

Душан Маринковић  
Душан Ристић  
Универзитет у Новом Саду  
Филозофски факултет

УДК: 316.776  
Оригинални научни рад  
Примљен: 24. 11. 2012.

## ИДЕОЛОГИЈА И ДЕРИТУАЛИЗАЦИЈА ЈАВНЕ КОМУНИКАЦИЈЕ

*У овом раду аутори настоје да расветле историјске и друштвене услове у којима се идеологија појавила као дискурс који је учествовао у процесима деритуализације јавне комуникације. Ослањајући се на традиционална ујоринића ове теме – Хабер-маса, Гулднера и Фукоа, у овом раду се идеологија не схвата у традиционалном и доминантном марксистичком смислу речи као лажна свесћ или као психолошки говор. Аутори крећу од хипотезе да је идеологија рационални дискурс ограничене рефлексивности који је, заједно са науком, политиком и технологијом, учествовао у процесу рационализације Запада, а посебно у консолидацији јавне сфере грађанског друштва. Такође, аутори су поставили хипотезу да идеологија као облик мишљења епохе модерне о томе да је могућа рационална реконструкција друштвеног света није успела да се избори ни за аутономно поље које би јој, поред науке, уметности и етике, обезбедило јаснији идентитет, а ни као јасно тематско и предметно поље друштвених наука, са јаснијим дисциплинарним идентитетом. Више у форми једног расућа и разубеђеног говора, идеологија је посматрана као трагика једног новог мишљења које тежи да деритуализује ствари поредак говора. Међутим, тежња за деритуализацијом комуникације ишла је дубље. Она је захватила ствару друштвеност у облику заједнице, древни поредак симбола и стваре материје друштвеног произвођења мишљења, како би се у домену јавне комуникације обезбедио простор за репродукцију идеолошког говора о историјској аутентичности грађанског друштва и њене рационалности.*

Кључне речи: идеологија, јавност, комуникација, говор, деритуализација

### 1. Идеологија и јавност: трошност појмова?

Има ли оправдања писати о идеологији и јавности – о тим флуидним појмовима – када се концепт либералне грађанске јавности већ дуго распада и када радикализовани облици економске политике и праксе неолиберализма чине забрињавајућом свакодневицу већине припадника савременог глобалног друштва? Када је неолиберализована свакодневица само друштво – које је изронило заједно са идеологијом и јавношћу – учинила привеском, сувишном

ствари (Harvi 2012; Burdije 1999; Marinković 2012), каква се нова хипотеза, идеја, нацрт може наћи иза намере да се изнова актуелизују старе теме – теме једног умирућег, старог друштвеног, али и животног света? Није ли идеологија стара тема, трошни појам? Не важи ли то и за концепт и појам јавности – грађанске јавности? Не лебде ли изнад сваке намере да се ови појмови поново поставе у теоријско поље социологије и тиме реактуелизују Белов (Daniel Bell) проглас о *крају идеологије*<sup>1</sup> (1960) и Хабермасова *дијалноста распада либералне јавности* (2012: 35, 244), те *несјанак јавног човека* (Sennett 1989). Коначно, не чини ли нас раздобље *велике трансформације* (Полањи) увученим у једну свеопшту анксиозност пред променама чије облике још увек не можемо јасно да наслутимо, па се, можда и прерано, ослобађамо баласта свих оних тешких и (некада) конститутивних појмова који су чинили и једну дисциплину – социологију, и један животно свет – друштва: грађанског друштва?

То ослобођење које обећава не само нестанак анксиозности, која је узрокована нашом жељом али и немоћи да до краја јасно одредимо појмове и понудимо теорије јавности и идеологије, већ и промену парадигме, види се у претећем жамору надлазећих криза и мноколиких скончавања. Уз објављени крај идеологије није требало много времена да се кроз *надлазећу кризу* (Gouldner 1970) наслутити и крај једне старе и трошне социологије, уз несигурно обећање у виду неке одговорније (Valerštajn 2005), реконструктивне (Habermas 2012: 38; Habermas 1997a: 2) или рефлексивне (Gouldner 1970) друштвене науке. Можда није случајно што је прво најављен крај једног трошног и истовремено флуидног и апстрактног појма какав је идеологија. Јер уз трошност тог појма, која га је довела до краја, није било могуће *не видети* или не наслутити крај (организованог) капитализма (Lash and Urry 1987; Amin 2011; Gibson-Graham 1996), крај либерализма (Валерштајн 2005), крај модерне (као недовршеног пројекта [Habermas 2009]), крај уметности и авангарде, крај солидарности, те коначно и крај историје (Fukuyama 1992). Тај нови, секуларизовани облик *хилијазма* не најављује више рађање утопијске свести (органијастичког хилијазма анабаптиста), нити утопијске свести либералне, конзервативне и социјалистичке идеје (Manhajm 1978: 209–243). Трошност кључних категорија потрошила је и утопије, потрошила је моделе, антиципације. Стога се изнова поставља питање оправданости враћања једној *сјарој* теми. Још више, поставља се питање, али сада већ као хипотеза, да ли је иде-

---

<sup>1</sup> Иако је и сам Бел дуго времена накнадно морао да појашњава како ова синтагма није изворно његова, већ Камијева, из 1946. године (Waters 1996: 77), и да је читава његова идеја погрешно протумачена, ова синтагма је постала Белова стигма.

