многогласност детерминаната, на тај начин што ствара један хомогени медијум“ (Manhaјm 1968: 127). Многогласност детерминаната је у, најбољем случају проблематична и веома упитна. Прво, сам Манхајм наводи да се тадашња, а рекли бисмо у добром броју и данашња, интелигенција регрутује из чиновничких слојева и из „слободних позива“, али пре свега од „рентијера“, што сасвим јасно указује на њихову припадност средњој класи, што опет доводи у питање наводну многогласност (Manhaјm 1968: 126). Овој чињеници се може упутити приговор класне покретљивости буржоаског друштва, односно чињеница да се неки припадници интелигенције „регрутују“ из радничке класе. Тај приговор је двоструко нетачан. Са једне стране, на јасну затвореност класне структуре буржоаског друштва, чињеницу коју наводна меритократија образовног система наводно решава, указују резултати разних истраживања (Burdije & Paseron 2014; Vausal & Pavlović Babić 2009). Са друге, а за шта нам као пример могу послужити малобројни интелектуалци који су успели путем образовања да се „издигну“ у класној структури⁷, Манхајм пренебегава могућност промене мисли, ставова, па и самог категоричког апарата, који долази померањем на класној лествици, што веома чуди имајући у виду његов фокус на динамичном карактеру мисли и њеној партикуларности, односно, он не види могућност те промене, ван употребе његове социологије сазнања или шире, образовања. „Док онај ко директно учествује у производном процесу, онај ко је везан за класе или за неки посебан начин живота, бива непосредно и једино детерминисан специфичним друштвеним положајем, дотле ће интелектуалац увек, осим својим специфичним класним афинитетом, бити одређен и духовним медијумом који у себи садржи све ове поларитете“ (Manhaјm 1968: 128). Оваквим ставом Манхајм, наизглед, склања у страну целокупни друштвени утицај идеологије, мистификације реалности, док, још погубније, одузима способност рефлексивности свим људима ван слоја интелигенције. Манхајм тако своју замисао *слоја* који постоји

⁷ Колико год се Манхајм трудио да изопшти интелигенцију из класне анализе, историја га оповргава самим привилегованим положајем који интелектуалци уживају у буржоаском друштву.

„ни на небу ни на земљи”, који представља место где савремено образовање спаја људе из различитих класа у један хомогени амалгам, чији су припадници једини поседују могућност рефлексивности, представља као начин разрешења синтезе целине сачињене од партикуларности.

Видели смо да је за Манхајма предуслов сазнања тоталитета, а можда чак и саме рефлексивности, одвојеност од самог процеса производње. Пре самог изласка Идеологије и утопије, Лукач даје критику оваквог становишта, указујући на „илузију и идеологију бескласности“, типичну за интелектуалце „који не учествују – директно – у процесу производње“, па чак и оне револуционарне, а који воле да мисле да су „изнад свих класних антагонизама и егоистичних интереса“, и који за своју основу, „материјалну и интелектуалну, узимају “цело” друштво, без обзира на класне разлике“ (Лукач 1965: 84). Ово, каже Лукач, води постављању теорије изнад класне борбе, њеном пренаглашавању, што за последицу производи моралистичку критику садашњице, њене нескладности са “објективном истином”, игноришући класне односе моћи у друштву (Лукач 1965: 84). Иако се Лукач превасходно обраћа револуционарним интелектуалцима, ова критика се свакако може читати и као критика Манхајма, уз додатак да је имплицитни теоријски пропуст код идеалистичких револуционарних интелектуалаца код Манхајма пропраћен јасно дефинисаним и зацртаним планом за политичку праксу која не крије свој реакционарни став.

