PESO

By Marko Djordjević

WORD COUNT 86610

TIME SUBMITTED 03-JUN-2021 10:22AM

PAPER ID 72992518

UNIVERZITET SINGIDUNUM U BEOGRADU

FAKULTET ZA MEDIJE I KOMUNIKACIJE

DOKTORSKA DISERTACIJA

TEMA:

Politička epistemologija subjekt–objekt odnosa u savremenoj vizuelnoj umetnosti

Mentor:

dr Nikola Dedić, vanredni profesor

Kandidat:

ma Marko Đorđević, 15/4007

Beograd, 2021. godine

SADRŽAJ:

0. Uvodna razmatranja 6
1. Prinuda, sila, represija 11
1.1 Prvi problem: prinuda ili sila? 11
1.1.1 Marks, Engels i „teorija sile“ 11
1.1.2 Hegemonija, državni represivni aparat i „višak sile“ 34
2. Nasilje, agresivnost i loši subjekti 59
2.1 Drugi problem: „loši subjekti“ 59
2.2 Od nasilja do Lakanove agresivnosti 89
2.2.1 Pojam „nasilja“ 89
2.2.2 Psihoanaliza, teorija pogleda i „mala teza“ o „lošim subjektima“ 92
2.2.3 Lakan i agresivnost 115
2.3 Močnikov „fundamentalista“ kao nosilac učinka agresivnosti 119
2.3.1 Ekskurs: Altiser o Frojdu i Lakanu 119
2.3.2 „Velika teza“ o „lošim subjektima“ 121
3. Tri efekta: bure Sargaškog mora 131
3.1 Artikulacija učinka agresivnosti sa proizvodnim odnosima 131
3.1.1 Kačini – od *gumsa* društva do kraljevine azijskog načina proizvodnje 136
3.2 Tri efekta 157
3.3 Problemi i uporišta za koncepciju efekata fetiša i neljudskog 164
4. Umetnost i kapital kroz tri efekta 170
4.1 Fetišizovani proizvodni odnos i problem tranzicije na kapitalizam 171
4.2 Efekat fetiša i efekat neljudskog u kapitalizmu: opšte napomene 178
4.3 Osnove kritike političke ekonomije umetnosti 181
4.4 Nadodređenje sitne robne proizvodnje umetnosti fiktivnim kapitalom 186
4.5 Nakon analize političke ekonomije savremene umetnosti 208
5. Zaključna razmatranja 212
Literatura 216
Biografski podaci o autoru 226
Bibliografija autora 226

Apstrakt:

Polazište našeg rada je da teorija istorijskog materijalizma ne poseduje koncept državne sile. Ovaj nedostatak vidljiv je u svakoj značajnijoj marksističkoj teorijskoj građi a naročito: u teoretizacijama države, teoriji tranzicije sa jednog načina proizvodnje u drugi, kao i u marksističkim antropološkim teorijama. Liberalistički recidivi poput „prinude“ ili legalističkog termina „sile“ u istorijskom materijalizmu čine da teorija države regresira na nivo ideologije (instrumentalizma) odnosno da teorija ideologije ne može da konceptualizuje odnos fizičkog nasilja i ideoloških praksi.

Glavna teza ovog rada je da je Lakanov koncept agresivnosti, kao tenzija između egovog *imaga* i subjekta nesvesnog, „izvor“ jedne vrste *teskobe* zbog koje subjekt ideologije trpi dejstvo ili „učinke“ te agresivnosti u sopstvenoj interpelaciji. Nivoi artikulacije te tenzije u fantazmatskim predstavama proizilaze iz strukture skopičkog nagona. Reč je o Lakanovom pogledu koji je rascepljen na imaginarni, simbolički i realni pogled. Realni pogled je nosilac lakanovskog superega. On pokreće dejstvo agresivnosti koje čini da subjekt ispadne iz pozicija koje mu je propisala ideologija. Na nivou individue, to su „učinci agresivnosti“. Na nivou društvene strukture, ovo „ispadanje“ nazivamo fanatizacijom. Fanatizam ima materijalnu egzistenciju, te instituciju koja pritom interpelira subjekta nazivamo „rubnoideološkom“ institucijom. Dok se proces fanatizacije odvija, adresat nekog ideološkog iskaza još uvek ima dovoljno internalne distance prema sopstvenoj interpelaciji fanatizmom. Nastavak procesa fanatizacije, međutim, donosi dalje smanjivanje te distance. Dovršetak procesa predstavlja interpelaciju subjekta rubnoideološkom (RI) institucijom. Hipoteza koja proizilazi iz glavne teze jeste da združeni učinci agresivnosti RI institucije u strukturnoj krizi dominantnog načina proizvodnje dovode do efekta ne-društva (n-d). Reč je o trenutku kada učinci agresivnosti nadodrede čitavu društvenu formaciju. Oni mogu ali ne moraju imati oblik agresivnih činova (kolokvijalnog „nasilja“, ubistava, zlostavljanja) zato što se glavni učinak agresivnosti dešava u polju imaginarne identifikacije odnosno simboličkog mehanizma subjektivacije. Tu tražimo osnove za novu istorijsko-materijalističku teoriju države i opštu teoriju tranzicije sa jednog načina proizvodnje na drugi.

Ključne reči: *prinuda, država, teorija ideologije, psihoanaliza, marksistička antropologija*

Abstract:

The initial presupposition of this dissertation is that historical materialism lacks a concept of (state) force. This deficiency is visible in every important Marxist theoretical work. Most notably in: theories of the state, theories of transition from one mode of production into another and in Marxist anthropological theory. The liberalist notion of "coercion" or the legalist term "force" can be found throughout historical materialism. This causes Marxist state theory to regress to the level of ideology (instrumentalism), which in turn blocks all theoretical efforts to conceptualize the relation between physical violence and ideological practices.

Our main hypothesis is that Lacan's concept of aggressivity, the tension between the ego's *imago* and the subject of the unconscious, is a "source" of a specific kind of anxiety, one which causes the subject of ideology to suffer the effects of aggressivity in his own interpellation. The levels of articulation of this anxiety in the fantasmatic representations come from the structure of the scopic drive. This is Lacan's *gaze* which is split into the imaginary, symbolic and real gaze. The real gaze is the carrier of the Lacanian superego. He effectuates the aggressivity which makes the subject fall out of his ideological positions. On the level of an individual, these the previously mentioned "effects of aggressivity". On the level of the social structure, this "falling out" is what is called fanaticization. Fanaticism has a material existence. We call the institution which interpellates a fanatical subject a "brim-ideological" institution. When the process of fanaticization first starts, the addressee of an ideological statement still has enough internal distance towards his own fanaticist interpellation. The further development of the process diminishes this distance. The completion of the process is achieved when the subject is interpellated by the brim-ideological (BI) institution. The hypothesis which derives from this is that the collective effects of aggressivity of an entire BI institution can cause a change in the dominant mode of production. We call this effect the effect of "non-society" (n-s). We are speculating about a moment when the effects of aggressivity overdetermine the entire social formation. They don't necessarily take the form of aggressive acts (colloquial "violence", murder, abuse) because the main effect of aggressivity occurs in the field of imaginary identification, relative to the symbolic mechanism of subjectivation. This is where we are searching for a new materialist theory of the state and the general theory of transition between modes of production.

Key words: *coercion, state, theory of ideology, psychoanalysis, marxist anthropology*

Komisija za odbranu doktorske disertacije

dr Nikola Dedić, vanredni profesor, Fakultet muzičkih umetnosti, Univerzitet umetnosti u Beogradu (mentor)

dr Andrija Filipović, vanredni profesor, Fakultet za medije i komunikacije, Univerzitet Singidunum u Beogradu (komentor)

dr Miodrag Šuvaković, redovni profesor, Fakultet za medije i komunikacije, Univerzitet Singidunum u Beogradu

dr Angelina Milosavljević, vanredna profesorka, Fakultet za medije i komunikacije, Univerzitet Singidunum u Beogradu

dr Mariela Cvetić, redovna profesorka, Arhitektonski fakultet, Univerzitet u Beogradu (spoljašnja članica komisije)

Datum odbrane:_____

0. UVODNA RAZMATRANJA

Problematika subjekt-objekt odnosa je pre svega filozofska problematika. Dominantne grane u kojima se ona obrađuje su ontologija, epistemologija i etika. Međutim, zasnivanjem modernih nauka i pratećih epistemologija, pitanja odnosa subjekta i objekta se proširuju tako da upravo ona postavljaju unutarnje i spoljne okvire društvenim i prirodnim naukama.[1] Međutim, ova disertacija nije prilog istoriji filozofske i scijentističke misli. Mi ovde želimo da izvedemo jedno problemsko istraživanje. Konkretno, interesuju nas dva nasleđena problema istorijsko-materijalističke teorijske prakse francuskog marksističkog teoretičara Luja Altisera (Louis Althusser). Prvi je problem konceptualizacije državnih represivnih aparata, a drugi je problem „loših subjekata" odnosno „kontrainterpelacije" unutar postojeće teorije ideologije. Ovaj poduhvat je nemoguć bez uvođenja osnova epistemologije Gastona Bašlara (Gaston Bachelard) i Altiserove teorije ideologije. Glavno svojstvo ideologije nije u sadržaju njenih predstava već u strukturnom mehanizmu koji ih uvezuje i artikuliše u osobite celine. Stoga, prva teorijska ograda od zdravorazumskog shvatanja ideologije kao propagande ne maši kada kaže da je redukovanje bilo koje ideologije na njene predstave puko vrednosno suprotstavljanje jedne ideologije drugoj. Takav pristup nam govori o ideologiji onoga ko je iznosi ali ne i o mehanizmu kojim se on proizvodi kao subjekt niti o materijalnoj egzistenciji ideologije, njegove ili one koju pokušava da kritikuje. Suštinu strukturnog mehanizma ideologije u jednoj tezi dao je Altiser kada je rekao da u ideologiji nije predstavljen odnos individue prema njenim realnim uslovima egzistencije već njen imaginarni odnos prema tim uslovima. Ovaj otklon od puke refleksije stvarnosti govori o „imaginarnoj deformaciji" koju individua prolazi u procesu postajanja subjektom ideologije. To je glavno svojstvo Ideologije – da vrši dvostruki prelom realnih odnosa unutar jednog društva. Prvo, da u realnim odnosima uspostavi njihovu imaginarnu deformaciju kao takvu. Potom da, u samim tim realnim odnosima transformisanim u imaginarne, „postavi" fasadu na kojoj se imaginarni odnosi pojedinca prema sopstvenim realnim uslovima mogu predstavljati. Zbog ove inverzije „lika" individue na jednoj „površini", Altiser će pisati o ogledalnoj strukturi ideologije. On će tvrditi da svaka ideologija ima istu ogledalnu strukturu u

[1] Thomas A. Schwandt, "Subject Object Relationship", *The SAGE Dictionary of Qualitative Inquiry*, SAGE Publications Inc., Thousand Oaks, California, 2007, str. 281–283; Helen E. Longino, "Feminist Epistemology", *The Blackwell Guide to Epistemology*, John Greco and Ernest Sosa (eds.), Blackwell Publishers Ltd., Hoboken, New Jersey, 1999, str. 327–353; Jaak Panksepp, *Affective Neuroscience: The Foundations of Human and Animal Emotions*, Oxford University Press, Oxford & New York, 1998.

kojoj je subjekt ideologije uvek podređen nekom apsolutnom Subjektu i njime potvrđen kao npr. vernik Bogu. Mehanizam podređivanja ideološkog lika njegovom gospodaru je stoga i sam identičan u svakoj ideologiji. Subjekt subjektu daje identitet kao što je YHWH dao identitet Mojsiju:

> „Bog se stoga određuje kao Subjekt *par excellence*, kao onaj koji je kroz sebe i za sebe ('Ja sam onaj koji jesam'), kao onaj koji interpelira svoj subjekat, individuu koja mu je potčinjena njegovom interpelacijom, to jest, individuu zvanu Mojsije. A Mojsije, interpeliran svojim Imenom, prepoznavši da je on 'zaista' onaj koga je Bog interpelirao, prepoznaje sebe kao subjekta, subjekta Boga, subjekta potčinjenog Bogu, subjekt putem Subjekta potčinjen Subjektu. Dokaz: on ga sluša i primorava svoj narod da se pokori božijim zapovestima."[2]

Njihovo prepoznavanje je uzajamno, univerzalno i od strane Subjekta zagarantovano. Subjekt nije samo pružalac već i jemac identiteta subjekta. On „garantuje" ispravnost poretka na koji subjekt pristaje. „Ideje", koje su u masovnim industrijskim društvima prepoznate ka „materijalna sila u društvu", tako dobijaju sebi svojstveno problemsko polje oslobođeno naivnog empiricizma implicitnog u refleksivnim, ideološkim, tumačenjima ideologije. Kao što znamo iz poznatog eseja, „Ideologija i državni ideološki aparati", reč je o topičkom prikazu, a ne o uzročno-posledičnom nizu u ideološkoj subjektivaciji neke individue. Individua je „uvek već" subjekt neke ideologije.[3] Međutim, baš zato što je Altiser zasnovao problemsko polje na nivou individue i njene imaginarne identifikacije, ne možemo izbeći psihoanalizu i problematiku subjekt nesvesnog. Ovakva postavka nužno povlači pitanje procesa interpelacije, „prekidanja", „prigovaranja" individui zatečenoj u nekim njenim prethodnim, svesnim i nesvesnim, procesima identifikacije i subjektivacije. Altiserovi koncepti nas sami vode ka Frojdu (Sigmund Freud) i Lakanu (Jacques Lacan).

Bašlarovsko-altiserovski epistemološki model koristimo upravo zato jer nudi teoriju ideologije u politici, pravu, ekonomiji ali i u naukama i umetnosti. Ključni doprinos ovog modela je koncept epistemološkog reza odnosno preloma koji jasno odvaja ideološke od teorijskih praksi.[4] Ideološke prakse u nauci uvek polaze od unapred zadatih zaključaka, gde ispitivanje služi jedino da ih potvrdi

---

[2] Ovom citatu ćemo se vratiti na kraju drugog poglavlja u odeljku „'Velika teza' o 'lošim subjektima'". Luj Altiser, *Ideologija i državni ideološki aparati*, Karpos, Loznica, 2009, str. 76.
[3] Ibid, str. 71.
[4] Etienne Balibar, "From Bachelard to Althusser: The Concept of 'Epistemological Break'", *Economy and Society*, volume 7, number 3, August 1978, str. 211.

ali ne i da ih ispita. Teorijske prakse, pak, ili proizvode novi epistemološki rez ili brane onaj koji im je prethodio, zadržavajući pritom radikalnu otvorenost u samokritičkom preispitivanju svake hipoteze kao potencijalno ideološke.[5] Mi ćemo zato strogo razlikovati pojmovnu problematiku, koja se javlja u ideologiji, od konceptualne, koja se javlja isključivo u teoriji. Nećemo uzimati termine subjekta, objekta i njihovih odnosa kao datosti neke „škole mišljenja" već ćemo koristiti rigidne konceptualne aparate unutar postojećih teorijskih problemskih polja, koje ćemo i same postaviti pred istorijski i teorijski sud. Drugim rečima, vođeni krilaticom Fredrika Džejmsona (Fredric Jameson), želimo da „uvek istorizujemo."[6]

Nasleđe istorijskog materijalizma je veoma teorijski raznovrsno. Iako je istorijski materijalizam teorijska praksa koja je šira od dela Karla Marksa (Karl Marx), on se često asocira sa njim kao jednim od očeva osnivača te teorije. Neretko govorimo i o „marksizmima" koje ne možemo prosto otpisati kao nasleđene ili nove ideologizacije pojedinih Marksovih teorijskih učinaka.[7] To ne možemo učiniti iz prostog razloga što Marks i istorijski materijalizam nisu nikakvo „jezgro znanja", koje neko lošom interpretacijom kvari a neko drugi dobrom interpretacijom unapređuje, već polje u kojem su se odvijale i odvijaju se teorijske borbe protiv ideologije. Marksova teorijska praksa izdvaja se zato što nam je, kroz kritiku političke ekonomije, donela teoriju vrednosti. Međutim, unutar kritike političke ekonomije postoji mnogo nerešenih problema. Najvažniji među njima su: 1) nepostojanje teorije potrošnje; 2) nepostojanje zaokružene teorije prelaska iz nekapitalističkog u kapitalistički način proizvodnje; 3) problem zakona vrednosti u prekapitalističkim društvenim formacijama;[8] 4) problem istorijske geneze ideologije robnog