ологија пре свога краја оставила неки емпиријски траг, неки доказ своје конкретне друштвене егзистенције, неко институционализовано језгро, неки учинак и важење? То је исто оно питање о *емпиријским дефицијима* (Habermas 2012: 19) које је са немалом критичком нотом упућивано Хабермасовом концепту грађанске јавности. Иако је на први поглед све било толико *очигледно*: грађанско друштво, нови привредни и политички систем, јавност, слободе, комуникација, сам појам грађанске јавности оставио је мање простора за непосредне емпиријске валидације од њему историјски трошног и супротстављеног појма репрезентативне јавности. Ако ништа друго, емпиријска валидација репрезентативног облика јавности читала се у њеној ритуалности.

Дакле, исто се може рећи и за идеологију. Са којим то емпиријским чињеницама, показатељима, важењима располажемо када говоримо о идеологији? Да ли је она осуђена на вечити живот у теоријском, и апстрактном простору, чак и онда када се не говори о *ојшћој форми шћојалној шћојма идеологије* (Манхајм) као једном мишљењу *ејохе*, као једној непосредно слабо видљивој парадигми читавог раздобља које стоји у знаку модерне, већ као говору конкретног; као говору који је задобио неки облик партикуларне конкретности у политичком, научном, уметничком или свакодневном дискурсу. Зар се идеологија не проналази у свакој од ових сфера, у политици, религији, науци, уметности, свакодневици, технологији? Она може бити мање или више видљива или присутна у свим овим релативно аутономним конкретностима. Трошност је засигурно и израз немоћи да се пронађе јасније институционално језгро идеологије. Ако грађанско друштво и његов корелат критичка јавност имају своје институционално језгро у *недржавним и некономским договорима на добровољној бази* (Habermas 2012: 48), није ли и то као емпиријско важење недовољно? Јер у том случају до грађанског друштва и његовог историјски утемељеног облика јавности стиже се преко веома крхког сценарија *друшћива* – некономског и недржавног ентитета који напорима за аутономијом успоставља законитости *sui generis*.

То институционално језгро у којем Хабермас проналази емпиријска упришта важења јавности и грађанске свести хегеловско је наслеђе органски успостављене спреге рада и образовања. Аутономија друштвеног је тако крхка опна којом се друштво (безуспешно) штитило од политике и политичког друштва, као и од неартикулисаних тржишних захтева. Образовна улога рада у његовом концепту филозофије права објективизовани је дух који се појављује као „организован и експлициран у институционалне синдикате, корпорације, који структурално оријентишу партикуларне интересе радника ка универзалним интересима друштва“ (Hardt 1995: 29). Но овакви захтеви за

емпиријским важењем грађанске јавности преко *друштва* показали су се мањкавим, не стога што недостаје методологија која би валидирала и легитимисала захтеве за једном теоријом јавности, већ стога што крхка опна аутономије друштвеног историјски није издржала. Тако је Хабермас приморан да, у накнадним рефлексијама на сопствене истраживачке захтеве, констатује да се „нарочито [се] холистичка представа друштвене целине, којој подруштвене индивидуе припадају попут чланова једне шире организације, распала пред стварношћу привреде којом управља тржиште и управног система којим управљају моћници“ (Habermas 2012: 38). Радикализовани облици овог распада данас се могу пратити преко глобалних учинака неолиберализма (Harvi 2012). Може ли, на крају, овај принцип бити примењен и на идеологију, то јест може ли се тврдити да је идеологија настала са друштвом и грађанском јавношћу, са њеним обликом аутономног *комуникативног делања* (Habermas 1984), и још више да ли се са распадом аутономије друштвеног истовремено испрала и да ли је избледела контура и идеологије и грађанске јавности.

Незахвалан положај оних који покушавају да поврате облике овим испраним структурама још је већи уколико се ови појмови разматрају заједно, и то не само као историјски блиски са ограниченим бројем веза, већ као органски корелати израсли из истог историјског стабла модерне епохе рационализованог Запада. У том смислу, градити изнова теоријску скицу на основу испраних контура потрошених појмова идеологије и јавности, идеологије и јавне комуникације, идеологије и јавног дискурса, не може да гарантује „статичку“ стабилност коначног облика грађевине. Уз то, овде се тврди, насупротив ауторитативним ставовима Луја Алтисера (Althusser), да *идеологија има историју*. Алтисерова теза о *неисторијској реалности идеологије* (2009: 51), те да не може бити речи о *теорији идеологија уопште* (исто: 49), води у привидни парадокс, који је он сам и признао, да *идеологија нема историју* (исто: 49) јер *идеологије поседују историју* једино у регионалном и класном смислу (исто: 49). Историичност идеологије управо и јесте *регионално* задобијена, и то на *пољу* рационализованог *простора*<sup>2</sup> Западне Европе у епохи обликовања модерног друштва (иако је *модерна – недовршен пројекат* [Habermas 2009]), исто као што је и *класна* потпора историичности идеологије задобијена конституисањем грађанског друштва. Другим речима, грађанско друштво је подарило историичност том алтисеровском неисториичном појму, а ти оквири из

---

<sup>2</sup> За шире схватање појмова *поље* и *простор* више видети: *Питања Мишелу Фукуи о географији* (Fuko 2005а: 94).

којих се генерише историчност – *регионалност* и *класност* – јесу кључни оквири за социолошку обнову прерано истрошених појмова идеологије и јавности, који још увек заслужују *јовор*; они још увек говоре, мада тихо и измењено. Они још увек покушавају да створе поредак – *јовора*.