Манхајм види три пута за социологију сазнања. Први пут Манхајм одмах отписује, наводећи да он подразумева „потпуно порицање карактера истинитости и сазнајног карактера овог начина знања“ (Манхајм 1968: 152). Други, који је оличен у Макс Веберу, значи да „анализа социологије знања има задатак да из сваког конкретног “сазнања” издвоји онај моменат који је везан за један систем вредности, за становиште, за вољу, да га одстрани као извор погрешака, и да тако и овде дође до једног „вредносно неутралног”, „надсоцијалног”, „надисторијског” подручја чије садржине „објективно” важе“ (Манхајм 1968: 152). Аналогја са вредносно неутралним истраживањем идеологије је сасвим јасна у овом позитивистичком, вредносно неутралном путу. Оно што је такође приметно, а што није уобичајено за Манхајма, поготово ако се у обзир узму и његова остала дела у којима прави јасну разлику између метода и циљева друштвених и природних наука, јесте његов одобравајући став према позитивистичком поимању које тежи вредносној неутралности. Овај, на први поглед нетипичан став, не треба да чуди. Када разматра однос социологије знања и учења *о идеологији*, Манхајм се експлицитно одриче истраживања идеологије оличене у „намерној или ненамерној, свесној, упола свесној или несвесној туђој обмани или самообмани“, идеологије партикуларног типа по његовој класификацији, а иде толико далеко да препоручује избегавање самог појма идеологије, предлажући да се говори о „егзистенцијално условљеној – или за становиште везаној – структури аспекта неког мислиоца“ (Манхајм 1968: 214–215). Како Фризби тачно примећује, у овој расправи можемо видети којом се брзином Манхајм одриче својих ставова из пређашње расправе о идеологији, бар у смислу нужности вред-

новања, односно, колико брзо се враћа на вредносно неутралан појам идеологије и на пут социологије сазнања који је, по њему, зацртао Вебер (Frisby 2013: 170–171).

Трећи пут социологије сазнања, онај којем се Манхајм наводно приклања, у себе укључује и признање да из стварне политичке области „није лако одвојити вреднујући елеменат“, односно, онај ко се приклони овом путу „инсистираће на конститутивном значењу волунтаристичког елемента за сазнавање на политичко-историјском подручју у правом смислу те речи“ (Manhajt 1968: 153). Волунтаризам је везан за одлуку, за одлучивање, „јер управо наша главна теза јесте да политичко сазнање ... политика ... није могућа без одлучивања“ (Manhajt 1968: 154). Међутим, као што се да наслути из кратке напомене о детерминисаности и нереклексивности мисли која потиче из директног учествовања у производном процесу коју смо навели раније, није исто ко одлучује, то јест, „битна је разлика да ли ово одлучивање несвесно и невинно одређује начин гледања или се оно јавља само пошто смо ... у разматрање укључили све што се у односу на нас може учинити рефлексивним, све што је за нас већ могуће сазнати“ (Manhajt 1968: 154). Јасно, свесно и прорачунато, простије речено, добро и једино валидно, одлучивање лежи у рукама интелигенције.⁸ За све остале резервисан је положај субјекта истраживања. „Тако се од напредовања социолошког истраживања идеологија може све више очекивати да ће досад само делимично изучене везе између друштвеног положаја, вољних импулса и начина гледања постати све јасније и да ћемо моћи у великој мери да прорачунавамо колективно везану вољу и мишљење које јој припада, као и да ћемо евентуално моћи да предсказујемо идеолошко реаговање друштвених слојева“ (Manhajt 1968: 154). Ово позитивистичко усмерење социологије сазнања има за циљ константну продукцију све савршенијих техника владања, неутралисања класног сукоба и репродукцију капиталистичке друштвене формације, то јест, у потпуности је у складу за циљевима социологије сазнања које је Манхајм раније поставио, додуше сада у огољенијој форми.

На крају, остаје питање како Манхајм види праксу друштвено слободно лебдеће интелигенције. Она се „састоји управо у томе што они конкретно постају свесни сопственог друштвеног положаја и мисије која на основу њега настаје“ (Manhajt 1968: 130), „сопствене мисије, која је у томе да интелигенција буде предестинирани заступник духовних интереса целине“ (Manhajt 1968: 129). Како једино интелектуалци имају могућност избора, односно нису ограничени својим класним детерминантама попут осталих, њима је поверено „истинско одлучивање (које) омогућава само слобода која

⁸ Као пример истог става можемо узети презир и критику коју данас либерални политичари и мислиоци упућују „нереклексивним“ и „поводљивим“ грађанима који су „омађијани“ популизмом. С обзиром на политичке опције које су се тад супростављале систему либералног парламентаризма, а шта представљају те опције данас, могли би смо да потврдимо да се историја понавља прво као трагедија, па онда као фарса, али ова политичка тактика прати либералне мислиоце и политичаре од њиховог настанка, па би правилније било рећи да је такав став само један од основа либералне мисли.

је заснована на могућности избора и која је као таква конститутивно присутна и након одлуке” (Манхајм 1968: 131).