---

[5] Gaston Bachelard, *Formation of the Scientific Mind*, Clinamen Press, Manchester, 2002, str. 117.
[6] Fredric Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Social Symbolic Act*, Methuen, London, 1981, str. 9.
[7] Ingo Elbe, "Zwischen Marx, Marxismus und Marxismen – Lesarten der Marxschen Theorie", *Das Kapital neu lesen – Beiträge zur radikalen Philosophie*, J.Hoff, A.Petrioli, I.Stützle and F.O.Wolf (eds.), Verlag Westfälisches Dampfboot, Münster, 2006, str. 52–71. Videti: https://uol.de/f/4/inst/philosophie/personen/ingo.elbe/download/(4)_Lesarten_erweitert.pdf ; prevod teksta na engleski: https://marxismocritico.com/2015/10/21/between-marx-marxism-and-marxisms/ , [25.09.2020].
[8] Otvoreno je pitanje je li zakon vrednosti funkcionisao pre uspostavljanja svetskog kapitalizma. Rubin (Isaak Illich Rubin) u svojoj vertform analizi (nem. *Wertform*) tvrdi da u svakom načinu proizvodnje postoji društveno izjednačeni rad dok apstraktni rad postoji jedino u kapitalizmu. Videti: Isaak Iljič Rubin, *Ogledi o Marxovoj teoriji vrijednosti*, Stvarnost, Zagreb, 1978, str. 77. Za prekapitalističku sitnu robnu proizvodnju to bi značilo da ona podleže zakonu tržišne cene ali ne i zakonu vrednosti. U tim istorijskim uslovima još uvek nije došlo do komodifikacije faktora proizvodnje (kapitala, zemlje, rada) koji su neophodni za uspostavu zakona vrednosti. Engels (Friedrich Engels) je tvrdio suprotno, bezuspešno pozivajući Marksa da istorizuje teoriju vrednosti i potvrdi sitnu robnu proizvodnju kao preteču generalizovane robne proizvodnje (kapitalizma). Smatra se da je on najviše odgovoran za tekstualnu zamenu Marksovog pojma „puke robne proizvodnje" (nem. *blose Warenproduktion*) u „prostu (sitnu) robnu proizvodnju" (nem. *einfache Warenproduktion*) u reizdanjima *Kapitala*. Na taj način su generacije marksista nesvesno pristajale na Engelsovo pogrešno tumačenje prvog toma *Kapitala*. Videti: Christopher J. Arthur, "The Myth of 'Simple Commodity

fetišizma odnosno ideologije preobraženih oblika (nem. *verwandelte Formen*);[9] 5) problemi oko monetarne teorije itd.[10]

Cilj ove disertacije je da ponudi nove koncepte za mišljenje tranzicije iz jednog načina proizvodnje u drugi. Želimo da postavimo novu hipotezu o opštim oblicima društvene reprodukcije i to u kritičnim trenucima njihove tranzicije. U marksizmu smo do sada najčešće zaticali teorije tranzicije iz feudalnog u kapitalistički način proizvodnje[11] odnosno izvan kapitalističkog u postkapitalistički/socijalistički način proizvodnje.[12] Strukturni elementi i formacije koje su dosadašnji teoretičari analizirali zaista iznose gotovo čitavu problematiku protivrečnih kretanja političkih, ideoloških i proizvodnih odnosa u Evropi od 14. do 17. veka. Međutim, mi držimo da moramo tražiti osnove za opštu teoriju tranzicije iz jednog načina proizvodnje u drugi. Ne pretpostavljamo da različitim, protivrečnim društvenim strukturama *prethodi* neko idealno polje u kojem su one izjednačene. Upoznati sa rizicima ideologije *genusa* i *mehanicističke* ili *ekspresivne kauzalnosti*, mi strukturu ne izvodimo iz njene prošlosti niti iz pukog odnosa njenih delova na celinu i obrnuto. Želimo odgovor na pitanje je li moguće misliti tranziciju iz besklasnog u klasno društvo istovremeno sa komunističkom hipotezom o povratku u besklasno društvo. Kako su najvažniji teorijski koncepti koji povezuju ovaj široki raspon društvenog razvoja eksploatacija i država, a budući da su individue koje su njima podvrgnute podjednako subjekti nesvesnog i subjekti ideologije, zaključujemo da će jedna takva teorija biti moguća jedino ako se postavi u, do sada tek delimično pokriveno, konceptualno polje između istorijsko-materijalističke

---

duction'", *Marx Myths & Legends*, objavljeno na internetu 2005, prema: https://www.marxists.org/subject/marxmyths/chris-arthur/article2.htm#n7, [26.09.2020]; John Weeks, *Capital, Exploitation and Economic Crisis*, Routledge, London & New York, 2010, str. 5.

[9] Marko Kržan, *Marxova teorija vrednosti i razredov*, Sophia, Ljubljana, 2016, str. 5, fusnota 5.

[10] Novac se u prvom tomu *Kapitala* javlja kao opšti ekvivalent koji je neophodan kako bi se različite količine apstraktnog i konkretnog rada izjednačile. Iako je novac „operator" kapitalističkog načina proizvodnje, u *Kapi* ne nalazimo teoriju pretkapitalističke a ni postkapitalističke („real socijalističke") funkcije novca. Videti: Costas Lapavitsas, *Marxist Monetary Theory: Collected P rs*, Brill, Leiden & Boston, 2015, str. 94–121.

[11] Teorija svetskih sistema (World systems theory): Immanuel Wallerstein, "From Feudalism to Capitalism: Transition or Transitions?", *Social Forces*, volume 55, number 2, December 1976, str. 273–283; Immanuel Wallestein, *Historical Capitalism, with Capitalist Civilization*, Verso, London, 1995; Imanuel Volerstin, *d u analizu svetskog sistema*, Otvoreni kulturni formu, Cetinje, 2005; Politički marksizam (Political marxism): Robert Brenner, "The Origins of Capitali evelopment: a Critique of Neo-Smithian Marxism", *New Left Review*, number 104, July-August 1977, str. 25–92; Ellen Meiksins W d, "The Agrarian Origins of Capitalism", *Monthly Review*, volume 50, issue 3, July–August 1998, str. 14–31; Ellen Meiksins Wood, *The Origin of Capitalism: A Longer View*, Verso, London & New York, 2002. Za izuzetan pregled najvažnijih mo ta ovih teorijskih sučeljavanja videti: Marko Kržan, „Ka teoriji prelaza između različitih načina proizvodnje", *Kroz tranziciju: prilozi teoriji privatizacije*, Alternativna kulturna or izacija – AKO, Novi Sad, 2011, str. 111–133.

[12] Catherine Samary, *Plan, Market a emocracy: the Experience of the So-Called Socialist Countries*, Notebooks for Study and Research, number 7/8, International Institute for Research and Education, Amsterdam, 1988, str. 3–63.

(marksističke) i psihoanalitičke (frojdovske i lakanovske) teorije. Artikulacija jedne intersubjektivne teorije sa grand teorijom je veoma složen zadatak koji sa sobom nosi brojne prilike za različita ideološka iskliznuća, kao što su nam, uostalom, pokazali frojdo-marksisti ili filozofi poput Deleza i Gatarija u *Anti-Edipu*.[13] Frojdo-marksisti su homološkim pristupima izjednačavali represiju sa kapitalističkim načinom proizvodnje odnosno kapitalističkom državom, dok su Delez i Gatari, u tipičnom filozofskom maniru, ontologizovali lakanovski koncept želje pretvarajući ga tako u pojam „želeće proizvodnje". Tek su Luj Altiser, Žak Alan Miler i Rastko Močnik uspeli da proizvedu nove materijalističke artikulacije intersubjektivnog i grand teorijskog nivoa.

Kako bismo bolje predstavili njihove doprinose, u prvom poglavlju ćemo izložiti istorijske i teorijske kontekste u kojima se javljaju. Pozabavićemo se problematičnim pojmom državne „sile" u radovima Marksa i Engelsa (Friedrich Engels). Takođe, pokušaćemo da povežemo ove i druge marksističke teorije vlasti sa Altiserovim „lošim subjektima". U drugom poglavlju ćemo pokušati da „sili" damo dostojanstvo teorijskog koncepta pomoću Lakanovog koncepta agresivnosti. Rezultati tih istraživanja bi trebali da nam obezbede konceptualni aparat za mišljenje „loših subjekata" a potom i državne „sile". Treće poglavlje biće posvećeno primeni tih rezultata u antropologiji. Naš fokus u ovom poglavlju biće na problemu tranzicije burmanskih Kačina iz besklasnog u klasno društvo. Četvrto poglavlje biće naš prvi pokušaj primene rezultata istraživanja na kapitalističku društvenu formaciju uopšte, a potom i posebno na instituciju umetnosti u kapitalizmu. Iako smatramo da ćemo naići na brojne poteškoće u ovako širokim teorijskim i istorijskim zahvatima, mi ćemo istraživanje izvesti u ime daljeg razvoja istorijskog materijalizma.

[13] Ovi pokušaji su bili brojni kroz dugi vek. Za relevantne uvide u istoriju i argumente frojdo-marksizma videti: Richard Licthman, "Freudomarxismus", *Historisch-kritisches Worterbuch des Marxismus*, Wolfgang Fritz Haug (ed.), Berliner Institut für kritische Theorie, Berlin, 1999, str. 1008–1026. Videti: http://www.inkrit.de/e_inkritpedia/e_maincode/doku.php?id=f:freudomarxismus, [26.09.2020]; Richard Lichtman, *Production of Desire*, The Free Press, New York, 1982; David Pavón-Cuéllar, "Marxism, Psychoanalysis, and the Critique of Psychological Dualism: From Dualist Repression to the Return of the Repressed in Hysteria and Class Consciousness", *Theory & Psychology*, volume 49 issue 3, June 2018, str. 319–339; Deborah Cook, "The Sundered Totality: Adorno, Freudo-Marxism", *Journal of the Theory of Social Behaviour*, volume 25, issue 2, (winter) 1995, str. 191–215; Zil Delez i Feliks Gatari, *Anti-Edip*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 1990. str. 5–41.

1. PRINUDA, SILA, REPRESIJA

1.1 PRVI PROBLEM: PRINUDA ILI SILA?

1.1.1 Marks, Engels i „teorija sile“

Prvenstveno želimo da iznesemo ključne ideološke dileme i teorijske probleme koji oblikuju polje kojim se bavimo. Radi lakše prezentacije, možemo predstaviti njihov istorijski razvoj u tri faze. Među najvažnijim problemima prve faze su odnosi društvene zabrane i neuroze (Frojd se sa njima susreće u knjigama *Totem i tabu*, *Psihologija mase i analiza ega*, *Nelagodnost u kulturi, Mojsije i monoteizam*). Takođe tu je i odnos religije i reprodukcije materijalnog načina proizvodnje u prekapitalističkim društvima (Marks i Engels ih obrađuju u delima *Anti-Diring*, u pisanjima o britanskom kolonijalizmu i Indiji, Engels u *Poreklu porodice, privatne svojine i države*, ponovo Frojd u *Totemu i tabuu*). Dalji razvoj ovih teorijskih celina vidimo u problematici masovne identifikacije do koje dolazi uvođenjem koncepcija libida i želje u teoriju ideologije (najpoznatiju obradu ovih problema daje Frankfurtovska škola u delima poput Adornove (T.W. Adorno) *Autoritarne ličnosti*, potom dela Markuzea (Herbert Marcuse), Froma (Erich Fromm) i drugih frojdo-marksista). Poslednju fazu vidimo u konstituisanju samostalne teorije ideologije i zasnivanju problemskog polja interpelacije/identifikacije, te artikulacije intersubjektivnog sa grand teorijskim nivoom. Ovaj razvoj ostavio je za sobom dosta otvorenih pitanja. Izdvajamo: 1) pitanje artikulacije klasne borbe sa ideološkom i ekonomskom materijalnom reprodukcijom društvene strukture (u radu Luja Altisera iz perioda od zbornika *Za Marksa* do nedovršene knjige *O reprodukciji*); 2) pitanje odnosa diskursa nesvesnog sa diskursom ideološkog (u radovima slovenačkih lakanovaca, naročito, Mladena Dolara, Slavoja Žižeka i Rastka Močnika); 3) kao i pitanja novih pristupa društvenoj reprodukciji nekapitalističkih i nemodernih društava (u radu neomarksističkih antropologa u poslednjoj četvrtini 20. veka; tu pre svega mislimo na rad Morisa Godelijea (Maurice Godelier), Džonatana Fridmana (Jonathan Friedman), Morisa Bloha (Maurice Bloch), Irvinga Goldmana (Irving Goldman), Emanuela Tereja (Emmanuel Terray), Pjera Filipa Reja (Pierre Philipe Ray) i dr).

Mi ovde prvenstveno polazimo od dileme koju zatičemo unutar marksističke političke teorije, marksističkih teorija tranzicije iz jednog načina proizvodnje u drugi i u marksističkoj antropologiji. Ona se, u ideološkoj formi, javlja kao „ili-ili“ pitanje upućeno subjektu države i kapitala: „prinuda ili pristanak?“ Reč je, naime, o liberalističkoj dilemi koja je postavljena još u doba formiranja ideologije o „društvenom ugovoru“, dakle, u doba Tomasa Hobsa (Thomas Hobbes), Džona Loka (John Locke) i Žan Žaka Rusoa (Jean-Jacques Rousseau).[14] Ona se zasniva na koncepciji individualne slobode kao unutarnjeg svojstva svakog pojedinca.[15] Formiranje političkih institucija zahteva da se svi stanovnici jedne zemlje, kao jednaki građani, odreknu delovanja isključivo prema ličnoj moći i savesti radi konstituisanja pravednog političkog poretka. To je Hobsovo „prirodno stanje“, u kojem se postavlja ontologija modernih političkih subjekata kao jednakih ljudskih individua. Tvorac ovog stanja je priroda sama: „priroda je načinila ljude jednakima, po odlikama tela i uma (...).“[16] Ljudi, međutim, nisu puko prinuđeni na odricanje od sopstvene moći u korist suverene države već na to stanje moraju i pristati. Prema Loku, ovo odricanje zasnovano je na uverenju subjekata da vlast na tako velike nadležnosti ima pravo. U paragrafu 81 u prvoj od *Dve rasprave o vladi*, Lok piše o moralnom i pravnom utemeljenju onih koji sprovode silu nad svojim subjektima. On kaže: „kako bi umirili savesti ljudi, obavezanih na poslušnost, neophodno je da oni znaju ne jedino da postoji vlast nad njima u svetu, već lice koje je pravo steklo da nad njima vlada.“[17]

Evropska postutopijska socijalistička misao, kojoj Marks i Engels pripadaju, prevazišla je ovu dilemu pomoću materijalističke teorije. Osnove njihovih rešenja nalazimo već u ranim radovima. Njihov pristup ovom pitanju političke teorije određen je pre svega teorijskom analizom autonomne individue kao liberalne fikcije, te pokazivanjem njene dileme pred suverenom kao zasnovane na

---

[14] Iako na prvu može delovati kao provokacija, postaviti marksističkoj teoriji pitanje o liberalističkoj ideološkoj dilemi, smatramo da ćemo, kroz kritiku ideologije instrumentalizma „sile“, pokazati da veza nije neosnovana.

[15] Suzan Dan kaže: „Ruso prepoznaje dva tipa slobode. Prvi, koji uživa narod u prirodnom stanju. Oni su izvodili svoju slobodu delovanja kako su želeli, na mnogo različitih načina. To je bio negativni oblik slobode, sloboda *od* zabrana. No, prema Rusou postoji još jedan viši oblik slobode – pozitivna sloboda. To nije sloboda od zabrane već sloboda *za* neko više dobro, sloboda *za* uživanje dobrog i moralnog života. Ovaj oblik slobode (...) pripada samo onom građaninu koji je u stanju da suzbije svoju privatnu volju i svesno izabere opšte dobro umesto svoje lične koristi. Ova individua je ovladala sobom, postajući tako moralno i istinski slobodno biće.“ Videti: Jean Jacques Rousseau, *The Social Contract and The First and Second Discourses*, Susan Dunn (ed.), Yale University Press, New Haven & London, 2002; Susan Dunn, “Introduction”, ibid, str. 11.