## 2. Нове границе – нова поља знања

*Монополизму и најном знању оријенталне ипираније  
Европа сујројствавља универзално саопишавање са-  
знања, бесконачну и слободну размену јовора.*

(Мишел Фуко: *Поредак јовора*)

Модерна западна рационалност, онако како је парадигматски скицирана код Макса Вебера у предговору аутора за *Пројесћанјску еипику и дух кайићализма* (2011), стоји у знаку великих подела, раздвајања, стварања нових (алтисеровских) *региона*, простора, поља, граница (Marinković 2012). Фукоовски речено, она стоји у знаку произвођења нових *хејеројојија* (Fuko 2005b: 29), не само просторних, већ и идејних, имагинарних, *друћих месћа* знања. Те велике раздобо, нове регионализације и нове границе по први пут су јасно оцртавале обресе нове епохе – модерне. Вероватно да нема значајније дистинктивне карактеристике модерне епохе, поред свих осталих (Veber 2011; Habermas 1988), од тежње за великим раздвајањима: рационалног од нерационалног, модерног од традиционалног, репрезентативног од критичког/резонујућег, науке од религије, науке од идеологије, науке од метафизике, профаног од светог, (новог) знања од (старе) *дохе*, сумње од вере, корисног од бескорисног, слободе од зависности, нових *бољих арјуменајћа* од очекиваних тумачења, деритуализације од ритуализације. Раздваја се говор лудила (Fuko 1980; 2005c) од говора разума; говор експеримента од говора теологије; говор сељака од говора грађана.

Ланац и сплет околности, у смислу неантиципираних последица, који су довели до тога да су „на тлу Запада, и само овде, наступиле културне појаве које су се ипак – како бар себи радо замишљамо – одвијале у правцу развоја од универзалног значаја и важења?“ (Veber 2011: 9), произвели су оне облике аутономије циљно рационалног делања који су *регионализовани* у сферама етике, уметности и науке. Као и свака колонизација, тако је и *колонизација светиа живојћа* (Хабермас 2009: 96) модерне епохе прво утврдила границе нових аутономних поља: *исћине*, *исћравности* и *аућенјичности* (исто: 96), да би касније могла да произведе односе центра и периферије. У овим великим поделама идеологија првобитно не стоји као нека спољашњост, већ као унутрашња снага тих подела, да би веома брзо била претворена у нову врсту спољашњости у односу на науку која осваја монополистичке позиције рационалности. Оно што се назива

окциденталном рационалношћу, и што се код „Вебера може пратити више кроз емпиријски појам (рационалности), а код Хабермаса више као кантовски теоријски конструкт“ (Delanty 1997: 35), испољава своју снагу постављања граница већ онога тренутка када у свом настајању тежи да диференцира разум у засебне сфере, те када накнадно синтетички покушава да од ових нових аутономних сфера створи концепт универзалности који лебди као „дух Европе и као монопол космополитског идеала“ (исто: 39). Овом историјски новом типу револуционарног обрта претходи дуг и постепен процес размађијавања (*entzauberung*) европског света живота „који лебди изнад петнаестог, шеснаестог и седамнаестог века раног модерног доба“ (Wolin 1986: 179).

Но ипак је крај осамнаестог и почетак деветнаестог века сажео у свој археолошки слој коначан раскид са светом живота старог поретка, а велика раздвајања отпочета постављањем нових граница представљала су историјски најдубљи и најконсеквентнији тип транзиције, са свим оним последицама које су видљиве и данас. Било је то постављање граница политичког: између апсолутизма и демократског либерализма; граница антрополошког: између пасивног бића над чијом је судбином свеприсутно трансцендентно и човека као места историјских делатних моћи; граница еманципујућег: између трагичне визије света (од трагичног античког и јудео-хришћанског наслеђа) ка идеологији као мишљењу о могућој промени поретка и места и улоге човека у друштву и свету. То је, коначно, била велика иреверзибилна транзиција менталитета и духа „заснованог на космолошком погледу на свет и на друштво, чија је основа децентрализован и диференцирани поглед на свет. Према томе, друштво се више не одликује доминацијом једног, монолитног система вредности који преовладава и структурира његове подсистеме. Уместо тога, они последњи могу да следе своју инхерентну унутрашњу логику. Овакав развој омогућава до сада невиђену пролиферацију индивидуалних ‘сфера вредности’, што постаје заштитни знак модерног доба” (исто: 179).

У овим великим раздвајањима идеологија се није изборила за аутономни простор, за онај облик *регионализације* који су постигле наука, уметност и етика, и то је био кључни моменат у којем је она, вероватно трајно, изгубила могућност да се артикулише у неко институционално поље конкретности, односно да се као дух/идеја објективизује у неком постојанијем облику идентитета. У том смислу, она је као распарчана, парцијализована идеја целине животног света и друштва као људског производа, наставила да живи у оним аутономним сферама које је створила окцидентална рационалност – циљна рационалност – рачунајући ту не само науку, етику и уметност, већ и друге рационализоване сфере, како оне које су изгубиле аутономију и доминацију, као што је религија, тако и оне које су имале псеудоаутономне положаје, као што су политика, технологија, породица или свакодневица. Стога се можда и узалуд трага за јаснијим одре-

ђењима идеологије, као што се „узалуд трага за јасним дефиницијама“ (Habermas 2012: 48) грађанског друштва.

Једном речју, у радикално рационализованом свету, свету живота и друштва модерног човека, мало је или нимало простора за нерационалне сфере. Чак и када се говори о религији, као ономе што је било супротстављено разуму модерне епохе, када о томе говоре религиозни конзервативци Едмунд Берк (Burke), Де Местр (De Maistre) или Де Бонал (De Bonald), „они говоре са рационалношћу и свешћу да више нема ствари које су некада постојале, већ нешто сасвим ново“ (Gouldner 1976: 25). Религија, исто колико и метафизика и касније идеологија, послужиле су као главне линије око којих је отпочео процес трајног *еџи-сџемолошког слома* који је наука, са њеним раним позитивистичким програмом, водила да би обезбедила просторе за нови облик рационалности и демистификација. Но, приметите Хабермас, „та иста раздвајања и осамостаљивања која, са гледишта филозофије историје, крче пут еманципацији од древних облика зависности, доживљавају се као апстракција, као отуђење од тоталитета једног етичног животног споја“ (1986: 34). Улога идеологије у процесу овог великог сламања некада монолитног печата религија и метафизике није била, бар у почетку, мање значајна од улоге науке и секуларизоване политичке праксе, али је идеологија била осуђена управо на ову врсту апстракције о којој говори Хабермас. Њена улогу у обликовању рационалног дискурса јавности, пре свега кроз деритуализацију јавне комуникације, биће размотрена у наредном делу.