Међуоднос Манхајмове теорије и замишљене политичке праксе коначно, у својим последицама, долази до свог „блиставог” крешенда. Нестало је наводно ослањање на динамичност друштва, положај слоја којем се припада изгубио је сопствену партикуларност мисли, односно, његова мисија и мисао је апсолутизована, заборављено и забрањено је промишљање друштвено-економских односа садашњице које би, у најмању руку, кориговало уклањање слоја из класне схеме друштва, а партикуларност свих мисли је послужила да се хомогени амалгам створен кроз наводну синтезу истих сакрије под вредносну неутралност кријући сопствену партикуларност. На крају смо стигли назад до Платонових филозофа-краљева којима је судбина да владају, или савременим речником, стигли смо до типичног буржоаског позива на (наставак) доминације над друштвом, који је мистификован наводном вредносном неутралношћу научника, стигли смо на поље праксе, поље класне борбе. У историјском смислу, резултат Манхајмове теорије и праксе представља, како Лукач наводи, капитулацију, прво пред нарастајућим фашизмом из времена Вајмарске републике, а после и пред империјалистичком реакцијом послератног периода (Лукач 1966: 508).

Лукач – разрешење проблема

Након овог критичког осврта на основе Манхајмове теорије, мишљења смо да је нужно указати на другачији пут и концептуализацију проблематичних појмова. Са једне стране, сматрамо да је критика сама по себи значајна, али да без постулирања алтернативе, остаје окрњена. Са друге, приказ алтернативе нам омогућава да извучемо конкретније закључке и смернице за сопствена истраживања. Кроз ова два стремљења треба посматрати наш приказ Лукачевих увида у појам тоталитета и његових осврта на однос теорије и праксе. Свакако, овај приказ је далеко од целовитог истраживања Лукачевих замисли о идеологији, већ представља наставак започете критике, за нас разрешење суштинских проблема, и скицу прикладније теоријске основе за истраживање идеологије.

Започнимо са проблемом чињеница. Прва ствар отргнута од чињеница, како их посматра буржоаска мисао о друштву, је њихова динамичност, то јест, њихова константна променљивост. „Унутрашња структура чињеница и структура њихових односа (је) по својој бити повијесна, тј. уколико се она схвати као непрекидни револуционарни процес“ (Лукач 1970: 59). Лукачево инсистирање на нужности посматрања чињеница кроз њихову динамичност и историчност на овом месту заиста делује као став који је у потпуности близак Манхајму. Међутим, ова повезаност се брзо губи. Губи се јер је други занемарени аспект историчности да су оне „управо у структури своје предметности – производи одређене епохе повијести: капитализма“ (Лукач 1970: 59). Постоји јасна разлика између два виђења чињеница. Док је за Манхајма предметност чињенице

повезана са „светоназором“ посматрача, Лукач је директно веже за капитализам, за друштвено-економску формацију. Решење за ову историјску истргнутост коју спроводе буржоаске науке, Лукач проналази у истраживању конкретног тоталитета. „Тек у тој повезаности која појединачне чињенице друштвеног живота као моменте повијесног развитка уклапа у тоталитет постаје могућа спознаја чињеница као спознаја збиље“ (Лукач 1970: 61). Тоталитет, за разлику од еклектичне и испражњене целине која почива на синтези идеја, код Манхајма, Лукач смешта у саму основу, срж друштва односно у производне односе. „Друштво као конкретан тоталитет; поредак производње на одређеној разини друштвеног развитка и њиме изазвана подела друштва у класе“ (Лукач 1970: 110). Задатак теорије, тако постаје задатак спознаје и истраживања тоталитета, спознаје и истраживања збиље, истраживања капиталистичког друштва.