[16] Thomas Hobbes, *Leviathan*, Oxford University Press, Oxford & New York, 1998, str. 82–86.

[17] John Locke, *Two Treatises on Government and A Letter Concerning Toleration*, , Ian Shapiro (ed.), Yale University Press, New Haven & London, 2003, str. 54; 100–102.

idealizmu individualne slobode.[18] Nasuprot tome, naučni socijalizam uveo je treće, neideološko problemsko polje – polje materijalnih proizvodnih odnosa[19] unutar jedne društvene formacije[20] kojima se njeni članovi, njihovi odnosi i njihov celokupni „metabolizam sa prirodom“, ukupno reprodukuju. Na taj način, oni kritikuju liberalnu transistorijsku individuu kao idealističku fikciju filozofa i pravnika. Marksova uloga u ovom poduhvatu leži u, već poslovičnom, odbacivanju idealizma mladih hegelijanaca, razvoju francuskog socijalizma i kritici klasične političke ekonomije. Boris Frankel kaže da se značaj Marksovog celokupnog teorijskog poduhvata ogleda u demistifikaciji i razdvajanju kapitalističkih indirektnih formi eksploatacije, od njenih direktnih prekapitalističkih formi pod feudalizmom i azijskim načinom proizvodnje (ANP).[21] Upravo u tim teorijskim intervencijama nestaju liberalni *homo legalis* i *homo economicus* i „nastaju“ subjekti kapitala, tržišta, država, klasne borbe i ideologije. Ovo nije značilo uvođenje ideologije rigidnog determinizma u društvene i humanističke nauke, kako su vulgarna tumačenja Marksovog dela sugerisala (kao što, uostalom, i danas sugerišu). Prema engleskom marksisti Džonu Hofmanu, liberalne političke teorije maše kada kritikuju marksističku političku teoriju po pitanjima slobode individue i uslova njenog pristanka na jedan politički poredak. On tvrdi da je bespredmetno teorijski se baviti liberalnim kritikama ovog dela marksizma jer ni sam liberalizam nije proizveo sopstvenu teoriju pristanka. Upravo zato što su buržoaskim društvima nedostajale koncepcije političkog pristanka, te su na njihovom mestu stajali ideološki pojmovi „slobodnog izbora“,

---

[18] Karl Marx i Friedrich Engels, *Nemačka ideologija*, *Dela*, tom 6, Prosveta, Beograd, 1974, str, 184, 267, 335, 337; Friedrich Engels, *Razvitak socijalizma od utopije do nauke*, *Dela*, tom 30, Prosveta, Beograd, 1979, str. 173; Karl Marx and Friedrich Engels, *The Holy Family*, Foreign Languages Publishing House, Moscow, 1956, str. 174.

[19] Najtemeljniji pristup definisanju proizvodnih odnosa ili društvene podele rada nalazimo francuskog antropologa Morisa Godelijea: „ (...) nužno je da definišemo proizvodne odnose apstrahovano od reference prema partikularnim društvima. Tada postaje jasno da proizvodni odnosi imaju jednu ili sve od sledeće tri funkcije: određenje društvenih formi pristupa resursima i kontrola uslova proizvodnje; organizacija radnog procesa i alokacija članova društva u odnosu na njih; organizacija društvenih formi cirkulacije i redistribucije proizvoda individualnog ili kolektivnog rada.“ Tu definiciju ćemo i mi koristiti u ostatku rada. Maurice Godelier, *The Mental and the Material: Thought Economy and Society*, Verso, London, 1986, str. 19–20.

[20] O dvostrukoj upotrebi koncepta „društvena formacija“ (nem. *Gesellschaftsformation*) Godelije kaže da postoje dva značenja koja mu se pripisuju. Prvi, način na koji ga je Marks koristio, kao struktura svih protivrečnih društvenih odnosa (unutar i izvan jedne države) koji su neophodni kako bi se određeni način proizvodnje produkovao i reprodukovao kao dominantan. Drugi, način na koji ga je Lenjin često koristio, kao struktura proizvodnih odnosa unutar jedne države. Mi ga ovde koristimo na prvi način. Maurice Godelier, „Prelazak iz jednog načina proizvodnje u drugi“, *Marksizam u svetu*, broj 1, jaunar 1984, str. 176–177.

[21] „Ljudi prave svoju sopstvenu istoriju, ali oni je ne prave po svojoj volji, ne pod okolnostima koje su sami izabrali, nego pod okolnostima koje su neposredno zatekli, koje su date i nasleđene. Tradicija svih mrtvih generacija pritiskuje kao mora mozak živih.“, Karl Marks, *Osamnaesti brimer Luja Bonaparte*, Svjetlost, Sarajevo, 1975, str. 15; Boris Frankel, “On the State of the State: Marxist Theories of the State after Leninism”, *Theory and Society*, volume 7, number 1/2, Jaunary–March 1979, str. 206–207; Cf. Ellen Meiksins Wood, *Liberty and Property: A Social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment*, Verso, London & New York, 2012, str. 147–289.

liberalna politička misao nikada nije uspela da analizira ne samo „pristanak“ već ni „prinudu“ unutar sopstvenog političkog poretka.[22] Međutim, kritikom liberalne individue kao ishodišta i horizonta Marksove političke teorije, ne nestaju problemi njene političke prakse i pitanja, sada materijalne, egzistencije države.

Klajd Barou među marksistima prepoznaje sledeće pristupe državi: 1) instrumentalistički (marksizam); 2) strukturalistički (neomarksizam); 3) derivacionistički (između neo i postmarksizma); 4) i 5) sistemsko-analitički i organizaciono-realistički (postmarksizam). Mi ćemo se ovde pozabaviti pitanjem ideologije instrumentalizma u teoretizacijama države i revolucije, a potom i strukturalističkim odgovorima na instrumentalizam. Ostale pristupe i njihov doprinos mišljenju oko i izvan ideološke dileme prinuda-pristanak ostavljamo za neko iduće istraživanje.

Instrumentalizam je podrazumevao posmatranje vlasti i državnog aparata kao nedeljive celine, tj. kao instrumenta koji vladajuća klasa koristi za sopstvene ciljeve. Strukturalizam i strukturalistička čitanja marksizma doneli su odvajanje političke vlasti od aparata. Odabranim pristupima se ne bavimo kako bismo, naivno i naprečac, pokušali da izložimo sva ili pak razrešimo neka od složenih teorijskih pitanja marksističkih teoretizacija države. Naprotiv, naš cilj je krajnje ograničen. Mi želimo da utvrdimo kako su relevantni autori pisali o ulozi države u reprodukciji proizvodnih odnosa, o različitim načinima mišljenja njene „sile“, ali i o oblicima voljne saradnje njenih subjekata. Kada je reč o počecima ovih napora, Barou piše o „običnom“ (eng. *plain*) marksizmu iz kojeg proizilazi instrumentalističko shvatanje države.[23] Ono je zasnovano na mehanicističkom shvatanju klasne borbe, u kojoj vladajuća klasa, pukom činjenicom sopstvene ekonomske dominacije, dobija mogućnost korišćenja starih i stvaranja novih institucija države kao instrumenata sopstvene klasne borbe. Osnovu ovog pristupa nalazimo u pisanjima Marksa i Engelsa. Reč je prvenstveno o ranim radovima kao što su: *Nemačka ideologija*, *Beda filozofije*, *Komunistički manifest*, *Ekonomski i filozofski rukopisi*. U *Nemačkoj ideologiji* Marks i Engels za kapitalističku buržoasku državu kažu:

[22] John Hoffman, *The Gramscian Challenge, Coercion and Consent in Marxist Political Theory*, Blackwell, Oxford, 19 str. 168–214.
[23] Clyde W. Barrow, *Critical Theories of the State: Marxist, Neo-Marxist and Post-Marxist*, The University of Wisconsin Press, Madison (WI), 1993, str. 13–30.

„Toj modernoj privatnoj svojini odgovara moderna država, koju pomoću poreza postepeno kupuju privatni sopstvenici i koja potpuno prelazi u njihove ruke zahvaljujući sistemu državnih dugova; postojanje te države, izraženo u porastu i padu kursa državnih hartija od vrednosti na berzi, postalo je potpuno zavisno od komercijalnog kredita koji joj daju privatni sopstvenici, buržuji. Već i zbog toga što je klasa, a ne više stalež, buržoazija je prinuđena da se organizuje u nacionalnim a ne više samo u lokalnim okvirima, i da svom prosečnom interesu da opšti oblik. Emancipacijom privatne svojine od zajednice država je postala posebna egzistencija pored i izvan građanskog društva; ali ona nije ništa drugo do oblik organizacije koji buržuji kako prema spolja tako i prema unutra sebi nužno daju u cilju uzajamne garancije svoje svojine i svojih interesa.“[24]

U ovom citatu sažeto vidimo tri predloga za mišljenje države koji nam ukratko mogu dobro predstaviti unutrašnje protivrečnosti Marksovog i Engelsovog teorijskog poduhvata. Prvi, predlog strukturnog mehanizma kojim se buržoaska privatna svojina istorijski artikuliše sa javnim dugom države (autori spekulišu, ne navode u kojoj od država je to bio slučaj, iako na kraju pasusa tvrde da je tu reč uopšteno o „modernim državama“ poput SAD, Francuske i Engleske). Drugi, predlog strukturnog mehanizma kojim se privatna svojina artikuliše sa političkom funkcijom bivše apsolutističke monarhije koja je sada postala buržoaska nacionalna država. U slučaju monarhije, država je strana koja uspostavlja i zakonom garantuje prava svojine unutar jedne feudalne zajednice ali koja se isto tako može, iz svog „razloga“ (fr. *raison d'État*), postaviti iznad tih prava svojih subjekata. Za razliku od nje, nova država je odvojena od antičkih i feudalnih oblika svojine privatnom svojinom građanina (buržoazije). Stoga ona više nije (azijski, feudalni ili apsolutistički) „svedržitelj“ već instrument prava i zakona sopstvenih građana – naizgled samo još jedno pravno lice koje je vlasnik određene imovine i zaštitnik prava ostalih građana na privatnu svojinu. Utoliko autori i kažu da je ona „pored i izvan građanskog društva.“ Međutim, treći predlog donosi predlog instrumentalističkog shvatanja države kao „buržoaske organizacije“ koju buržuji „sebi nužno daju.“

Za prvi mehanizam (odnos kapital–država), iako je dat u okviru hegelijanske dijalektičke progresije i spekulativno, možemo pronaći teorijsko utemeljenje kasnije u Marksovom *Kapitalu*. U glavi „Opšti zakon kapitalističke akumulacije“ Marks kaže:

[24] Karl Marx i Friedrich Engels, *Nemačka ideologija*, op. cit, str. 68.

„Uvećavajući masu bogatstva koje funkcioniše kao kapital, ona uvećava i njegovu koncentraciju u rukama individualnih kapitalista, a stoga i osnovicu proizvodnje velikog razmera i specifično kapitalističkih metoda proizvodnje. Uvećavanje društvenog kapitala vrši se uvećavanjem mnogih individualnih kapitala.“[25]

Prema ovoj interpretaciji zakona kapitalističke akumulacije možemo pretpostaviti da kapitalistička buržoazija nužno postaje dominantna politička klasa unutar društvene formacije u kojoj se uspešno uspostavila dominacija kapitalističkog proizvodnog odnosa. No, upravo će taj razvoj u npr. Engleskoj i Francuskoj pokazati da su kapitalistička i nekapitalistička buržoazija često suprotstavljene državi i starijim klasama. Marksova dela koja nastaju nakon 1848. godine pokazuju nijansiranu, materijalističku analizu unutrašnjih protivrečnosti savremenih država. U ovom, pristupu država, njene institucije i klasna borba ne tumače se mehanicistički već kao proces stalnog razvoja protivrečnosti unutar strukture. U ovim analizama nalazimo uporište za drugi mehanizam koji autori predlažu (odnos država–klasna borba). Primere nalazimo u tekstovima *Klasne borbe u Francuskoj 1848–1850, 18. brimer Luja Bonaparte*, u tekstovima o Britaniji i njenom radničkom pokretu i dr. U *18. brimeru* Marks daje temeljan prikaz klasnih kretanja postnapoleonovske Francuske kroz revolucije 1832. i 1848. godine. To radi kako bi došao do političke kompozicije buržoaske klase, lumpenproletera, radničke klase i seljaštva u doba državnog udara Napoleona III Bonaparte. Država je ovde predstavljena kao razvijena, moćna aparatura javnih službi koje regulišu sve aspekte građanskog društva.[26]

Dakle, možemo reći da Marks u poznijem radu izvodi očigledne dopune koje pomažu reviziji njegovog instrumentalizma u „teoriji“ države i to putem kritike političke ekonomije i strukturalnog pristupa razvoju protivrečnosti klasne borbe unutar države. Ove pojave nisu strogo odvojene i često postoje jedna naspram druge. Kao primer može nam poslužiti prvo poglavlje Engelsovog *Nemačkog seljačkog rata*. On tu izlaže klasne, ideološke i političke protivrečnosti Nemačke na početku 16. veka dok istovremeno piše o staleškim institucijama eksploatacije seljaka kao o instrumentima feudalne vlasti. Uprkos analizi protivrečnosti unutar samih institucija feudalne države (npr. crkve i protivrečnog odnosa prelata i propovednika), u pitanjima eksploatacije seljaka njegove analize svode se na nabrajanje pravnih i političkih oruđa vladajuće klase kao instrumenata

[25] Karl Marks, *Kapital: kritika političke ekonomije. Prvi tom*, Prosveta, Beograd, 1978, str. 553.
[26] Karl Marks, *Osamnaesti brimer Luja Bonaparte*, op. cit, str. 104; John Sanderson, “Marx and Engels on the State”, *The Western Political Quarterly*, volume 16, number 4, December 1963, str. 951–952.

kojima se eksploatacija vrši.[27] Strukturalni pristup ovom pitanju podrazumevao bi istraživanje takvih oblika eksploatacije kao materijalnih nužnosti za reprodukciju feudalnog načina proizvodnje, tj. kao nužnih za održavanje dominacije neproduktivne klase nad produktivnom i njihovog odnosa eksploatacije.[28] U tekstu *O stambenom pitanju* iz 1872, godine, Engels predstavlja Nemačko carstvo kao „kolektivnog kapitalistu." On kaže:

> „Savršeno je jasno da postojeća država nije sposobna niti voljna da učini išta da otkloni stambene poteškoće. Država nije ništa drugo do organizovana kolektivna moć posedničkih klasa, zemljoposednika i kapitalista koji su protiv eksploatisanih klasa, seljaka i radnika. Ono što pojedinačni kapitalisti (...) ne žele, to ni njihova država ne želi."[29]

Engels ovde poseže za jednim tvrdim instrumentalizmom gotovo izjednačavajući dejstva države sa voljom kapitalista. On, dakle, pored instrumentalizma uvodi i individualizam pojedinca i kase. U *Anti-Diringu* upravo takav individualistički instrumentalizam dobija i svoj istorizovani oblik. Tamo, naime, uvodi figuru „despota" uoči nastanka države u klasnom društvu. Despot predvodi i oblikuje sopstvenu klasu kao vladajuću služeći se „silom" i drugim sredstvima, te stvara državu.[30] Međutim, sedam godina kasnije nešto je bliži strukturalnom pristupu. U *Poreklu porodice, privatne svojine i države* iznosi poznati segment o nastanku države i državi kao medijatoru u klasnim borbama u kojem se jasno vidi presecanje instrumentalizma strukturalnim pristupom. Geneza klasne borbe predstavljena je strukturalistički a geneza države instrumentalistički.[31] To se najjasnije može videti u njegovoj analizi raspadanja „gentilnog" organizovanja ranih društava i nastanka države na njihovim osnovama. Engels kaže:

---

[27] Friedrich Engels, *Nemački seljački rat*, *Dela*, tom 10, Prosveta, Beograd, 1975, str. 278–288.