### 3. Идеологија као деритуализујући дискурс: слом древних облика зависности

*Идеологије захтевају дискурс међу члановима различитих породица, не само у оквиру њих; дискурс међу странцима, не само међу пријатељима... Идеологије могу повезати људе који могу имати мало шта заједничког, изузев идеја које деле.*

(Алвин Гулднер: *Дијалектика идеологије и технологије*)

*Но, шта је толико опасно у чињеници да људи говоре, и да се њихов говор бескрајно множи? Где је, дакле, опасност?*

(Мишел Фуко: *Поредак говора*)

Еманципација и искорењивање из древних облика ауторитативних и општих космолошких зависности које су традиционално биле – које се, по Фукоу, још увек не може обухватити универзалним појмом човека – везивале за слику

света са јединственим и непротивречним значењима, чија је интерпретативна варијабилност била веома мала и зависила је првенствено од религијске канонике, неповратно су сломиле печат монолитности у интерпретацији целовите слике света. Како ће приметити Хабермас, „некада је религија била несаломиви печат ка том тоталитету. Тај печат није случајно сломљен” (1986: 34). Религија као основа традиционалног мапирања смисла у друштвеном свету, и као хиљадугодишња фундаментална снага друштвене интеграције и солидарности, паралисана је двома кључним снагама модерне епохе, просветитељским идејама и протестантским етосом, односно новим типовима универзалистичког пројекта који славе свеприсутност овоземаљског људског разума и рационалности. Религија и ритуализоване праксе два су неодвојива феномена, јер свако религијско представљање управо почива на ритуалима и ритуализацији. Но треба скренути пажњу на чињеницу да су људска понашања склона понављањима и оним понављајућим и рутинизованим обрасцима који имају „ритуализоване“ форме и када не припадају сфери религијског.

Иако најманифестнији управо у својим религијским испољавањима, без ритуализованих и рутинизујућих облика понашања, који артикулишу типизоване ситуације, а потом и институционализоване обрасце, друштвени свет не би био могућ. Не треба превише понављати, јер то је постало опште место у социологији, да је Диркемова социологија пронашла друштвени значај религије као интегративне силе управо у ритуализацијама (Dirkem 1982; Dirkem i Mos 2008, Geertz 1957: 32), као што је, више од пола века након тога, значај ритуализације и рутинизације свакодневног друштвеног живота назначен у друштвеној драматургији Ервинга Гофмана ([Goffman] 2000; 2011) и етнометодологији Херолда Гарфинкела (1967). Али треба нагласити да је управо на снази диркемовске традиције Џефри Александер поново (ре)актуелизовао значај ритуализованих облика друштвеног понашања и делања у савременој социолошкој теорији (Alexander et al. 2006; Rosati 2009: 41–42). Као и Диркем и савремени микроинтеракционисти пре њега, Александер је схватио друштвену значајност ритуала и ритуализације, као *йерформансâ* који институционализују живот и тако га уопште и чине друштвено могућим. У том смислу они су неодвојиви од целине друштвено-културног и симболичког комплекса и не морају нужно бити везани једино за религијске праксе.

Понуђено и социолошки прихватљиво одређење ритуала, као оне неопходне праксе која гради институционалне сфере друштвеног, изнето је код Александра на следећи начин: „Ритуали су епизоде понављане и поједностављене културне комуникације у којој непосредни партнери друштвене интеракције, и они који то посматрају, деле узајамно веровање у дескриптивне и прескриптивне валидности комуникативних симболичких садржаја и прихватају аутентичност на-



мера једни од других. То је због тога што они деле разумевање намера и садржаја у унутрашњу валидност интеракције да ритуали имају свој учинак и последице. Ефикасност ритуала даје енергију учесницима повезујући их једне с другима, повећавајући тако њихову идентификацију са симболичким објектима комуникације и интензивирајући везе учесника и симболичких објеката са посматрајућом публиком, релевантном ‘заједницом’ у целини“ (Aleksander et al. 2006: 29–30). Овај, у основи *тхеатралски* (гофмановско-диркемовски) модел (Rosati 2009: 43) за једну социолошку теорију ритуала премешта фокус ритуалних форми и пракси са доминантне религијске на целокупну сферу институционалног живота људи. У том много ширем теоријском захвату остаје мало места за неритуализоване и деритуализоване друштвене форме и праксе.

Међутим, иако битан део саме институционализације и рутинизације друштвеног живота, процес ритуализације и њене форме трајања нису историјски и друштвено стабилни феномени, те у том смислу друштвени живот показује амплитуде и ритуализација и деритуализација. Другим речима, процеси деритуализација су сасвим очекиване праксе разградње окошталог ритуализованог света, посебно стога што се у дуго трајућим ритуалним структурама губе значења и смисао самих ритуалних радњи, те је, веберовски речено, од њихових традиционалних/нерационалних облика друштвеног делања, у којима се не пита за значења, потребна њихова рационализација преко деритуализације. Постоје, такође, и она схватања која снажно наглашавају хипотезу да су ритуали увек праксе без значења (Stall 1997) и да, као праксе, они никада „не упућују на њихове симболичке активности“ (исто: 3) већ на практичне. Ритуали су, у том смислу, „примарно активности. Они су активности вођене експлицитним правилима. Битна ствар је шта се ради, а не шта се мисли, верује или говори“ (исто: 4). Оваква становишта увек су наглашавала једино манифестне димензије ритуала у којима нема значења, јер „ритуали не упућују ни на шта, они немају референци (исходиште или циљ)“ (Penner 1985: 2).