Теорија, у Лукачевој мисли, је, у својој потпуности и функцији, апсолутно неодвојива од праксе. Она представља освешћење, тачну спознају реалности и друштва које нас окружује. „Такав однос свијести спрам збиље омогућује тек јединство теорије и праксе. Тек ако освјешћење значи одлучан корак што га повијесни процес мора учинити према свом властитом циљу, који је спој људских воља, али није овисан о људској самовољи, нити га је људски дух измислио; ако се повијесна функција теорије састоји у томе да се овај корак омогући; ако је дана повијесна ситуација у којој се тачна спознаја друштва за једну класу претвара у непосредни увјет њезина самопотврђивања у борби; ако за ту класу њезина самоспознаја истовремено значи тачну спознају читавог друштва; ако је према томе за такву спознају ова класа истовремено субјект и објект спознаје и на тај се начин теорија непосредно и адекватно умијеша у процес друштвеног преврата: постаје могућим јединство теорије и праксе, које је претпоставка револуционарне функције теорије“ (Лукач 1970: 53). Јединство теорије, спознаје стварности, и праксе, мењања стварности, тако представља основ са којег Лукач упућује критику онима који овај однос прикривају. Спознаја односа у конкретном тоталитету, тоталитета самог, и, кључно, његово мењање, тако постају основ објективности (Stroh 2017). Овакво разумевање односа теорије и праксе даје истинско испуњење проблематичних схватања појмова са којима смо се сусрели код Манхајма, то јест, појмова тоталитета, принципа историчности, партикуларности мисли, истраживања егзистенције и контрадикторности. Извођење ових принципа и појмова могуће је једино кроз методу дијалектике. „Јасноћа о тој функцији теорије истовремено је пут до спознаје њезине теоријске бити: методе дијалектике“ (Лукач 1970: 54).

Место где метода дијалектике и историјског материјализма надмашује буржоаску науку и показује да ју је превазишла је очигледно у схватању контрадикторности у самом конкретном тоталитету. Наиме, буржоаска мисао о друштву „не познаје никаква противурјечја ни антагонизме у својему материјалу. Ако ли пак постоји било какво противурјечје између појединих теорија, тада је то само знак још недовољног ступња постигнуте спознаје“ (Лукач 1970: 63). Напротив, за методу дијалектике, контрадикторности не представљају нешто страно збиљи, не представљају мањкавост спознаје ст-

варности, већ њену саму срж. „Та противурјечја нису знак још недовршеног знанственог захвата у збиљу, него шта више неодвојиво припадају бити саме збиље, бити капиталистичког друштва“ (Лукаћ 1970: 63). Критика Манхајмовог тоталитета, спознаног кроз синтезу се из овог принципа јасно увиђа. Овај увид омогућава да се реши проблем анализе савременог историјског момента стварности, проблем пред којим Манхајмова теорија заостаје и где се показује недовољном. Противречности су, такође, нужна обележја стварности, антагонистичка основа на којој стоји друштвено-економска формација. „Ако теорија, као спознаја тоталитета, показује пут за превладавање тих противурјечја, за њихово укидање, она то чини уколико указује на оне реалне тенденције процеса друштвеног развитка које су позване да та противурјечја реално укину у друштвеној збиљи, у току друштвеног развитка“ (Лукаћ 1970: 63–64).

Спознаја тоталитета, самоспознаја пролетеријата као уједно субјекта и објекта историје, теорија, која је неодвојива од праксе, открива контрадикторности у суштини друштва и дозвољава његову критику у садашњици, ослањајући се на принципе историчности. За разлику од Манхајма, спознаја тоталитета не долази из искључености из процеса производње, већ кроз анализу тоталитета који га производи, док је пракса животно везана за промену, превазилажење датог, конкретног тоталитета. Она открива реалне последице овако замишљене науке, демистификујући њену улогу у капитализму, да је она „средство идеолошке борбе буржоазије“ која за циљ има „да свој властити начин производње схвати тако као да га обликују безвременски важеће категорије, дакле одређен је вечним законима природе и ума за вјечно настављање свог опстојања“, односно, да обезбеди репродукцију друштвено-економске формације и онемогући промишљање могућности њеног превазилажења (Лукаћ 1970: 64).

Манхајмова теорија остаје закључана у вечном раскораку између анализе прошлости и будуће анализе прошлости, занемарујући садашњост под плаштом вредносне неутралности, јер његово редуковано, идеалистичко дефинисање тоталитета, води у немогућност истраживања друштвене целине, то јест начина производње и производних односа, и на тај начин онеспособљује критику и овековечује капитализам. Лукачева дефиниција тоталитета и однос теорије и праксе нам тако омогућава да превазиђемо ову затвореност, боље речено мистификацију, односно да отворимо поље анализирања садашњице. На крају, Лукач нас оставља са још једном мисли коју можемо упутити као критику Манхајму, а која се тиче партикуларности мисли, али и јединства теорије и праксе, односно, проверљивости теорије кроз праксу. „Без обзира на то да ли се ово овјековјечење капитализма догађа из економске основе или од идеолошких творевина, да ли наивно-безбрижно или критички-профињено, излази у бити ствари на исто“ (Лукаћ 1970: 65).