[28] „U feudalnom načinu proizvodnje je na delu ova ekstraekonomska dimenzija dominacije političkog. To pak ne znači da politički odnosi imaju prvenstvo nad odnosima eksploatacije već da eksploatacija kao takva ima politički oblik (fuzija ekonomskog i političkog) u smislu da se država pojavljuje kao vlasnik viška rada. Tako nešto u kapitalizmu ne postoji s obzirom da je reč o čisto ekonomskom obliku koji poprimaju odnosi eksploatacije." Videti: Ivan Radenković, „Strukturalizam i marksizam", *Stvar: časopis za teorijske prakse*, broj 5, Klub Studenata filozofije Gerusija, Novi Sad, 2013, str. 185–200; 197.

[29] Friedrich Engels, *The Housing Question*, Progress Publishers, Moscow, 1970, str. 60–72. Videti: https://www.marxists.org/archive/marx/works/1872/housing-question/ch02.htm, [26.09.2020].

[30] Friedrcih Engels, *Anti-Diring*, *Dela*, tom 31, Prosveta, Beograd, 1974, str. 140.

[31] Friedrich Engels, *Porijeklo porodice, privatnog vlasništva i države* i *Ludwig Feuerbach i kraj klasične nemačke filozofije*, Naprijed, Zagreb, 1973, str. 170.

„Država, dakle, nikako nije društvu izvana nametnuta sila; isto tako ona nije 'otjelovljenje moralne ideje', 'slika i otjelovljenje uma', kako tvrdi Hegel. Ona je, naprotiv, proizvod društva na određenom stupnju razvoja; ona je priznanje da se to društvo zaplelo u nerazrješivu protivurječnost sa samim sobom, da se podijelilo na nepomirljive suprotnosti koje je nemoćno da savlada. A da ove suprotnosti, klase sa suprotnim ekonomskim interesima, ne bi u jalovoj borbi iscrple i sebe i društvo, postala je neophodnom sila koja prividno stoji iznad društva i koja treba da ublažava konflikt, da ga drži unutar granica 'poretka'; a ta sila koja je proizašla iz društva, ali koja se stavlja iznad njega i sve se više otuđuje od njega, jeste država."

Engels dalje nastavlja:

„*Kako je država nastala iz potrebe da se obuzdaju klasne suprotnosti, a kako je istodobno nastala usred sukoba klasa, to je ona po pravilu država najmoćnije, ekonomski vladajuće klase* [autorov kurziv], koja pomoću nje postaje i politički vladajuća klasa, te tako stječe nova sredstva za ugnjetavanje i eksploataciju potlačene klase. Tako je antička država bila prije svega država robovlasnika za ugnjetavanje robova, kao što je feudalna država bila organ plemstva za ugnjetavanje kmetova i podložnika, a modema predstavnička država oruđe eksploatacije najamnog rada od strane kapitala. Međutim ima izuzetno perioda kad su klase, koje se bore, po svojim snagama toliko blizu ravnoteži da državna vlast, kao prividna posrednica, trenutno dobiva izvjesnu samostalnost prema objema. (...) Najnovije postignuće ove vrste, gdje vladajući i podložnici izgledaju podjednako komično, jeste novo njemačko carstvo Bismarckove nacije: ovdje se drže u ravnoteži kapitalisti i radnici i podjednako im se podvaljuje u korist propalih pruskih provincijskih plemića."[32]

Za razliku od *Anti-Diringa*, ovde nema figure protodržavnog instrumentaliste (despota, satrapa, poglavice) koji u nekoj meri raspolaže silom kako bi stvorio vladajuću klasu. Centralni argument je onaj o nerazrešivim protivrečnostima društvene podele rada, stratifikacije i (re)distribucije društvenog viška vrednosti, koji pak nužno vodi od statusne nejednakosti ka eksploataciji. Međutim, iako je nastanak klasne borbe elegantno prepušten nerazrešivim protivrečnostima nekog predržavnog društva, nastanak države dat je kao funkcija neke neimenovane društvene „potrebe da se obuzdaju klasne suprotnosti", neke društvene „homeostaze" koja se mora održati kako nerazrešive materijalne protivrečnosti „ne bi u jalovoj borbi iscrple i sebe i društvo." Kako se ovaj proces odvija u sred klasne borbe „po pravilu" je, kaže Engels, da ekonomski najuticajnija klasa bude ta koja stvara državu (i usput postaje politički dominantna klasa).

[32] Ibid, str. 172.

Koji je odnos „pravila“ između još-uvek-ne-vladajuće klase (već neproduktivna klasa sa visokim društvenim statusom) i zamišljene „homeostaze“? U radu Džonatana Fridmana o burmanskim Kačinima pokazuje se da svakako postoje tendencije unutar društvene strukture da od dominantne neproduktivne klase proizvedu vladajuću, tzv. „vertikalne tendencije“. On prepoznaje društva tipa *gumsa* (hijerarhijsko društvo sa poglavicom-*duwa* koje ima tendenciju da se vertikalizuje) i *gumlao* (nehijerarhijski poredak u kom nijedan rod ne posuduje isključivo pravo na obavljanje religijskih obreda). Antropolozi gumsa društvenu strukturu nazivaju „kupasti klan“ (eng. “conical clan”). On predstavlja rodnu hijerarhijsku strukturu „u kojoj su rodne linije povezane brakom u odnosu apsolutnog hijerarhijskog ranga određenog prema njihovoj genealoškoj udaljenosti od poglavarske rodne linije.“ Do nastanka kraljevstva ANP „ženidbeni savezi su dominantni političko-ekonomski odnos u ovom društvu, dok je oblik *mayu-dama* [sistem razmene žena u kojem je porodica davaoca (*mayu*) uvek prima darove od porodice primaoca mlade (*dama*), prim. autora] dominantni sistem rangiranja(...).“ U oba postoje vertikalne tendencije ali su izraženije tamo gde postoji već etablirana hijerarhija, u gumsa društvu.[33] Međutim, uz sva detaljna istraživanja i rekonstrukcije ovih tendencija Fridman se ne usuđuje da kaže da bilo koji od protivrečnih elemenata ovog društvenog razvoja na nešto pristaje zato što je to neophodno da se društvo i sukobljene statusne grupe ne bi iscrpele u sukobima. Štaviše, on pretpostavlja da je iz poretka gumsa zapravo nastala većina poredaka gumlao kakvim su ih antropolozi zatekli na terenu. Fridman kaže da ukoliko se vertikalna tendencija gumsa društva ne bi završila prelaskom u ANP, ona bi onda, iz različitih političko-ekonomsko-rodnih kriza, „regresirala“ unazad u gumlao poredak.[34] Društvena homeostaza, kao i garancija jače pozicije prema ekonomskom (političko-religioznom) statusu, su ovde samo je ideološke „poštapalice“ glavnoj Engelsovoj tezi – da je država sila koja je proizašla iz društva ali da se stavlja iznad njega i sve više otuđuje od njega dok deluje pod geslom održavanja „poretka.“

Onoliko koliko je ta teza važna za raskid sa idealističkim pojmljenjima države toliko je su njene ideološke poštapalice pogubne jer, se njima tvrdi da, na talasu nepostojeće društvene homeostaze, neka klasa može da svesno instrumentalizuje svoj društveno-ekonomski status i stvori državu

[33] Jonathan Friedman, “Tribes, States, and Transformations”, *Marxist Analyses and Social Anthropology*, Maurice Bloch (ed.), Routledgde, London & New York, 2004, str. 161–202; 176; 169; 178.
[34] Na nekim mestima bi došlo do smene unutar „ekonomski vladajuće klase“ nekom manje „moćnom klasom“ (Engelsove kovanice) koja sama nije stvarala državu ali se nije ni odricala svojih interesa. Takav je slučaj protofeudalnih društvenih formacija naroda Čin. Ibid, str. 189.

kojom brani i transformiše poredak (određujući novu društvenu i tehničku podelu rada, nove oblike redistribucije).

Izloženi primeri nam omogućavaju da dođemo do zaključaka o opštim tokovima Marksovih i Engelsovih konceptualizacije države. S jedne strane, analize razvoja klasne borbe proletarijata, buržoazije i aristokratije, unutar modernih kapitalističkih i nemodernih nekapitalističkih oblika državnosti, predstavljaju značajan doprinos teoriji. Sa druge strane, dejstvenost kapitalističke društvene formacije, u relaciji sa političkim i klasnim interesima kapitalističke klase, njenih predstavnika i predstavnika ostalih klasa, ostaje slepa mrlja njihove teorije, u kojoj je nužno posegnuti za prepoznavanjem poklapanja interesa kapitalista i države kao potvrde instrumentalne prirode kapitalističke države. Iako iz priloženih protivrečnosti možemo videti da Marks i Engels nemaju koherentnu teoriju države, mi zaključujemo da njihov istorijsko-materijalistički poduhvat i ne zahteva njenu dovršenost u obliku nekog celovitog sistema (kao kod Hegela). Štaviše, sam taj poduhvat zasnovan je tako da se teorija gradi kroz materijalnu (političku) praksu. Njihova analiza relevantnih (kapitalističkih i nekapitalističkih) država bila je rukovođena prvenstveno njihovim političkim praksama, društvenim kritikama i samokritikama sopstvenih promašaja, koje su bile upućene radničkoj klasi i socijalistima. Njihovi doprinosi istorijsko-materijalističkoj teoriji države javljaju se prvo intuitivno i pionirski, a kasnije sistematski i uz međusobno prožimanje sa kritikom političke ekonomije. U njihovim najznačajnijim delima zato zatičemo podjednako recidive filozofskog „dijalektičkog metoda“, hegelijanskog istraživanja „kretanja samih stvari“, kao i druga, ne samo ideološka, ograničenja teorijskih praksi. Na primer, postoji disproporcija znanja i vremena uloženih u jednu novu teorijsku praksu spram onih naslaga vremena i truda ulaganih u održavanje ideoloških formacija. Na takav nejednak položaj su osuđeni svi osnivači novih teorija. Instrumentalizacija državne vlasti od strane kapitalističke buržoazije tu predstavlja tek jednu od ideologija kojima su Marks i Engels kao autori bili podložni. No, osim u teoretizacijama države, instrumentalizam zatičemo i na jednom drugom mestu u njihovoj političkoj teoriji – u rukama revolucionarne klase u Marksovoj i Engelsovoj postavci političke revolucije.

Pokušaje konceptualizacije i strateških nacrta političke revolucije proletarijata nalazimo kako u *Komunističkom manifestu* i *Klasnim borbama u Francuskoj 1848–1850,* tako i u poznijim tekstovima Marksa i Engelsa, kao što su Marksov *Građanski rat u Francuskoj* i Engelsov *Anti-*

Diring.[35] U *Komunističkom manifestu* autori najčešće koriste kovanicu „proletarijat organizovan kao vladajuća klasa.“ Reč je o oblicima njene trajne klasne vladavine nad ostalim klasama koja bi, u krajnjem ishodu, trebala da dovede do ukidanja klasnog društva. Marks kaže: „...prvi korak u radničkoj revoluciji podizanje proleterijata u vladajuću klasu, izvojevanje demokratije. Proletarijat će svoju političku vlast iskoristiti za to da postepeno oduzme buržoaziji sav kapital, da u rukama države tj. proletarijata organizovanog kao vladajuća klasa, centralizuje sva oruđa za proizvodnju i da što je moguće brže poveća masu proizvodnih snaga. U početku se to može dogoditi, naravno, samo pomoću despotskog potezanja u pravo svojine i u buržoaske odnose proizvodnje, dakle pomoću mera koje ekonomski izgledaju nedovoljne i neodržive, ali koje u toku kretanja prelaze svoj sopstveni okvir i neizbežne su kao sredstvo za izvršenje prevrata čitavog načina proizvodnje.“[36] Hal Draper odvaja ove najranije koncepcije od onih koje Marks i Engels postavljaju nakon 1848. godine. Deli ih precizno na tri perioda. Prvi, od 1850. do 1852. godine. Reč je o postrevolucionarnom periodu nakon ustaničke 1848. Drugi, od 1871. do 1875. godine. Ovo je period nakon propasti Pariske komune. Treći, Engelsov period koji je usledio nakon Marksove smrti 1883. godine i predstavlja „svojevrsni eho“ pisanja iz 1875. godine.[37]

Prvi period doneo je dalji razvoj ideje nasilnog klasnog prevrata trenutne buržoaske diktature i uspostavljanja diktature proletarijata kao klase. Tako on na primer u trećem poglavlju *Klasnih borbi u Francuskoj* kaže da se „proletarijat sve više grupiše oko revolucionarnog socijalizma, oko komunizma.“ Zatim nastavlja: „Taj socijalizam je *objava permanentne revolucije, klasna diktatura* proletarijata kao nužan prelazni stepen ka *ukidanju klasnih razlika uopšte,* ka ukidanju svih odnosa proizvodnje na kojima one počivaju.“[38] Draper drži da je važno naglasiti da u ovom periodu insistiranje na formulaciji „diktatura proletarijata“ ne dolazi od Marksa, iako je on koristi u programu Opšteg društva komunističkih revolucionara (Société Universelle des Communistes Révolutionnaires), čiji je tada bio član, već od blankiste Avgusta Viliča (August Willich).

---

[35] Sam termin „diktatura proletarijata“ javlja se prvo u: Karl Marx, *Klasne borbe u Francuskoj 1848–1850*, *Dela*, tom 10, op. cit, str. 29.

[36] „Formula“ manifesta je sažeta u sledećim tezama: „formiranje proletarijata u klasu, rušenje buržoaske vladavine, osvajanje političke vlasti od strane proletarijata.“ Mladi Marks nikako nije prvi koji zastupa ovu ideju. On sam u *Manifestu* piše o drugim „proleterskim partijama.“ Njegova strateška vizija je najsličnija engleskim levim čartistima. Karl Marks i Fridrih Engels, *Komunistički manifest*, Centar za liberterske studije, Beograd, 2009, str. 51; Hal Draper, “*The ‘Dictatorship of the Proletariat’ from Marx to Lenin*”, Monthly Review Press, New York, 1987, str. 22, objavljeno i na internetu: https://www.marxists.org/subject/marxmyths/hal-draper/article2.htm, [15.10.2020].

[37] Isto, str. 23.

[38] Karl Marx, *Klasne borbe u Francuskoj 1848–1850*, op. cit, str. 76.

Međutim, sve upućuje na zaključak da je reč o kompromisnoj formulaciji kojom je Marks zapravo ispravljao pučističke recidive među svojim blankističkim saborcima. Naime, prema Draperu, blankisti su bili skloni ideji „obrazovne diktature" koju bi iz jednog centra sprovodila manjina revolucionara nad većinom radnika i seljaka. Takav pristup, očigledno, nije imao veze sa Marksovom idejom vlasti u rukama proletarijata formiranog u klasu. Draper zaključuje: „Termin je došao do Marksovog pera 1850. godine pre svega kao sredstvo u re-edukaciji blankističkih i jakobinističkih struja u njegovom tadašnjem političkom krugu. Marksološki mit, koji je 'diktaturu proletarijata' označio kao 'blankistički' pojam, zapravo je okrenuo istoriju naglavačke."[39]

Nemački emigrant i socijalista Jozef Vejdemajer (Joseph Weydemeyer) je 1852. godine napisao članak posvećen isključivo diktaturi proletarijata iz *Komunističkog manifesta*. Marks mu je napisao pismo u kojem kritikuje njegovu blankističku koncepciju pučističke diktature i umesto nje predlaže diktaturu čitave klase. Međutim, nama je ovde nešto drugo u fokusu. On pojašnjava koji je novitet on uveo u društvenu teoriju na sledeći način:

> „Novost koju sam ja doneo bila je (1) što sam pokazao da je postojanje klasa uvezano sa *određenim istorijskim fazama razvoja proizvodnje*; (2) da klasna borba nužno vodi *diktaturi proletarijata*; (3) da sama ova diktatura jedino čini prelaz ka *ukidanju svih klasa* i ka *besklasnom društvu*."[40]

Draper ovo tumači kao didaktičku upotrebu termina prema sagovorniku kako bi mu približio svoja stanovišta.[41] Marks ga je mogao zameniti terminom „vladavina proletarijata" ali nije iz komunikacijskih razloga. Iz ovog i prethodnih slučajeva deluje da je termin „diktatura proletarijata" prosto spletom okolnosti dopisivan u Marksov tekst dok ga on i sam nije počeo dopisivati umesto jednostavnije „vladavine proletarijata".