Однос рационализованог Запада према ритуалима „појавио се као [однос] западне научне рационалности [према ритуалима као] *prima facie* ирационалним“ (Matustik 1989: 154). Због тога, не само да постоје *оппорти кроз ритуале* (Hall and Jefferson 2003), већ и веома значајни отпори ритуалима.

Историјски и социолошки најзначајнији колективни отпори ритуалима свакако су они који су започети са реформаторско-протестантским, и каснијим просветитељским идеалима рационализације, а артикулисани кроз револуционарне праксе зацртане у Француској револуцији. Мада је *ancien régime* већ увелико био климава грађевина, како је извештавао Токвил (1994), страст и снага идеје (идеологије) да је могуће ново друштво уколико се разоре окоштале и ритуализоване религијске структуре, у које су на симболички начин похрањене моћи и

прерогативи владајућих класа и верског ауторитета, биле су нестрпљиве у ишчекивању слободе. Но ипак, не сме се превидети проницљивост Токвиловог увида у то да је тај рат, који је „објављен разним верама био само узгредан догађај у тој великој револуцији. . . пролазан производ идеја, страсти и посебних догађаја који су јој претходили и припремали је, а не пак нешто што је било навласти-то њеноме духу“ (исто: 37).

Може се рећи да је револуционарни обрачун са религијом истовремено била тежња да се на симболичком плану уништи ритуализована животна форма сведена на религијско, како би се обезбедио простор за реализацију једног новог, још до краја нејасно артикулисаног, друштвеног поретка. Тој тежњи свакако је претходио један *йосебан догађај*. Не догађај већ остварен у новој религијској етици протестантизма и не догађај већ расплинут у филозофско-научној концепцији просветитељства – већ догађај који није имао своје јасно обличе јер се појавио као изненађујуће нови *йовор*, а лебдео је изнад епохе – идеологија. Ишчезавање и разарање ритуализованих облика традиционалног друштвеног живота: у политици ритуалне репрезентације свеприсутног, регенеришућег и исцелитељског краљевског тела; у репрезентативној јавности везаној „за атрибуте личности: за инсигније (грбове, оружје), хабитус (одевање, фризуру), манире (начин поздрављања, понашања) и реторику (ословљавање, говор са формалитетима уопште)“ (Habermas 2012: 60); у фиксно расподељеној структури друштвеног угледа, части и кодекса – „према њему они се понашају не само у одређеним приликама, на одређеном месту, на пример ‘у’ једној јавности, већ стално и свугде где репрезентују своја господарска права“ (исто: 61); у свакодневици породичног живота над чијом је „приватношћу“ још спуштен божји поглед и патријархална власт; у уметности која још не може ни да замисли авангарду и своју нову друштвену улогу и сферу аутономије; коначно, у самом говору, у ритуализованом говору као *йредсйави без арйумента*.

Није то било „повлачење ритуала једноставно због промене у свести (на пример, као кризе веровања). Штавише, то је био део много већег еволуционог тренда у рационализацији комуникације. . . Тријумф разума, или прецизније – рационализованог дискурса, захтева пораз ритуала“ (Cheal 1992: 365). Иако је референтност ове теме готово локализована на Хабермасов „монопол“ који је задобијен у тежњи да се изгради једна свеобухватнија теорија нормативне рационалности и комуникације и *комуникайивној делања*, она је у довољној мери заинтересовала, како Алвина Гулднера у Сједињеним Државама тако, на специфичан начин, и Фукоа. Није ли његова приступна беседа на Колеж де Франсу *Поредак йовора* управо била посвећена овој теми? Зар није та беседа била увид у то да се процес деритуализације јавне комуникације, дискурса, може пратити преко преображаја говора, у свим оним историјским и друштвеним напетости-

ма које прате умирање старог и израстање новог поретка говора. Коначно, ако се Хабермас и Фуко могу мање проблематично наћи у једном тематском и теоријском пољу, није ли то поље у којем се могу повезати Хабермасов концепт *рационалних структура и линвисификације свейо* (1997b) и Фукоова идеја преображаја говора (2005c). Наиме, идеологија учествује, и то као један облик друштвено-историјски образованог говора о (друштвеној) реалности и новим људским могућностима да аутономно и самоникло утемеље свој животни свет (далеко од стално присутног божјег погледа – трагична визија света) у великој раздеои ритуализованих и деритуализованих дискурса; ирационалног и рационалног говора; говора форме и говора садржаја; јавне комуникације засноване на рационалном резонувању критичке јавности и репрезентативне јавности засноване на ритуализованим праксама некритичке репетитивности; говора који утемељује *културу критичког дискурса* (Gouldner 1979: 28–43) и говора утемељеног у позицији говорникове моћи.