Закључак

Започели смо наш рад Милићевим питањем које се осврће на то да ли уопште има смисла причати о етички неутралној друштвеној науци. Како је друштвена наука суштински везана уз друштвену делатност, постаје јасније да овај однос заправо представља однос теорије и праксе. У том смислу, пример Манхајма нам служи да прикаже како мисао, теорија, која одустаје од изучавања стварности, од збиље, која се ослања и позива на вредносну неутралност, наилази на раскорак између теорије и праксе, односно, служи мистификацији производних односа. Ако желимо да искорачимо из поља историографије превазилажење Манхајмове теорије је нужно. Превазилажење нас приморава да своја истраживања усмеримо ка конкретном тоталитету и да истражујемо објекте који у њему постоје јер „однос спрема целине постаје одређење које одређује предметни облик сваког објекта спознаје“ (Лукач 1970: 67). Односи објекта, који стоје истргнути од тоталитета чине привид разједињености тоталитета, па тако посебна предметна поља буржоаске друштвене мисли не могу спознати тоталитет. Оно што је у њима спознато није „сам капиталистички поредак производње него идеологија владајуће класе у том поретку“ (Лукач 1970: 68). Управо на овом месту се поново открива значај праксе, значај класне борбе, јер се у капитализму, класна борба води и на нивоу свести и за свест, за прикривање или откривање класне реалности друштва.

Литература

- Adorno, TW. (1967). *The sociology of knowledge and its Consciousness*, Prisms, London: Spearman.
- Baucal, A. & Pavlović Babić, D. (2009). *Kvalitet i pravednost obrazovanja u Srbiji: obrazovne šanse siromašnih, analiza podataka PISA 2003 i 2006*. Beograd: Ministarstvo prosvete Republike Srbije, Institut za psihologiju, Filozofski fakultet
- Burdije, P., & Paseron, Ž. K. (2014). *Reprodukcija. Elementi za jednu teoriju obrazovnog sistema*. Beograd: Fabrika knjiga.
- Cosser, L. (1977). „Karl Mannheim 1893–1947“, u *Masters of Sociological Thought, 2nd Ed*, New York: Harcourt, Brace Jovanovich
- Frisby, D. (2013). *The Alienated Mind (Routledge Revivals): The Sociology of Knowledge in Germany 1918–1933*. Routledge.
- Kuljić, T. (2021). *Manifest sećanja levice*. Beograd: Clío.
- Lichtheim, G. (1967). „The Concept of Ideology” u *The Concept of Ideology and Other Essays*. New York: Vintage Books.
- Lukács, G. (1965). „Moses Hess i problemi idealističke dijalektike“. *Politička misao*, 2 (1), 73–102.
- Lukač, Đ. (1966). *Razarenje uma: Put iracionalizma od Šelinga do Hitlera*. Beograd: Kultura

- Lukač, Đ. (1970). *Povijest i klasna svijest*, Zagreb: Naprijed.
- Manhajm, K. (1968). *Ideologija i utopija*, Beograd: Nolit.
- Mátyás, S. (1986). „The Influence of Georg Lukács on the Young Karl Mannheim in the Light of a Newly Discovered Diary“. *The Slavonic and East European Review*, 64(3), 432–439.
- Milić, V. (2014). *Sociološki metod*, Beograd: Zavod za udžbenike.
- Mulkay, M. (1979). *Science and the Sociology of Knowledge*, London: Alien and Unwin.
- Remmling, GW. (1975). *The Sociology of Karl Mannheim*, London: RKP.
- Stroh, K. M. (2017). „Self-Understanding as a Working-Class Project: Mannheim’s “Objectivity” and Judith Butler’s “Resistance” by Way of Lukács“. *Science & Society*, 81(1), 73–97.

Damir Zejnullahović

*A CRITICAL REVIEW OF THE THEORETICAL DIRECTIONS
OF KARL MANNHEIM’S IDEOLOGY RESEARCH THROUGH
LUKÁČ’S NOTION OF TOTALITY*

Abstract: The paper presents a critical examination of the theoretical underpinnings of ideology research of Karl Mannheim. The paper examines the concepts of totality, existence and free-floating intelligentsia and points to the consequences and limits inherent to Mannheims’ approach. Through the analysis of Lukacs’ definition of the concept of totality, as well as his thoughts on the relation between theory and praxis, we put forward a different approach to ideology research, freed from problems observed in Mannheims’ theory.

Keywords: ideology, totality, Karl Mannheim, Georg Lukacs