Drugi period je najviše vezan za slučaj Pariske komune. Marks je pisao nedvosmislene pohvale Pariskoj komuni kao vlasti radničke klase. Ovo je naročito došlo do izražaja u *Građanskom ratu u Francuskoj*, knjizi objavljenoj 1871. godine. Tamo kaže da je u Komuni „konačno otkrivena politička forma u kojoj se može razraditi ekonomska emancipacija rada." Termin „diktatura

---

[39] Hal Draper, op. cit, str. 26.
[40] Karl Marx, "Marx to J. Weydemeyer in New York", pismo, objavljeno na internetu, London, March 5, 1852. Videti: https://www.marxists.org/archive/marx/works/1852/letters/52_03_05-ab.htm, [02.11.2020].
[41] Hal Draper, op.cit, str. 29.

proletarijata“, prvi put nakon 1852. godine, koristi na sastanku Internacionale nakon pada Pariske komune u septembru 1871. godine. Draper navodi njegove reči: „‘Komuna je bila plod osvajanja vlasti od strane radničke klase.’ Njen cilj bio je uklanjanje svake ‘osnove za klasnu vladavinu i tlačenje’: ‘Međutim, pre nego što bi do takve promene moglo doći, bila bi neophodna proleterska diktatura.’“ Publika pred kojom je govorio bila je većinski blankistička. Draper tvrdi da to govori u prilog njegovoj tezi da Marks i dalje istrajava u nameri da preuzme i preoznači, još uvek uticajan, blankistički pojam pučističke diktature.[42] Godinu dana kasnije, pominje „diktaturu proletarijata“ u jednom polemičkom članku protiv prudonista i anarhizma, tj. „protiv anarhističkog principijelnog neprijateljstva prema revolucionarnoj političkoj aktivnosti.“, kako precizira Draper. Reč je o manje poznatom članku „Ravnodušnost prema politici“. Prudonista je prikazan kako, krajnje karikaturalno, upozorava da je nasilna diktatura suštinski buržujski oblik vladavine koji se, po njemu, mora revolucionarno ukinuti zajedno sa državom pošto proleteri smene klasnu diktaturu buržoazije: „Ukoliko politička borba radničke klase dobije nasilne oblike i ukoliko radnici zamene diktaturu buržoaske klase sopstvenom revolucionarnom diktaturom, onda su oni krivi za strašan zločin *protiv principa*, zato što u tom trenutku, kako bi zadovoljili svoje bedne svakodnevne potrebe za slamanjem otpora buržoaske klase, oni, umesto da spuste oružje i ukinu državu, daju državi revolucionarni i prelazni oblik (...).“[43] U ostatku teksta je ovakav stav dodatno prikazan kao sitnoburžujski idealizam koji je istorijski prevaziđen.

Iduće značajno razmatranje diktature proletarijata dolazi dve godine kasnije u *Kritici Gotskog programa*. U tom poznatom tekstu, Marks se kritički postavio prema programu nemačkih socijalista, ajzenaherovaca, koje je predvodio Avgust Bebel (August Bebel). Tekst programa, njegov nacrt, bio je plod kompromisa sa lasalijancima u cilju njihovog ujedinjenja u jedinstvenu socijalističku partiju. Kongres ujedinjenja bio je zakazan za maj 1875. godine u tirinškom gradu Goti. Prema Marksu, program je bio prepun ustupaka lasalijancima koje je on u pismu kritikovao. Draper kaže: „*Kritika Gotskog programa* nije bila ni lično pismo ni javni članak već cirkularno pismo namenjeno ograničenoj publici koja je učestvovala u političkoj diskusiji.“[44] Odeljak koji se odnosi na „diktaturu proletarijata“ je među najpoznatijima ali, prema Draperu, istovremeno i „jedan od najskromnijih.“ Reč je o kritici lasalijanskog pojma „slobodne države.“ U programu

[42] Ibid, str. 29. 31.
84 Karl Marx, “Political Indifferentism”, *The Plebs*, volume 14, London, 1922. Prema: https://www.marxists.org/archive/marx/works/1873/01/indifferentism.htm, [05.11.2020].
[44] Ibid, str. 34.

stoji da Socijalistička radnička partija Nemačke (Sozialistische Arbeiterpartei Deutschlands) nastoji da „svim zakonitim sredstvima postigne slobodnu državu i socijalističko društvo." Marks pita:

> „Slobodna država – šta je to? Cilj radnika koji su se otresli ograničenog podaničkog mentaliteta nije nipošto da državu učine slobodnom. U Nemačkom Rajhu je 'država' gotovo tako 'slobodna' koliko u Rusiji. Sloboda se sastoji u tome da se država iz organa koji je nadredjen društvu pretvori u organ koji mu je potpuno podređen; i danas su državne forme slobodnije ili neslobodnije prema tome koliko ograničavaju 'slobodu države'."

Ovo je naravno bio udar na lasalijanski neteorijski odnos prema državi. Marks ih napada zbog poistovećivanja pojma „savremeno društvo" s pojmom „savremene države." On kaže da je „današnje društvo" kapitalističko društvo, da je kao takvo „manje ili više slobodno od srednjevekovnih primesa" odnosno „manje ili više modifikovano posebnim istorijskim razvitkom svake zemlje." Sa druge strane, „današnja država" je lasalijanska fikcija jer oblik državne političke formacije moderne Evrope „menja sa svakom državnom granicom." Međutim, osim jednog uopštenog stava on ne pruža odgovor na pitanje kako će izgledati diktatura proletarijata. On kaže da između kapitalističkog i komunističkog društva „leži period revolucionarnog preobražaja prvog u drugo." Takvoj promeni „odgovara i politički prelazni period, a država tog perioda ne može da bude ništa drugo do revolucionarna diktatura proletarijata."[45] Ono što je važno izvući iz ovog citata jeste da Marks tu ne odvaja radničku državu od diktature proletarijata. Takođe, kako nas Draper navodi, on ne određuje stepen diktature koji bi bio prihvatljiv kao politička forma već piše o diktaturi kao o sadržaju nove proleterske (post)državnosti. On , dakle, odvaja sadržaj „države" od njene forme, onoga što naziva „državnom mašinom" u jednom kasnijem pasusu *Kritike Gotskog programa*.[46]

Treći period vezan je isključivo za rad Fridriha Engelsa i tiče se njegovih intervencija u političkim dešavanjima nakon Gotskog a potom i oko Erfurtskog programa nemačkih socijalista iz 1891. godine. Engels u jednom od pisama iz 1890. godine objašnjava da koncepcija „diktature proletarijata" ne znači političku vlast koja je sama sebi cilj. Engels ovde pokušava da objasni da

[45] Ibid, str. 35.
[46] Karl Marks, *Kritika Gotskog programa*, Partija rada / Pobunjeni um, objavljeno na internetu, 2002, prema: https://www.marxists.org/srpshrva/biblioteka/marks/1875/kritika-gotskog-programa/ch03.htm, [06.11.2020].

ekonomska instanca „nije jedina dejstvena u istoriji“, kako kaže Draper. On pita: „Zašto se borimo za političku diktaturu proletarijata ako je politička moć ekonomski nemoćna? Sila (npr. državna vlast) je takođe ekonomska vlast.“[47]

Ukoliko zanemarimo njegovu suštinsku nameru, Engels ovde očigledno ponovo koristi diktaturu proletarijata kao sinonim za vlast radničke klase. U istom periodu, Engels je spremao reizdanje Marksove *Kritike Gotskog programa* i *Građanskog rata u Francuskoj* u okviru kampanje uoči Erfurtskog kongresa Socijaldemokratske partije Nemačke (Sozialdemokratische Partei Deutschlands). Njegov cilj bio je da nemačkim socijalistima pokaže šta je sve partijsko rukovodstvo (Bebel, Libkneht (Karl Liebknecht)) uspelo da sakrije od Marksove kritike lasalijanaca prethodnih godina. U partiji ga je dočekao jak otpor zdesna, , na koji je on, u predgovoru *Građanskog rata u Francuskoj*, odgovorio:

> „U poslednje vreme, socijaldemokratski malograđanin je iznova bio ispunjen užasom zbog fraze: diktatura proletarijata. Pa dobro, gospodo, želite li da znate kako takva diktatura izgleda? Pogledajte Parisku komunu. To je bila diktatura proletarijata.“[48]

Par meseci kasnije Engels je lansirao kritiku nacrta Erfurtskog programa. Tamo je, poput Marksa, predstavio državni oblik demokratske republike kao svojstven diktaturi proletarijata. Njega je mislio odvojeno od klasnog sadržaja te države – same diktature proletarijata. Draper zaključuje da je Pariska komuna „pokazala kroz revolucionarnu praksu da radnička država (diktatura proletarijata) bi jedno mogla i verovatno će bi bila zasnovana na obliku demokratske republike.“[49]

Ova istorijska progresija suštinski pokazuje dve stvari: 1) jasno insistiranje Marksa i Engelsa na antiblankističkim, antipučističkim političkim koncepcijama diktature proletarijata; 2) potpuno izostajanje razrađenih političkih strategija sprovođenja ove diktature u „klasnom sadržaju“ države. Osim višedecenijske borbe sa Blankijevom senkom vidimo i intuitivno odustajanje od teorije sile.

[47] Hal Draper, op. cit, str. 36.
[48] Ibid, str. 37.
[49] Ibid. str. 38.

U *Anti-Diringu* Engels iznosi tzv. „teoriju sile“ (nem. *Gewaltstheorie*).[50] Ova „teorija“ je samo deo Engelsovih kritika upućenih nemačkom filozofu, ekonomisti i socijalisti Eugenu Diringu. U samoj „teoriji sile“ Engels kritikuje Diringovu ideju da privatna svojina nastaje kroz fizičku silu, te da je reč o transistorijskoj pojavi i osnovi svakog ekonomskog i političkog sistema. Engels uzima brojne primere sile, poput otimačine, kako bi ilustrovao da privatna svojina ne može nastati kroz pljačku, kako Diring zamišlja u svojim robinzonadama. Njegov uprošćeni argument je da sila lopova podrazumeva da onaj kojeg pljačka ima privatnu svojinu koja se može otuđiti. Privatna svojina nastala je, tvrdi Engels, kroz dugu klasnu borbu buržoazije i ekonomsku prinudu kapitalističkog načina proizvodnje. Sila modernih država jeste u njihovim anonimnim mehanizmima prinude, u kapitalu koji im daje uvek nove materijalne mogućnosti za izvođenje ovakve sile. Ona ne dolazi iz transistorijski shvaćenog intersubjektivnog odnosa. Premeštajući kritiku na teren moderne sile velikih država Engels predstavlja vojnu silu kao puko sredstvo kojim se vrši ratovanje. Podvlači tezu da nema sile bez materijalne osnove modernih imperijalnih armija i mornarica. Tu pre svega misli na veliku vojnu industriju, finansije i trku u naoružanju. Kako bi pojasnio stanje modernih oružanih sila on piše kratku istoriju razvoja protivrečnosti u odnosima puščane tehnologije, pešadijske taktike, terena i politike u Evropi od Francuske revolucije do njegovog vremena. Potom se vraća na pitanje ekonomske sile kao materijalne egzistencije modernih kopnenih i mornaričkih sila. Sve ovo piše kako bi oborio Diringovu tezu o primatu „sile“ kao prauzroku politike, koju Engels vidi u ekonomskoj moći.

> „I ovde, dakle, vidimo jasno kao na dlanu kako nije tačno da treba ‘ono što je primarno tražiti u neposrednoj političkoj sili, a ne u nekoj indirektnoj ekonomskoj moći’. Naprotiv. Šta se upravo pokazuje kao ‘primarno’ kod same sile? Ekonomska moć, raspolaganje moćnim sredstvima krupne industrije. Pokazuje se da politička sila na moru, koja se temelji na modernim bojnim brodovima, nipošto nije ‘neposredna’, nego je upravo nastala *posredstvom* ekonomske moći, visokog savršenstva metalurgije, komande nad veštim tehničarima i nad izdašnim ugljenokopima.“[51]

Nećemo ulaziti u valjanost Engelsovih argumenata, niti ćemo se dalje baviti rekonstrukcijom polemike Engels–Diring i njenog značaja za nemačke socijaliste tog doba. Mi ćemo se

[50] „Gewaltstheorie“ se može prevesti i kao „teorija nasilja“ ali mi ćemo ovde koristiti standardizovani srpskohrvatski prevod „teorija sile.“ Friedrcih Engels, *Anti-Diring*, op. cit, str. 120.
[51] Ibid, str. 132.

skoncentrisati na mesto u nastavku *Anti-Diringa* na kojem Engels pristupa centralnom pitanju naše teze – materijalnoj osnovi transformacije besklasnog u klasno društvo odnosno predržavnog u državno društvo. Njegov cilj tu je da izbije i poslednji argument iz ruku Diringa o neposrednoj sili kao osnovi, ne više kapitalističko–buržoaskog, nego bilo kojeg poretka. Ovo namerava da izvede time što će dati materijalističko tumačenje uloge sile u procesu formiranja prvih država azijskog načina proizvodnje (odnosno oligarhija ili antičkih republika). Njegova analiza geneze ANP-a je krajnje shematična i sastoji se od dve analize. Prva je analiza formiranja vladajuće klase i države. Druga, analiza udeo robovskog rada u materijalnoj egzistenciji antičkih, feudalnih i kapitalističkih društvenih formacija.[52] Engels ovde, kao što će i kasnije, što smo već napomenuli u slučaju *Porekla porodice*, izlaže strukturalnu tezu o genezi klasne borbe. On kaže da je osnov prava eksploatacije moguće naći u društvenim funkcijama (verskim, plemenskim) koje su poverene manjini.[53] On tvrdi da je osnov ovih statusnih podela i podela rada zapravo stratifikacija i nejednaka distribucija ukupnog društvenog proizvoda.[54] Međutim, odmah potom Engels najjasnije pokazuje svoju spontanu ideologiju (kontra)instrumentalizma (fizičke) sile u citatu koji smo već spominjali kada smo razmatrali ideologiju instrumentalizma u Engelsovim teoretizacijama države. Reč je figuri predržavnog „despota“:

> „Nije potrebno da ovde izlažemo kako je to osamostaljenje društvenih funkcija u odnosu prema društvu s vremenom moglo da poraste do gospodarenja društvom, kako se prvobitni sluga, u zgodnoj prilici, postepeno pretvara u gospodara i kako se taj gospodar, već prema okolnostima, pojavljivao čas kao orijentalni despot ili satrap, čas kao grčki plemenski vladar, čas kao keltski šef klana itd., koliko se on prilikom ovog pretvaranja konačno služio i silom i, najzad, kako su se pojedinačna vladajuća lica spojila u vladajuću klasu. Ovde imamo samo da utvrdimo činjenicu da je politička vlast svuda imala kao podlogu neku društvenu funkciju; i politička je vlast trajno postojala samo onda ako je vršila tu svoju društvenu funkciju.“[55]

Ukoliko zanemarimo očigledan recidiv Hegelove dijalektike gospodara i roba, možemo da se zapitamo šta znači rečenica: „koliko se on (...) konačno služio i silom.“ Naravno, sama zamisao

---

[52] Shema će nam poslužiti da prikažemo Engelsov odnos prema , očigledno, nedovoljna i moraćemo da je preispitamo marksističkom antropologijom u trećem poglavlju ove disertacije. Ovde ćemo se zadržati na prvoj od dve skice.

[53] Ova teza je i dalje relevantna za savremene marksističke antropologe. Cf. Maurice Godelier, “The Concept of the Asian Mode of Production and the Marxist Model of Social Development”, *Soviet Anthropology and Archeology*, volume 4, issue 2, 1965, str. 39–41.

[54] Friedrich Engels, *Anti-Diring*, op. cit, str. 136.