То је, како каже Фуко, „засигурно историјски настала подела. Јер је прави говор, још код грчких песника из VI века, у правом и валоризованом смислу речи, прави говор који се поштовао и кога се плашило, коме се свакако морало потчинити (пошто је владао), био говор који је неко изговарао уз посебна права, и према одређеном ритуалу... Но ево како, век касније, највиша истина више не почива у ономе што је говорник био или чинио, већ у ономе што је он говорио: дошао је дан када се истина преобратила, из ритуализованог, ефикасног и праведног чина исказивања у сам исказ... на основу свог односа према властитој референци... подела је нова, пошто одсада прави говор није више драгоцен, жељени говор, јер то више није говор везан за испуњење моћи...“ (исто: 40). Но, тај накратко од посебних права и ритуала ослобођен антички говор морао је да сачека много више од једног века да би се образовао као говор *воље за знањем* којег затичемо у осамнаестом веку, разливеног и дифузног по телу једног новог поретка којим влада идеологија као говор „међу члановима различитих породица, не само у оквиру њих; дискурс међу странцима, не само међу пријатељима. Идеологије могу да организују друштвене акције и друштвену солидарност на начин који је ирелевантан у односу на традиционалне структуре друштва – породицу, суседство или цркву. Идеологије могу повезати људе који могу имати мало тога заједничког, изузев идеја које деле“ (Gouldner 1976: 23).

Као врста позадинског платна за читаву надолазећу епоху разума, идеологија се поставља као предуслов те рационалности у облику метаговора који неће моћи да се задржи као целина. Али зато фрагменте те целине *воље за знањем*, које је самоутемељено, артифицијелно, детрадиционализовано и деритуализовано, јавно и доступно свима, проналазимо као умножене „у експлозији разноликих дискурзивности какве су се обликовале у демографији, биологији, медици-

ни, психијатрији, психологији, моралу, педагогији, политичкој критици“ (Фуко 2006: 42). Одједном, израњање и умножавање жамора у просторима јавне доступности, као просторима јавног комуницирања, претвара живот свакодневног у интерпретативну схему којом се служи обичан човек – не као аутор и аутентични творац говора – да би говор учинио неауторизованим и тако ослобођеним за даљу комуникацију. Оног тренутка када је идеологија, као дискурзивна форма која истовремено и *говори* и *мобилише*, ослободила дотадашњи договор дугог трајања њених ритуалности, јавност почиње да комуницира *безименим гласовима* (Фуко 2005с: 37).

То се веома јасно може пратити још од периода Дефоове (Daniel Defoe) Енглеске, који пише „извештаје о месном мњењу“ (Treveljan 1982: 258) као анонимна, тајна и тачна обавештења („идеологије су извештаји [reports] о свету“ [Gouldner 1976: 31]). Дефо је можда, са својим *Робинсоном*, поред Вилхелма Мајстера којег као парадигму узима Хабермас (2012: 65), Дон Кихота чије авантуре за Фукоа „значавају границу: у њима се довршава стара игра сличности и знакова“ (1971: 111), те Гетеовог *Фауста*, управо тај нови човек *за којег нико не зна* (као за аутора), он сâм је безимено острво. Тежња да се говор учини безименим и тиме ослободи сваке могуће ауторизације и ритуалности израз је свих оних анонимно написаних текстова, расправа, романа, трактата који се шире од седамнаестог и осамнаестог века у простору јавног. Нису ту случајно ни Малтусови *Есеји о начелима популације*, ни Пејнови политички памфлети, ни *Анџи-Макијавели* Фридриха Другог, ни *Расправа о њиродним њравима човека*, ни каснија *Демократија* Хенрија Адамса. Ритуализована комуникација репрезентативне јавности, у којој аутор обнавља свој ауторитет (ауторизација дискурса) по угледу на ритуална погубљења у којима се мистично регенерише целина рањеног краљевског тела (Фуко 1997: 7–10), мора се обавити, као и већина церемонија, у свечаној тишини „како би их [и] из даљине означила“ (Фуко 2005с: 37) као ритуализоване форме.

Идеологија управо то неће! Она не жели тишину, она хоће жамор, гласове и гласине. Она неће ритуализовану тишину у којој се говорников глас губи у формалностима свечане тишине, у ишчекивању оног већ познатог, понављајућег. Идеологија хоће непознато, изазовно, непредвидљиво, увек изнова ново. Она хоће управо исто оно што епоха модерне рационалности хоће само од себе и од свог самозаснованог субјективитета – човека. Она тако стоји у знаку нове слободе. Слободе без било каквог допуштења. Не само слободâ које су формално задобијене, појединачних слобода које су део права, већ слободе да се мења, слободе да се претпоставе и покушају да се остваре пројекти реконструкције друштва и света живота. То је захтев за „јединством теорије и праксе“ (Gouldner 1976: 28). Деритуализовани дискурс, уобличен у рационалност идеолошких

захтева за мобилизацијом којом ће се увек изнова моћи реконструисати постојећи свет, засновао се на новим позицијама јавног безименог говора (Johnson 2006: 12). Но доћи до безимености идеологије као рационалног говора субјекта – значи доћи тек до његовог подножја које крије тежњу да се тај субјект укине. У том подножју је његов сопствени производ – друштво. Но, *не завараваймо се*, рећи ће Фуко, „чак и у истинитом говору, чак и у јавном и од сваког ритуала ослобођеном друштву још увек се испољавају облици присвајања тајне и непостојања узајамне измене“ (2005с: 47).

У тој историји кратког трајања узајамних произвођења: грађанске јавности, друштва, идеологије и говора ослобођеног ритуалности, ослобођен и расплинут говор, који задобија облик јавне (деритуализоване) комуникације грађанског друштва, поново бива ритуализован, али не нужно на религијски начин. „Претпостављам, а да у то никако нисам сигуран“, посумњаће Фуко, „да нема друштва где не постоје важни говори који се причају, понављају и варирају; формуле, текстови, ритуализовани ансамбли говора који се приповедају према тачно одређеним околностима“ (исто: 41). Са распадом грађанске јавности назирао се и распад једног облика комуникације, или је пре распадом деритуализоване комуникације, тог говора утемељеног на крхком *hibrisu* за тренутак самоутемељеног субјективитета, отпочео и распад грађанске јавности и грађанског друштва. Јер не успевајући да одржи новостворене аутономије и у немоћи да идеологију – ту граматiku говора модерне епохе – уобличи као саморефлексивно мишљење, већ је патологизује и проглашава за *лажну свест*, говор се изнова ритуализује да би обезбедио (новом) друштву стабилност кроз древну и нужну матрицу институционализације. Да би друштво владало говором, а не говор друштвом.

### Закључак

Друштвена наука никада до краја није успешно разрешила свој однос према идеологији, ни као предмету проучавања ни као облику мишљења од којег је хтела да се разликује. Као што идеологија никада није успела да јасно профилише своје институционално језгро, тако ни социологија никада није одредила јасно и аутономно дисциплинарно и предметно поље идеологије, чак ни онда када Манхајм покушава да је позицијом неутралности и нужности ослободи, са израстањем марксизма, брзо наталожених патологизација. Идеологија као чудовиште тумара по просторима европске рационалности, као стална претња да је рационалност аутентични, али крхки сценарио Запада, и да сваки облик рационалности брзо може показати своје идеолошко наличје. Но када се њена *лажност*, њена патологија, стави у заграде, отвара се хоризонт у којем вид постаје изопштенији. То је оптика у којој идеологија расте и истовремено се бори са изра-

стајућим моделом европске рационалности и њеним захтевима за аутономним сферама.

У тој оптици идеологија је говор, ако и сама та оптика није једна врста говора, који деритуализује старе облике комуникација да би помогао израстање грађанске јавности као простора у којем ће се сам репродуковати. Свакако, тежња за деритуализацијом комуникације иде дубље, она захвата стару друштвеност у обличју заједнице, древни поредак симбола и старе матрице друштвеног произвођења мишљења. „Јавност почиње тамо где престају љубав и крвна повезаност“, написаће Плеснер (2004: 53), а почиње говор који повезује на до тада незамислив начин: мишљењем/говором – и ничим више. Када су љубав и крв разређени, и ослобођени својих ритуализација, могуће је, са позиција једног новог метајезика, говорити о *класама, нацијама и слободном ѿржшишћу* – том (под)триедру знања друштвених наука. Једном, „када је проблем идеологије постављен у социолошку агенду онда се не ради само о задатку да се истражи још један предмет (проучавања), већ о одређивању и потврђивању своје сопствене сврхе“ (Gouldner 1976: 10).

Али социологији је увек било тешко и опасно да се врати у подножје сопствених темеља где сусреће идеологију са којом дели граматiku од које је саздана; простор у којем затиче један нови облик јавности, који говори другачије од било чега историјски познатог, који у *јавној комуникацији* тежи да се (само)репродукује. Сваки социолошки повратак сопственом подножју обесхрабрује онага тренутка када се идеологија нађе ближа лудилу него истини. Ако није лудило, онда је ипак нека *патофизиологија*. Већ са израстањем науке и њеним позитивитетом идеологија је, као и лудило, позиција оних чији говор *не тече као код других*. Ако се лудило замени идеологијом, зар се тиме не започиње изнова игра сличности и разлика? Заменимо их онда: „Дешава се да се његова реч узме као безвредна, неречена, без истине и важности [важења], не верујући у њену правду, не могући чак њоме оверити акт или говор...“ (Фуко 2005с: 38). Зар се тиме не долази поново у позицију у којој се говор идеолошког и говор о идеологији могу читати на већ навикнуте начине?

ЛИТЕРАТУРА:

- Alexander, J., Giesen B. and Mast, J. L. (edit.) (2006). *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual*. Cambridge: University Press.
- Altiser, L. (2009). *Ideologija i državni ideološki aparat*. Loznica: Karpos.
- Amin, S. (2011). *Ending the Crisis of Capitalism or Ending Capitalism?* Cape Town, Dakar: Pambazuka Press.
- Bell, D. (1960). *The End of Ideology*. Glencoe: Free Press.
- Berč, Kin i Vlad Mihnjanko (ur.). (2012). Svet okrenut udesno. U: Berč, Kin i Vlad Mihnjanko (ur.). *Uspon i pad neoliberalizma. Kraj jednog ekonomskog poretka?* (str. 11–31). Beograd: Zavod za udžbenike.
- Burdije, P. (1999). *Signalna svetla: prilog za otpor neoliberalnoj invaziji*. Beograd: Zavod za udžbenike.
- Cheal, D. (1992). Ritual: Communication in Action. *Sociological Analysis* 53 (4): 363–374.
- De Tokvil, A. (1994). *Stari režim i revolucija*. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Delanty, G. (1997). Habermas and Occidental Rationalism: The Politics of Identity, Social Learning, and the Cultur Limits of Moral Universalism. *Sociological Theory* 15 (1): 30–59.
- Dirkem, E. (1982). *Elementarni oblici religijskog života*. Beograd: Prosveta.
- Dirkem, E. i Mos, M. (2008). O nekim primitivnim oblicima klasifikacije. U: D. Marinković (prir.), *Emil Dirkem: 1858–2008* (str. 156–221). Novi Sad: Mediterran Publishing, VSA.
- Fuko, M. (1971). *Riječi i stvari*. Beograd: Nolit.
- Fuko, M. (1980). *Istorija ludila u doba klasicizma*. Beograd: Nolit.
- Fuko, M. (1997). *Nadzirati i kažnjavati: rođenje zatvora*. Beograd: Prosveta.
- Fuko, M. (2005a). Druga mesta. U: P. Milenković i D. Marinković (prir.). *Mišel Fuko: 1926–1984–2004* (str. 29–36). Novi Sad: VSA.
- Fuko, M. (2005b). Pitanja Mišelu Fukou o geografiji. U: P. Milenković i D. Marinković (prir.). *Mišel Fuko: 1926–1984–2004* (str. 91–100). Novi Sad: VSA.
- Fuko, M. (2005c). Poredak govora. U: P. Milenković i D. Marinković (prir.). *Mišel Fuko: 1926–1984–2004* (str. 37–58). Novi Sad: VSA.
- Fuko, M. (2006). *Volja za znanjem*. Loznica: Karpos.
- Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man*. New York and Toronto: The Free Press.
- Garfinkel, H. (1967). *Studies in Ethnomethodology*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Geertz, C. (1957). Ritual and Social Change: A Javanese Example. *American Anthropologist*, New Series 59 (1): 32–54.
- Gibson-Graham, J. K. (1996). *The End of Capitalism (As We Knew It)*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gofman, E. (2000). *Kako se predstavljamo u svakodnevnom životu*. Beograd: Geopoetika.
- Gofman, E. (2011). *Azili: Eseji o društvenom položaju pacijenata bolnica za mentalno obolele i drugih utočenika*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Gouldner, A. W. (1970). *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York: Basic Book.