[55] Ibid, str. 140.

individue kao činioca koji svojevoljno pribegava nasilju i drugim sredstvima radi stvaranja vladajuće klase je ideologija instrumentalizma dovedena do svojih krajnjih granica. Ukoliko je u slučaju moderne države (kapitalistička) buržoazija bila ona koja instrumentalizuje državu onda je na njenim premodernim počecima stajao pojedinac koji je „poredak" instrumenata sile „zasnovao". Jednom kada izvedemo ovu ideološku kritiku Engelsa vidimo da „mera" u kojoj neki vladar predržavnog društva raspolaže silom ne znači ništa u teorijskom smislu. Osim što pretpostavlja individuu-demijurga instrumentalizma, ona podrazumeva i idealističku „srazmeru" fizičke sile, nasilja koje se „moralo" koristiti kako bi se hijerarhijske grupe tog društva ujedinile u vladajuću klasu. Skicom kačinskog društva smo već pokazali da takva homeostaza ne postoji. Međutim, ovde vredi ispratiti Engelsa dalje kako bismo bolje kritikovali njegov (kontra) instrumentalizam. On nastavlja u svojoj ideologizaciji nasilja na prelasku iz besklasnog u klasno društvo odnosno predržavnog u državno:

> „Gospodinu Diringu sila je apsolutno zlo, prvi čin sile njemu je prvorodni greh, čitavo njegovo izlaganje je jadikovka o zagađenosti sve potonje istorije ovim prvim grehom; jadikovka o sramotnoj perverziji svih prirodnih i društvenih zakona ovom đavolskom moću, silom. *Ta sila, međutim, igra još jednu ulogu u istoriji, revolucionarnu ulogu, koja je, prema Marksu, babica svakog starog društva koje je bremenito novim, da je ona instrument pomoću kojeg društveni pokret probija kroz i razbija mrtve, fosilizovane političke forme* (...) Jedino uz uzdahe i jauke on priznaje mogućnost da će sila možda biti neophodna za svrgavanje ekonomskog sistema eksploatacije (...)."[56]

Engels se ovde očigledno poziva na Marksovu romantičarsku kovanicu o sili kao „babici" svakog starog društva koje porađa novo društvo. Sila je ovde data kao čista snaga, koja je u ovom slučaju u funkciji ekonomskog prevrata. U poznatom citatu o kolonijalnom načinu proizvodnje, Marks kaže:

> „Otada se različni momenti prvobitne akumulacije raspodeljuju, više ili manje, jedan za drugim, osobito na Španiju, Portugaliju, Holandiju, Francusku i Englesku. U Engleskoj se oni krajem 17. veka sistematski vezuju u kolonijalnom sistemu, u sistemu državnih dugova, u modernom poreskom sistemu i u protekcionističkom sistemu. Jednim delom ovi metodi počivaju na najbrutalnijoj sili, npr. kolonijalni sistem. Ali svi oni iskorišćavaju državnu vlast, koncentrisanu i organizovanu silu društva, da bi veštački ubrzali proces pretvaranja

[56] Ibid.

feudalnog načina proizvodnje u kapitalistički i skratili prelaze. *Sila je babica svakog starog društva koje u utrobi nosi novo društvo. Ona sama je ekonomska potencija*."[57]

Engels dalje kaže:

„Proletarijat zauzima državnu vlast i pretvara sredstva za proizvodnju najpre u državnu svojinu. Ali time on ukida i samog sebe kao proletarijat, ukida sve klasne razlike i klasne suprotnosti, a time i državu kao državu. Dosadašnjem društvu, koje se kreće u klasnim suprotnostima, bila je potrebna država, to jest *organizacija date eksploatatorske klase za održanje njenih spoljnih uslova proizvodnje, a posebno radi nasilnog držanja eksploatisane klase u potčinjenosti uslovljenoj postojećim načinom proizvodnje (ropstvo, kmetstvo ili podložništvo, najamni rad). Država je bila zvanični predstavnik celog društva, njegovo obuhvatanje u jednu vidljivu korporaciju, ali ona je tu ulogu ispunjavala samo ukoliko je bila država one klase koja je za svoje doba bila predstavnik celog društva*: država građana robovlasnika u starom veku, država feudalnog plemstva u srednjem veku, država buržoazije u naše doba. Postajući najzad faktično predstavnik celog društva, ona čini samu sebe izlišnom."[58]

Ovde vidimo i konačno odredište ideologije instrumentalizma. Pošto je kroz istorizovana u liku prvog instrumentaliste „despota" i nakon što je proletarijat kontra instrumentalizuje, jedino što sili preostaje jeste jedan instrumentalizam koji sam sebe ukida jer se uslov njenog genusa samoukinuo. Sila više ne predstavlja nijedan deo društva pojedinačno i stoga može prestati da postoji u njemu opšte. Nestankom klasa, nestaje država i tako i njena sila koja više nema ulogu u društvu.

Lenjin (Влади́мир Ильи́ч Улья́нов Ле́нин) je samo nastavio razvijanje ideologije „sile" u *Državi i revoluciji*.[59] Znamo da je Lenjin *Državu i revoluciju* napisao uglavnom protiv Buharina (Никола́й Ива́нович Бухари́н) i njegovih strateških i taktičkih opredeljenja između februarske i oktobarske revolucije. Glavni predmet njihovog spora bilo je pitanje odnosa pojmova odumiranja države i nasilne revolucije. Lenjin je tvrdio da to nisu dva protivrečna pojma dok je Buharin tvrdio suprotno.[60] Razvoj i ishod ove diskusije nam je manje bitan od „teorije sile" koje je Lenjin nekritički preuzeo od Engelsa. U delu knjige, koji se bavi genezom države i klasnim društvom, u odeljku pod naslovom „Naročiti odredi naoružanih ljudi, tamnice i drugo" on se poziva na

[57] Karl Marks, *Kapital. Prvi tom*, op. cit, str. 662.
[58] Friedrich Engels, *Anti-Diring*, op. cit, str. 214–215.
[59] Vladimir Ilič Lenjin, *Država i revolucija*, Prosveta, Beograd, 1983, str. 11–20.
[60] David Mclellan, *Marxism after Marx*, Harper and Row, New York, 1979, str. 98.

Engelsovo *Poreklo porodice* kada kaže da država, za razliku od starijih plemenskih ili klanovskih poredaka, deli subjekte po svojoj teritoriji.[61] Sa nastankom države veze roda sa teritorijom slabe, teritorija nastavlja da postoji ali kao domen države, koja sada može raspoređivati subjekte unutar i izvan sebe prema potrebi.

Druga odlika države je uspostavljanje „javne vlasti", koja se „'više ne poklapa neposredno sa stanovništvom koje se samo organizira kao oružana snaga'", citira Lenjin Engelsa. Ovde vidimo redukcionistički pristup u kojem se tvrdi da je javna vlast postala „nužna" zato što je „samoaktivna oružana organizacija stanovništva postala nemoguća otkako se društvo rascijepalo na klase." Osim očigledne redukcionističke pretpostavke o poreklu monopola sile u klasnoj podeli, koja zatiče neki predržavni naoružani narod, vidimo i Lenjinovo i Engelsovo padanje na nivo ideologije mehanicističke kauzalnosti (objašnjavanja celine pomoću njenih delova). Lenjin kaže da Engels „razvija pojam one 'vlasti' koja se naziva državom, vlasti koja je proizašla iz društva, ali koja se stavlja iznad njega i koja se sve više i više otuđuje od njega. Iz čega se, prvenstveno, sastoji ta vlast? Iz naročitih odreda oružanih ljudi, koji imaju na raspoloženju tamnice i ostalo."[62]

Engels i Lenjin vide pred sobom oružanu silu feudalne ili kapitalističke države, konstatuju da su ona i njen monopol sile glavne odlike države, kako bi zatim pomoću tog pojedinačnog elementa pokušali da objasne čitavu strukturu (državu). Tu je takođe još jedan Lenjinov redukcionizam sadržan u argumentu da naoružavanje naroda protiv vojske vladajuće klase donosi, gotovo nužno, klasni rat. U ovom redukcionizmu čini grubu grešku jer klasna borba nije jednaka otvorenim klasnim sukobima. Slične redukcije nalazimo kod Gramšija (Antonio Gramsci) mada je on pitanjima državne prinude pristupao dvostruko: prvo pomoću ideološke kritike i pojma „filozofije prakse" a kasnije pomoću poznatog koncepta „hegemonije". Znamo da Gramši nije bio upoznat sa *Nemačkom ideologijom* jer je ona izdata tek 1932. godine. Takođe, nigde u svom pisanju nije pokazao interesovanje za Marksovu kritiku ideologije robnog fetišizma i druga teorijska utemeljenja strukturalnog pristupa (kako smo ih ranije odredili). Filozofija prakse, je pojam koji je preuzeo od italijanskog marksiste Antonia Labriole (Antonio Labriola). Reč je o varijanti ideološke kritike ideologije marksističke filozofije koja je, po Gramšijevoj koncepciji morala

[61] Engels kaže: „Stare gentilne zajednice, stvorene i održavane krvnom vezom, postale su nedovoljne najviše stoga što su pretpostavljale vezanost članova za jedan određen teritorij, a to je davno prestalo. Teritorij je ostao, ali su ljudi postali pokretljivi.". Videti: Friedrich Engels, *Porijeklo porodice*, op. cit, str. 170.
[62] Vladimir Ilič Lenjin, op. cit. str. 15.

pružati proletarijatu sredstva kojima bi se oslobodio od svake ideologije pa i marksističke. Način na koji bi filozofija prakse to postigla je primenom sopstvenih mogućnosti da promišlja istorijske uslove postojanja prethodnih, vladajućih ideologija (koje za cilj imaju „mirenje suprotnih i protivrečnih interesa“) ali i sopstvene uslove postojanja. Reč je o jednom „maksimalnom istoricizmu“. Sredstvu koje će pomoći potpunom oslobođenju od svakog „apstraktnog ideologizma“ i označiti početak „nove civilizacije“.[63]

Osim evidentnog istoricizma i humanizma, kod Gramšija još uvek nalazimo recidive liberalne dileme odnosno Engelsovog instrumentalizma sile. Njih vidimo na mestima gde kaže da je u parlamentarnim režimima „normalno“ održavanje vlasti obeleženo „kombinacijom sile i pristanka koji jedno drugo ujednačavaju tako da sila ne prekrije pristanak već da uvek deluje da je sila podržana od strane većine(...).“[64] Protivno ovoj, očiglednoj regresiji na ideološku dilemu „prinuda ili pristanak“, Jan Rehman (Jan Rehmann) nas uverava da je „važno primetiti da Gramši ne suprotstavlja ‘silu’ i ‘ideologiju’, već upravo traži njihovu međusobnu uvezanost: psiho-fizičko prilagođavanje bilo je ostvareno ‘kroz neviđenu brutalnost, potiskivanjem slabih i neposlušnih u pakao podređenog klasnog položaja’, dok se doprinos puritanizma [kojim se Gramši bavi u tom delu teksta, prim. autora] ogledao u davanju ‘vanjske forme ubeđivanju i pristanku unutarnjim brutalnim upotrebama sile’.“[65] Zaista, između liberalnog pristanka i Gramšijeve „ideologije“ nikako ne stoji znak jednakosti. Gramši kasnije u *Zatvorskim sveskama* uvodi ideju „organske ideologije“. Tu koristi pojam ideologije u pozitivnom smislu, za one situacije „kada bi filozofija prevazišla sopstvena ograničenja na intelektualne krugove i raširila se u širokim masama.“[66] Ukoliko su institucije poput katoličke crkve u posleratnoj Italiji formirale „čitav društveni blok“, tj. jedinstvo baze i nadgradnje putem ideologije, onda su intelektualci koji izviru neposredno iz masa, organski, formirali odvojeni „ideološki blok“.

Gramšijeva „hegemonija“ proizilazi iz ovih heterogenih oblika upotrebe pojma „ideologije“ i njenih formacija. Prvi put koristi termin „hegemonija“ u prvoj zatvorskoj svesci. Rehman tvrdi da je reč o nerazvijenom pojmu koji Gramši preuzima iz Lenjinove širokih demokratskih saveza protiv carističke autokratije u predrevolucionarnoj Rusiji. Reč je terminu kojim se označava korpus

59

[63] Jan Rehmann, *Theories of Ideology: The Powers of Alienation and Subjection*, Brill, Leiden & Boston, 2013, str. 121.
[64] Ibid, str. 137.
[65] Ibid, str. 143.
[66] Ibid, str. 132.

onih ideja koje uspeju da se uspostave kao dominantne u institucijama građanskog društva. Rehman kaže da je upravo „unutar i putem ovih institucija ili udruženja dominantna klasa uspeva u proizvodnji pristanka, obično bez korišćenja sile, ali ne bez osporavanja njene dominacije od strane drugih društvenih sila. Gramši je nazivao ove institucije, unutar i putem kojih je ovaj pristanak konstruisan, 'hegemonijskim aparatima'."[67] Ove teoretizacije su nastajale kao deo intelektualnog napora da se razume neuspeh italijanske revolucije i uspeh ruske. Gramši kaže:

> „Na Istoku država je bila sve, građansko društvo bilo je tek u povoju i nesolidno; na Zapadu je, pak, postojao pravi odnos između države i građanskog društva i kada se država zatresla odmah se pokazala postojana struktura građanskog društva. Država je bila samo rov iza kojeg su stajali nasipi i moćno utvrđenje."[68]

Proučavanje logike tih „utvrđenja" ga je kasnije vodila ka konceptualizacijama „istorijskog bloka", kao jedinstva nauke, društvene strukture i „organske" ideologije kao elementa opšte kohezije – elementa koji stvara veze između „naroda", sa jedne, i „intelektualaca" (ideologa), sa druge strane. Međutim, mi možemo zaključiti, zajedno sa već citiranim Hofmanom, da „nema gramšijevskog izazova" zato što nije uspeo da proizvede teoriju koja bi isključila svaki idealizam iz koncepcije hegemonije a samim tim i izbegla liberalni recidiv prisile bez teorije sile.[69]

Zaključno možemo reći sledeće. Marksov, Engelsov, a potom i Lenjinov i Gramšijev, epistemološki problem u pokušajima zasnivanja teorije države i teorije revolucije je što ne raspolažu potpunom teorijom tranzicije iz predržavnog (npr. poglavarstva) u državni (monarhiju, oligarhiju, atinsku demokratiju ili rimsku republiku) politički oblik odnosno iz oblika jednostavne

[67] Ibid, str. 136.
[68] Ibid, 135.
[69] John Hoffman, op. cit, str. 60–75.

seoske privrede[70] u azijski način proizvodnje.[71] Engels teoretizuje prekapitalističku eksploataciju kao određenu nejednakostima u podeli rada, stratifikacijom, redistribucijom društvenog viška vrednosti i versko-političkim funkcijama (na osnovu tadašnje antropologije, izlaže nacrt teorije tranzicije iz „gentilnih" (klanovskih, fratrijskih) u društva eksploatacije). Međutim, sam prelazak u novi način proizvodnje i njegovu, očigledno veoma važnu, vezu sa „prinudom" ili „silom", ne obrađuje. To je slepa mrlja ove teorije. Kada god je odgovor da je država nastala iz „spontanog razvoja protivrečnosti klasne borbe" reč je o elegantnom načinu iskazivanja da još uvek nismo uspeli da proizvedemo koncept istorijske geneze države.

Mi ovde zato kritikujemo recidiv ideologema liberalne individue koja izvodi dve ideološke radnje „(kontra)instrumentalizuje" „(fizičku) silu". Prvi pojam pokazuje ostatke pojma slobodne volje individue ili klasa,[72] da „koriste" čitave složene političke formacije i institucije prema svojoj volji i interesima. Ovde instrumentalizam stoji na mestu strukturalnog pristupa koji bi u samom dejstvu državne sile morao da traži ne „volju" već materijalnu nužnost reprodukcije jednog načina

---

[70] Predržavne seoske privrede mogu biti raznolike – one su prvenstveno predmet antropoloških istraživanja. Izdvajamo sledeće koncepcije kojima su antropolozi pokušali da bliže odrede ove društvene formacije. Izdvaja se Mosova (Marcel Mauss), „totalna prestacija" (*The Gift*) gde darivanje nadoređuje sve ostale društvene instance. Videti: Marcel Mauss, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, Routledge, London & New York, 2001; Videti slučaj sulavežanskog kraljevstva Luvu i plemena To Pamona, kao i njihovog odnosa prema dragocenim i svetim predmetima: Albert Schrauwers, "House, Hierarchy, Headhunting and Exchange: Rethinking Political Relation in the Southeast Asian Realm of Luwu", *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*, volume 153, issue 3, 1997, str. 356–380; Albert Schrauwers, "H(h)ouses, E(e)states and class: On the importance of capitals in central Sulawesi", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, volume 160, number 1, 2004, str. 72–94; Sa prethodnim videti i koncepciju Anet Vajner „zadržavanje-prilikom-darivanja": Annette Weiner, *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*, University of California Press, Berkeley (CA), 1992; Takođe, njima kao proizvodni odnosi mogu dominirati rodni odnosi poput onih kod Baruja. Videti: Maurice Godelier, *The Making of Great Men: Male Domination among the New Guinea Baruya*, Cambridge University Press, Cambridge (UK), 1986;

[71] Rade Pantić određuje ANP na sledeći način: „Radi se o društvenoj formaciji za koju je karakteristično prisustvo monarha sa funkcijama političkog, verskog i vojnog poglavara, koji putem dvorske birokratije, pisara, kontroliše sve aspekte materijalne društvene reprodukcije: proizvodnju, raspodelu i razmenu. (...) Državna administracija je određivala društvenu podelu rada i putem renti, poreza i kuluka (vrsta tributa) vršila approprijaciju viška rada koji su proizvodile produktivne klase (seljaci i zanatlije) i redistribuirala ovaj višak neproduktivnim privilegovanim društvenim grupama (ratnici, dvorska birokratija, sveštenici), podređenim grupama koje ne proizvode hranu (zanatlije koje su proizvodile ratnu opremu i luksuzne predmete) i za potrebe velikih javnih radova kakve su na primer predstavljali sistemi navodnjavanja ili gradnja palata i vojnih utvrđenja. Ovakav način proizvodnje se stoga naziva i birokratsko-redistributivna država ili tributarna država budući da jasno deli neproduktivnu klasu (vladajuću klasu) iz „državnog sektora" od produktivnih klasa (seljaka i zanatlija) i uspostavlja između njih proizvodni odnos tributa putem političke, pravne i vojne prinude." Rade Pantić, "Nastanak umetnosti v antični Grčiji", *Umetnost skozi teorijo*, Založba / *cf, Ljubljana, 2019, str. 16.

[72] Marksov pojam „otuđenja" (nem. *Entfremdung*) razvija se od „Komentara o Džejmsu Milu" iz 1844. godine, u *Ekonomsko-filozofskim rukopisima*, sve do trećeg toma *Kapitala*. Videti: David James, "The Compatibility of Freedom and Necessity in Marx's Idea of Communist Society", *European Journal of Philosophy*, volume 25, issue 2, June 2017, str. 270–293.

proizvodnje. Drugi pojam, „silu“, smo pokazali kao neteorijski, ideološki pojam koji označava svaki odnos opresije. Mi tvrdimo da upravo u ovom poslednjem uporištu liberalizma, tom anahronističkom (sitno)buržoaskom individualizmu koji zamišlja fizičko nasilje kao univerzalno razmenljivu monetu, koja u okviru sublimne predstave klasnog prevrata, kako su ga zamišljali mladi Marks, Engels i levi čartisti, može imati ulogu *deus ex machina* koja preokreće čitavu strukturu naglavačke, da upravo tu leži bit ideološke problematike koja se mora ukinuti otvaranjem novog problemskog polja.

Bilo da je instrumentalizovana od vladajuće klase ili „babica“ novog društva, sama ekonomska potencija ili kontrainstrument proletarijata, „sila“ ne ulazi u sastav nijedne istorijsko-materijalističke teorije jer prosto nije koncept već pojam posuđen iz liberalne misli. Uz sve napretke koje su Marks i Engels ostvarili na polju teorije države, strukturalnim analizama njenih smenjivih klasnih i političkih opcija u dinamici klasne borbe, represija koju ta država vrši u njihovoj teoriji nikada nije predaleko od liberalne „prinude“ iz ideološke dileme sa početka ovog odeljka. Smatramo znakovitim to da istorijski materijalizam ne raspolaže konceptom već pojmom „sile“ i da taj pojam stoji na tako važnom mestu u tranziciji iz predržavnog u državno kao i u tranziciji iz kapitalističkog u nekapitalističko (socijalističko) društvo. Kako to da „sila“ stoji tako blizu klasne borbe, pre i nakon nastanka države, a da ju niko nije teorijski obradio? Iako je u marksizmu ta „prinuda“ upućena na neidealistički, materijalistički, koncipirane subjekte i njihove (proizvodne) odnose, „sila“ koja je u njenoj osnovi ostaje samorazumljiva univerzalna moneta političke prakse o kojoj ništa ne znamo.[73]

1.1.2 Hegemonija, državni represivni aparat i „višak sile“

U „Uvodnim razmatranjima“ ove disertacije, napomenuli smo da je naš prvi problem način konceptualizacije državnih represivnih aparata. Skiciranjem recidiva liberalne dileme prinuda-

[73] Da bismo je obradili moramo da otvorimo pitanja predržavne eksploatacije, koja isprva to nije, već je nejednaka distribucija pa redistribucija proizvoda. Potom, moramo otvoriti pitanje klasne borbe, koja, pre fiksiranja odnosa ekonomskih klasa državom, još uvek nije sukob produktivnih i neproduktivnih klasa, već borba unutar hijerarhijskih grupa u kojima još uvek nema stroge podele na produktivne i neproduktivne. Reč je o društvenim formacijama u kojima su gotovo svi članovi produktivni radnici. Država i njena sila nisu nikakav logični rezultat ovih procesa, oni su pre neki „incident“ koji ih je zadesio.

pristajanje u dobroj meri smo pokrili osnovu ovog marksističkog problema. Idući njen relevantni oblik zatičemo u teorijskim praksama Nikosa Pulancasa, Luja Altisera i njihove kritičke recepcije Gramšijevog rada.

Nikos Pulancas i teorija države

Šta su novo doneli strukturalistički pristupi državi i pojmu idejne hegemonije? Pulancas je, na temelju Gramšijeve hipoteze o državi kao „rovu" koji čuva građansko društvo, čije razvijene institucije zapravo doprinose reprodukciji proizvodnih odnosa,[74] doneti razdvajanje političke vlasti od državnih aparata. Klajd Barou kaže:

> „Pulancas definiše državnu vlast kao kapacitet društvene klase da realizuje sopstvene opšte interese kroz državni aparat. Stoga Džesop [Bob Jessop] primećuje da je 'državna vlast kapitalistička u onoj meri u kojoj stvara, održava ili obnavlja uslove koji su neophodni za akumulaciju kapitala u datoj situaciji, a nekapitalistička je u onoj meri u kojoj ne ostvaruje ove uslove.'."[75]

Iako nije bio član altiserovskog užeg kruga, Pulancas je bio među prvim altiserovcima koji je radio na Gramšijevom delu. U tekstu „Uvod u proučavanje hegemonije i države", objavljenom u časopisu *Moderna vremena* 1965. godine, očigledan je uticaj Gramšija na njegov rad. Pulancas kaže da je u marksističkoj misli došlo do pada sa određenih visina teorijskog nivoa u dve ideologije. On kaže: „Marksistička problematika objektivnog odnosa između objektivnih struktura i praksi baze i nadgradnje uklonjena u korist radikalne podele u odgovarajućim statusima baze – ekonomizma – i nadgradnje – voluntarizma." Tome, naravno, suprotstavlja prava dostignuća iz Marksovog zrelog rada kada kaže:

> „Struktura dominacije nije neka nepromenjiva shema 'društveno-ekonomskih interesa dominantnih klasa + država kao represija', već odgovara univerzalizujćoj, posredovanoj formi koju ovi interesi moraju uspostaviti

[74] Videti: Jan Rehmann, *Theories of Ideology*, op cit, str. 135.
[75] Clyde W. Barrow, op. cit, str. 57.

prema državi koja istovremeno ima *stvarnu* funkciju, ostajući pritom klasna država, predstavljajući formalni i apstraktni 'opšti interes' jednog društva."[76]

Njegov doprinos konceptualizaciji hegemonije zasnovan je upravo na ovoj postavci. Zato dalje kaže da se „naučno polje zasnivanja koncepta hegemonije" može odrediti kao:

„situirano u teorijskom polju koje odgovara određenom 'položaju' koji predstavlja 'politički' nivo i pretpostavlja, kao teorijsko-istorijski uslov sopstvene konstitucije, osnovne koordinate determinišućeg načina proizvodnje koje su podloga pojave političkog kao *posebnog* nivoa struktura i praksi, 'autonomizovanih' kroz medijaciju podele između građanskog društva i države koju oni ustanovljuju."[77]

Grčki marksista Panajotis Sotiris kaže: „To polje je istovremeno povezano sa institucionalizovanim političkim strukturama i političkim praksama dominantnih klasa."[78] Hegemonija se tako prvenstveno postiže garancijom određenih ekonomskih interesa podređenih klasa. Reč je o garanciji „koja je u saglasju sa hegemonim sastavom vladajuće klase, a čije političke interese preuzima država."[79] Na drugom mestu kaže da „koncept hegemonije preuzima veliku važnost u svakom proučavanju funkcije, posebne efektivnosti i političkog karaktera ideologija u kontekstu hegemonijske klasne eksploatacije." Hegemonija, u ovom tekstu, predstavlja oblik kombinacija ideologija koja služi „razrešavanju, putem brojnih medijacija, realnih podela ljudi-proizvođača u privatna i javna bića, u predstavljanju – a ovo jeste to što sačinjava njihov 'mistifikujući' karakter – njihovih stvarnih odnosa u građanskom društvu kao replike njihovih političkih odnosa, ubeđujući ih da ono što jesu uopšteno je njihov politički odnos prema državi."[80] Savremene ideologije „masovnog društva" za Pulancasa predstavljaju, prema tumačenju Sotirisa, „razvojni odnos između civilnog društva i države u monopolskom kapitalizmu."

137

[76] Nicos Poulantzas, "Préliminaires a l'étude de l'hegemonie dans l'état", *Les Temps Modernes*, number 234, November 1965, str. 862–96; 863–865; Nicos Poulantzas, "Préliminaires a l'étude de l'hegemonie dans l'état (Fin)", ibid, number 235, December 1965, str. 1048–1069.

[77] Ibid.

[78] Panagiotis Sotiris, "Althusser and Poulantzas: Hegemony and the State", *Materialismo Storico*, volume 2, number 1, 2017, str. 115–163; 139. Takođe videti i prevod teksta „Uvod u proučavanje hegemonije i države" na engleski: Nicos Poulantzas, "Preliminaries to the Study of Hegemony and the State", *The Poulantzas Reader: Marxism, Law and the State*, James Martin (ed.), Verso, London & New York, 2008, str. 86.

[79] Nicos Poulantzas, ibid, str. 92.

[80] Ibid, str. 95.

Tu takođe možemo videti da se on drži Gramšijevog koncepta organskih intelektualaca koji sami ispituju sopstvenu ulogu u reprodukciji dominantnih ideologija i kapitalističkog načina proizvodnje. Sotiris kaže da Pulancas insistira na tome da koncept hegemonije može objasniti kompleksnost vršenja moderne političke vlasti, i to tako što se „odnosi direktnog ugnjetavanja razviju u političke odnose hegemonije.“[81] Način na koji do ovog razvoja dolazi Pulancas samo skicira. On kaže da je stvaranje moderne države obeleženo preuzimanjem monopola sile isključivo u ruke države od crkve i drugih, „ekonomsko-korporativnih i javnih“, institucija. Potom izvodi tezu da je upravo ova koncentracija prava vršenja „organizovane materijalne sile“ u modernoj državi „povezana istovremeno sa ojačavanjem javne institucije države koja je odvojena od građanskog društva; i takođe povezana sa činjenicom da, upravo zbog ovog razdvajanja i prateće privatizacije [građanskog], socio-ekonomska tela koja sačinjavaju građansko društvo su lišena svog ‘javnog’ karaktera koji im je upravo garantovao privilegiju vršenja organizovane sile.“ Na taj način institucije države se „izvode“ iz odnosa sile. Ovde se može videti i Pulancasova kritika Gramšija. Pulancas kritikuje Gramšija zato što je ograničio koncept hegemonije na „indirektnu vlast intelektualnog i moralnog vođstva i organizacione hegemonije“ i da je kao takvu odvoji od „direktne vlasti dominacije sile i prinude“. Nasleđeni instrumentalizam državne sile od Marksa i Engelsa ga je sprečio da misli „hegemonijski karakter moći eksploatacije“ i omogućio mu tek da pretpostavi da su komplementarni.[82] Pulancas odbacuje Gramšijevu komplementarnost i insistira na državnim intervencijama u društveno-ekonomsku sferu, tako neophodnim kapitalizmu, kao hegemonijskim. One su hegemonijske utoliko što su predstavljene i prihvaćene kao dela koja su u skladu „sa opštim interesom ‘nacije’, te kao ‘legitimna’ aktivnost pravne države.“ Sa druge strane, insistira da je „neinstitucionalna vlast“ hegemone klase vršena u građanskom društvu takva da može uključiti i „silu“ (kao što je slučaj u npr. sili u poslovanju, eksploataciji, dominaciji ali i organizaciji i usmerenju rada unutar kapitalističke firme) ali i oblike ispoljavanja vlasti od strane institucija koje se u građanskom društvu drže za privatne. Ovakva vlast je protivrečno jedinstvo organizacije, intelektualnog i moralnog vođstva sa jedne i prinude sa druge strane. U ovim slučajevima „prinuda“ ne proizilazi iz podele rada, niti od primene javnih kazni (koje jedino sme da vrši država), već isključivo iz društveno-ekonomske „snage“ hegemone klase u građanskom društvu „koja je transponovana u neinstitucionalnu političku vlast“.

[81] Panagiotis Sotiris, op. cit, str. 140.
[82] Nicos Poulantzas, “Preliminaries to the Study of Hegemony and the State”, op. cit, str. 98–102.

Mi ćemo ovde tvrditi, da iako se ovde Pulancas jeste postavio antinstrumentalistički, i sa namerom da kritički proširi koncept hegemonije, ovom tezom o premeštanju i zadržavanju dela kapaciteta za vršenje „organizovane materijalne sile“ među institucijama građanskog društva, nije uspeo da konceptualno obradi uslove pod kojima do vršenja „sile“ i „prinude“ dolazi. Posebno polje „političkog“, u okviru kojeg smešta ovu akciju transponovanja podrazumeva monetu „političke vlasti“ koja je oblik dominacije i prinude drugim sredstvima.[83] Iako je način na koji postavlja njenu istorijsku genezu, kroz atomizaciju individua i „privatizaciju“ neinstitucionalnih oblika vlasti u građanskom društvu, teorijski inovativan, mi još uvek ne znamo šta „sila“ jeste. Ukoliko bismo njegov učinak uzeli u ideološkoj formi, rekli bismo da je ovde naizgled izvršio difuziju pojma „sile“ u sve institucije s kojima se srećemo u poststrukturalističkoj formi u Fukou i pojmu „kapilarne moći“. Međutim, to ne bi bilo korektno prema celini njegovog teorijskog rada. Pitanje „vlasti“ će pratiti Pulancasa i u kasnijem teorijskom i političkom radu, naročito u doba evrokomunističke revizije Komunističkoj partiji Francuske (KPF). Pre nego što ponovo razmotrimo taj aspekt Pulancasovog rada, vratimo se njegovoj razradi gramšijevskih ideja.

Način na koji funkcioniše konkretno preuzimanje vlasti vodi Pulancasa preko još jednog Gramšijevog pojma – „bloka na vlasti“ (fr. *bloc en pouvoir*). On određuje blok na vlasti kao „saradnju nekoliko klasa i klasnih frakcija u političkoj dominaciji.“[84] Ovde vidimo da nikako nije reč o monolitnoj vladajućoj klasi već o složenom savezu čitavih klasa i njihovih frakcija koje dolaze u poziciju da vladaju. Prema američkom marksisti Robertu P. Rešu, Pulancas pojam bloka na vlasti karakteriše na dva načina. Prvo, blok na vlasti je „protivrečno jedinstvo dominantne klase ili frakcija, čiji interesi su antagonistični pre nego monolitni.“ Drugo, „blok na vlasti je dominiran unutra od strane hegemone klase ili frakcije koja politički polarizuje ekonomske interese ostalih klasa ili frakcija tog bloka kako bi uspostavila sopstveni ekonomski interes kao najmanji zajednički

[83] „Štaviše, ova karakteristika – dvostruka pertinentnost hegemone vlasti rukovodstva – je očigledna ako pogledamo njeno izvođenje kao ‘intelektualne prakse’. U stvarnosti (...) ‘pedagoški’ odnosi između učitelja i učenika, te odnosi između sveštenika i vernika, u tom smislu pretenduju na političko i to ne samo zbog određenog sadržaja i funkcije ‘ideologija’ koja je u njih uključena, već takođe, zbog oblika ‘vlasti’ koje izražavaju kao prakse – tj. zbog odnosa između ovih praksi i celine društvenih odnosa i, posledično, zbog odnosa ‘vlasti’ koji realizuju sa hegemonijskom političkom vlašću, institucionalizovanom ili ne, izraženom u celini društvenih odnosa. Njihov ‘prinudni’ karakter, koji je kombinovan sa intelektualnim i moralnim vođstvom ili organizacijom, ne može se objasniti isključivo pozivanjem na ove prakse kao takve – na nekakvu tehničku podelu rada – ili na njihovu moguću ‘institucionalizaciju’, ili prema njihovom ‘ideološkom’ sadržaju i mogućim diferencijacijama od ‘nauke’. Bili bismo u iskušenju da tako nešto uradimo da smo i mi, poput Gramšija, isključili iz intelektualnih praksi, posmatranih kao hegemone vlasti, njen ‘moment’ ili ‘aspekt’ prinude i da smo ga prepustili isključivo državnoj vlasti. One moraju biti povezane, kroz različite m[illegible]acije, sa protivrečnim karakterom ‘političke vlasti’ koju hegemona klasa vrši u građanskom društvu.“, Ibid.