- Gouldner, A. W. (1976). *The Dialectic of Ideology and Technology*. London: The MacMillan Press.
- Gouldner, A. W. (1979). *The Future of Intellectuals and Rise of the New Class*. London: The MacMillan Press.
- Habermas, J. (1986). Ulazak u postmodernu. *Marksizam u svetu* 4–5: 34–54.
- Habermas, J. (1988). *Filozofski diskurs moderne*. Zagreb: Globus.
- Habermas, J. (1997a). *The Theory of Communicative Action: Reason and Rationalization of Society*. (Vol. 1). Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (1997b). *The Theory of Communicative Action: The Critique of Functionalist Reason*. (Vol. 2). Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (2009). Moderna – nedovršeni projekat. *Politička misao* 46 (2): 96–111.
- Habermas, J. (2012). *Javno mnjenje: istraživanje u oblasti jedne kategorije građanskog društva*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Hall, S. and Jefferson, T. (edit.) (2003). *Resistance Through Rituals*. London: Routledge.
- Hardt, M. (1995). The Withering of Civil Society. *Social Text* 45: 27–44.
- Harvi, D. (2012). *Kratka istorija neoliberalizma*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Johnson, P. (2006). *Habermas: Rescuing the Public Sphere*. London and New York: Routledge.
- Lash S. and J. Urry (1987). *The End of Organized Capitalism*. Cambridge: Polity Press.
- Manhajm, K. (1978). *Ideologija i utopija*. Beograd: Nolit.
- Marinković, D. (2012). Heterotopije, granice i moć: sociološki doprinos obnovi potisnutih tema. *Teme* 36 (4): 1467–1485.
- Matustik, M. J. (1989). Habermas on Communicative Reason and Performative Contradiction. *New German Critique* 47: 143–173.
- Penner, H. H. (1985). Language, Rituals and Meaning. *Numel* 32 (1): 1–16.
- Plesner, H. (2004). *Granice zajednice: kritika društvenog radikalizma*. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Polanji, K. (2003). *Velika transformacija*. Beograd: Filip Višnjić.
- Rosati, M. (2009). *Ritual and the Sacred: A Neo-Durkheimian Analysis of Politics, Religion and the Self*. Burlington: Ashgate.
- Sennett, R. (1989). *Nestanak javnog čovjeka*. Zagreb: Naprijed.
- Staal, F. (1997). The Meaninglessness of Ritual. *Numel* 26 (1): 2–22.
- Treveljan, Dž. M. (1982). *Društvena istorija Engleske*. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Valerštajn, I. (2005). *Posle liberalizma*. Beograd: Službeni glasnik.
- Veber, M. (2011). *Protestantska etika i duh kapitalizma*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Volerstin, I. (2004). *Opadanje američke moći*. Podgorica: Čid.
- Waters, M. (1996). *Daniel Bell*. London and New York: Routledge.
- Wolin, R. (1986). Modernizam protiv postmodernizma. *Marksizam u svetu* 4–5: 179–205.



**Dušan Marinković**  
**Dušan Ristić**  
University of Novi Sad  
Faculty of Philosophy

*Summary*

## IDEOLOGY AND DERITUALIZATION OF PUBLIC COMMUNICATION

*In this paper, the authors attempt to elucidate the historical and social conditions in which ideology emerged as a discourse that has participated in the process of deritualization of public communication. Relying on the traditional strongholds of the topic, on Habermas, Foucault and Gouldner, in this paper ideology is not understood in the traditional and dominant Marxist sense of the term as false consciousness or pathological speech. Authors start from the hypothesis that ideology is rational discourse but with limited reflexivity who along with science, technology and politics participated in the process of rationalization of the West and especially in the constitution of the public sphere of civil society. Also, the authors presume that ideology as a form of thought about the modern epoch and possibilities of rational reconstruction of the social world has failed to obtain autonomous field. That is one of the main reason why ideology not provide a clearer identity, nor as clear topical and relevant field of social sciences, with a clearer disciplinary identity. More in the form of a scattered and a diverse speech, ideology is regarded as a new grammar of thought that tends to deritualized old order of speech. However, the pursuit of deritualization of communication went deeper. It griped the old sociability in the form of community, an ancient order of symbols and the old matrix of producing the social knowledge. It was very important reason for creating realm of public communication that provided the location for reproduction of ideological speech about the historical authenticity of the civil society and its rationality.*

**Keywords:** *Ideology, Public, Communication, Discours, Deritualization*