[84] Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, Verso, London, 1978, str. 300–301.

sadržatelj političkog polja i kako bi postala predstavnik opšteg zajedničkog interesa bloka na vlasti u celini.“ Reš dalje kaže da „za ovu privilegovanu poziciju unutar bloka na vlasti, hegemona klasa ili frakcija indirektno reprodukuje sopstveno privilegovano mesto unutar odnosa ekonomske eksploatacije i političke dominacije *pari passu* sa eksploatacijom i dominacijom celokupnog bloka na vlasti nad masama.“[85] Zato ne čudi kada u citiranom tekstu Pulancas kaže da klasna frakcija kojoj pođe za rukom uspinjanje do institucionalizovane vlasti dostiže taj status jedino tako što uspe da se konstituiše kao hegemona frakcija. On tvrdi da uprkos protivrečnostima koje je „razdvajaju od drugih dominantnih frakcija, ona uspeva u njihovom ‘političkom’ koncentrisanju tako što organizuje sopstvene posebne interese u zajedničke opšte interese ovih frakcija.“[86]

Nakon ovog teksta, u poznatoj knjizi *Politička vlast i društvene klase* iz 1968. godine, Pulancas se drži strogog altiserijanskog pristupa. On tu insistira da je hegemonija pojam koji je „rezervisan samo za političke prakse dominantnih, a ne podređenih klasa.“ Ovo je inovacija u odnosu na Gramšija i njegove pristupe hegemoniji. Prema Pulancasu, Gramši je verovao da je pronašao koncept u Lenjinovim spisima, i to onima „koji se tiču ideološke organizacije radničke klase i njene rukovodeće uloge u političkoj borbi podređenih klasa.“ Međutim, Pulancas nastavlja, on je zapravo sam „proizveo novi koncept koji može da objasni političke prakse dominantnih klasa u razvijenim kapitalističkim formacijama. Gramši ga otvoreno koristi [koncept hegemonije, prim. autora] na taj način, ali ga takođe netačno proširuje tako da pokriva strukture kapitalističke države.“[87] Pulancas želi da redukuje upotrebu Gramšijeve „hegemonije“ samo na one slučajeve u kojima se njome istražuju politički interesi klasa koje na sebe uzimaju funkciju predstavljanja opštih interesa društva odnosno kako klasa ili frakcija postaje hegemona u nekom bloku na vlasti. Već citirani Sotiris kritikuje Pulancasov pristup kao redukcionistički, pozivajući se na „dijalektičko“ filozofsko čitanje kojim se nećemo baviti ovde. Sotiris nam skreće pažnju na nešto daleko važnije – Pulancas kritikuje Gramšijev pojam „istorijskog bloka“ kao pominjanog jedinstva ideologije, nauke i društvene strukture kao primer „istoricističkog ‘ekspresivnog totaliteta’.“ On ovde interpretira ovaj Gramšijev pojam kao regresiju na Lukačevu (György Lukács) hegelijansku problematiku u kojoj:

[85] Robert Paul Resch, *The Renewal of Marxist Social Theory*, University of California Press, Berkeley (CA), 1992, str. 332.
[86] Nicos Poulantzas, “Preliminaries to the Study of Hegemony and the State”, op. cit, str. 104.
[87] Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, op. cit, str. 137–138.

„jedinstvo svojstveno načinu proizvodnje i društvenoj formaciji nije složena celina; od nekoliko posebnih nivoa determinisanih ekonomskim u poslednjoj instanci. U njoj je jedinstvo redukovano na totalitet funkcionalističkog tipa, sastavljenog od *gestalt* interakcija, od kojih je Hegelov koncept konkretno-univerzalno dobar primer: drugim rečima ona je ekspresivni totalitet. U ovom slučaju jedinstvo formacije vezano je za centralnu instancu, iz kojeg izvire i koje daje smisao ovom jedinstvu.“[88]

Problem „transponovanja“ društveno-ekonomske snage hegemone klase u neinstitucionalnu političku vlast, koji smo ranije pomenuli kao ključan za ovaj deo našeg istraživanja, ovde biva reformulisan. Naime, Pulancas pokušava da proizvede opšti koncept „političke vlasti“. Kao polazište uzima tezu: „koncept vlasti je konstituisan u polju klasnih praksi.“ Na osnovu te teze izvodi zaključke u pogledu problema odnosa između vlasti i društvenih klasa. On kaže: „*Klasni odnosi su odnosi vlasti*. Pojmovi klase i vlasti su srodni utoliko što im je mesto konstituisanja polje ograničeno društvenim odnosima.“ Međutim, naglašava da: „srodnost između ta dva pojma ne označava (...) neki odnos zasnivanja jednog pojma putem drugog,“ nego, kako kaže „homogenost polja“. To znači da se „odnosi vlasti ne zasnivaju na klasnim odnosima, kao što se ni klasni odnosi ne zasnivaju na odnosima vlasti.“ „Isto kao što pojam klase indicira efekte svih nivoa strukture na nosioce [Marksova Träger-funkcija, prim. autora], tako i pojam vlasti specifikuje efekte tih nivoa na odnose između društvenih klasa u borbi: *on indicira efekte strukture na konfliktualne odnose praksi raznih klasa u 'borbi'*.“ Pulancas kaže da se vlast ne nalazi *u* nivoima struktura, već je ona *jedan* efekat *skupa* tih nivoa, a istovremeno karakteriše svaki pojedini nivo klasne borbe. Zaključno kaže:

„(...) pojam vlasti se ne može primeniti na nivo strukture: kad se, na primer, govori o državnoj vlasti, time se ne može označavati način artikulacije i intervencije države na drugim nivoima strukture, nego vlast jedne određene klase, čijim interesima država odgovara, nad drugim društvenim klasama.“[89]

Ovde vidimo da tek celokupnost klasnih odnosa, koji ne postoje mimo efekata svih nivoa društvene formacije na sopstvene nosioce, i efekata društvene formacije na konfliktualne odnose praksi klasa u borbi, čini Pulancasovu „vlast“. Ona nije svojstvo bilo koje pojedinačne instance, naročito ne

[88] 99l, str. 197.
[89] Nicos Poulantzas, *Politička vlast i društvene klase*, Komunist, Beograd, 1978, str. 94.

samo na polju ekonomskog ili kroz politiku a unutar njega.[90] Takođe preciznije definiše odnos vlasti i klase kada kaže da njegova tvrdnja, da su klasni odnosi na svim nivoima odnosi vlasti, „nipošto ne znači priznavati da su društvene klase zasnovane na odnosima vlasti i da mogu iz njih da se izvedu." Odnosi vlasti, čije polje su društveni odnosi, klasni su odnosi, a klasni odnosi su odnosi vlasti u onoj meri u kojoj pojam društvene klase označava dejstva strukture na prakse, a koncept vlasti dejstva strukture na *odnose praksa klasa u „borbi".*

Ova definicija izlazi izvan logike nasleđenog instrumentalizma „sile" i to putem strukturalnog argumenta. Reč je, međutim, o definiciji „vlasti" u kapitalističkoj društvenoj formaciji. Pitanje koje mi postavljamo je šta „pokreće" konfliktualnost, kao i da li možemo da mislimo njen kontiunuitet od premodernih do modernih, kapitalističkih formi, kojima se bavi Pulancas. Marksistički odgovor bio bi da klasni konflikt pokreće osnovna protivrečnost kapitalističkog načina proizvodnje – eksploatacija – iz koje se „potom" izvodi čitav niz protivrečnosti. Ideologija genusa bi nas dalje uputila da postavimo pitanje „početka" i „porekla" ovog odnosa, a istorijski materijalizam bi nas odvratio tezom da je eksploatacija u prekapitalističkim društvenim formacijama temeljno različita od kapitalističkih jer, za razliku od prekapitalističkih, kapitalistički način proizvodnje je potpuno autonomizovao ekonomsku instancu društva. Statusne ideologije premodernih društvenih formacija, njihovi političko-religiozni proizvodni odnosi, zahtevali su sopstvene subjekte, koji zauzimaju ideološki propisano mesto u društvenim praksama, dok kapitalizam ne zahteva ništa slično od subjekata eksploatacije. Stoga bi odgovor bio da je sama

[90] „Ono što tu treba naglasiti, s gledišta metoda, to je zbrka implicirana kroz postavljeno pitanje između struktura i nivoa klasne borbe. U stvari, klasni odnosi su zaista, na svim nivoima, odnosi vlasti, pri čemu je vlast ipak samo pojam koji indicira efekat svih struktura na odnose između praksi raznih suprotstavljenih klasa. U tom smislu već se može eliminisati pokušaj izlaženja iz gore postavljene ideološke dileme, koja bi, međutim, implicirala istu zbrku. O na bi se sastojala u odbijanju odnosa vlasti na nivou proizvodnih odnosa, a spremnosti da se oni uvedu u druge nivoe strukture, na primer u politički. Tako bi se reklo da proizvodni odnosi ne mogu da konstituišu poseban slučaj odnosa vlasti ukoliko se ekonomski nivo — predmet ekonomskih 'zakona' — ne sastoji od odnosa vlasti. Klase definisane 'po sebi' na ekonomskom nivou bile bi, na tom nivou, nezavisne od odnosa vlasti. Odnosi vlasti postojali bi samo na nivou političkog ili ideološkog i klasa za sebe, na nivoima na kojima se konačno i vodi 'klasna borba'. Taj odgovor, međutim, upravo proističe iz pogrešne perspektive, kojom bi se „klasna situacija klasa" definisala na nivou ekonomskih struktura — proizvodnih odnosa — a 'klasna borba', odnosi vlasti, na nivou političkih struktura. Ekonomsko bi tako postalo polje u kome 'dejstvuje' politika, klasna borba. Uporedo s tim, nivoi izvan ekonomskog, na primer, državne strukture, bili bi svedeni na odnose vlasti, odnosno na samu državnu vlast. Tačno je da struktura proizvodnih odnosa, kao ni struktura političkog ili ideološkog, ne može da se neposredno shvati kao klasni odnos ili odnos vlasti. S druge strane, međutim, isto je tako tačno da klasni odnosi na svim nivoima praksi sačinjavaju odnose vlasti. Ako proizvodni odnosi nisu poseban slučaj odnosa vlasti, to ne znači da se 'ekonomsko' ne bi, nasuprot političkom, moglo sastojati od odnosa vlasti: jer nijedan strukturni nivo ne može da bude teorijski shvaćen kao odnos vlasti. Ekonomsko, naprotiv, kao organizacioni nivo jedne klase ili specifičan nivo ekonomske prakse jedne klase u odnosu prema ekonomskoj praksi drugih klasa, lokalizovan dakle u gore definisanom polju , 'borbe' — odnosu praksi — klasa, stvarno se sastoji od odnosa vlasti." Ibid, str. 96; Uporediti sa Altiserovim „paradoksom klasne borbe" na kraju ovog segmenta.

konfliktualnost rezultat tog modernog protivrečnog odnosa – radikalne odvojenosti neposrednih proizvođača od sredstava proizvodnje, prodaje radne snage kod najamnih radnika i aproprijacije viška radne snage od strane kapitalističke klase. Međutim, temeljni rascep društva na produktivne i neproduktivne klase, nastanak premoderne države (ANP i drugi), imaju sopstvene oblike reprodukcije i strukturne mehanizma po kojima je i istorijski slučaj uspostave kapitalističkog načina proizvodnje kao dominantnog u Engleskoj nakon 14. veka zahtevao i njihovo postojanje kako bi se uspostavio i održao kao proizvodni odnos. „Kontinuitet" koji tražimo nije antimaterijalistički već predstavlja naš pokušaj da teoretizujemo tranziciju iz jednog načina proizvodnje u drugi upravo sa stanovišta materijalnosti samog konflikta – istog ovog konflikta koji Pulancas, ovde i kasnije, mora da prihvati kao datost. On ne može ni da postavi pitanje ni da ponudi odgovor da li nekapitalistička i kapitalistička klasna borba imaju „zajedničko". Ukoliko je naš materijalizam ograničen na reprodukciju dominantnog proizvodnog odnosa mi ćemo odbaciti takvu mogućnost kao ideologiju genusa. Međutim, ukoliko naš materijalizam može da teoretizuje tranziciju iz nedržavnih u državne, te iz prekapitalističkih u kapitalističke, oblike klasne borbe onda moramo postaviti negenusno, nemehanicističko, nekspresivističko (pa i nepsihologističko, ni sociologističko) pitanje „kontinuiteta" klasne borbe i njegove reprodukcije kroz ali i mimo reprodukcije načina proizvodnje. Vratimo se Pulancasovoj „vlasti" i njenom odnosu sa drugim važnim pojmom do sada iznesenih teorija – fizičke sile. Pulancas kaže:

> „Šta, međutim, treba razumeti pod terminom represivna sila, dosta neodređenim pojmom, kao što je to uostalom i pojam nasilja, koji može da bude koristan samo ako se bliže odredi? *On u stvari označava funkcionisanje izvesnih institucija organizovane fizičke represije, kao sto su vojska, policija, kazneni sistem, itd.* Društveno organizovana, ta represija sačinjava jednu od karakteristika *svakog odnosa vlasti*. Pojam sile ne može se dakle ni teorijski izolovati od odnosa vlasti — pod pojmom *moći* na primer, ni proširiti tako da na opšti način — pod pojmom *nasilja* na primer — označava mesta dominacije i subordinacije koja zauzimaju društvene klase u odnosima klasne dominacije."[91]

Ovde vidimo namerno ograđivanje od pojma „kapilarne moći" ili „nasilja" kao pukih intersubjektivnih odnosa kojima se ne može objasniti mesto represije kao jedne od karakteristika svakog odnosa vlasti, koji se, kao što smo već izložili odvija isključivo unutar klasne borbe.

[91] Ibid, str. 228.

Drugim rečima, konfliktualne odnose praksi raznih klasa u „borbi“. Iduća značajna tačka u njegovoj teoriji države je knjiga *Klase u savremenom kapitalizmu* iz 1974. godine. Tu nalazimo njegov najvažniji doprinos teoriji države – koncepciji države kao „kondenzacije klasnog odnosa“. Tu kaže da država nije „neki stvarni instrumentalni entitet, ona nije nekakva stvar, već kondenzacija određenog odnosa snaga.“ Taj odnos se „iskazuje kroz organizaciju i reprezentaciju“. Osim direktnih, efemernih ekonomskih interesa, klasa (frakcija) koja je ostvarila hegemoniju mora preuzeti „odgovornost za politički interes ukupne klase i delova klase od kojih je sastavljen blok na vlasti.“ Jedino na ovaj način hegemona klasa se može tj. „mora ‘ujediniti’“, a zatim i pod svojim rukovodstvom „‘ujediniti’ blok na vlasti.“[92]

Na drugom mestu kaže da je ovo jedini pristup kojim se izbegava lažna dilema „država kao stvar“ ili „država kao subjekt“. Država, dakle, ne može biti stvar, prosto oruđe u rukama jedne klase (ili dela te klase). To je Pulancasova nesumnjiva kritika instrumentalizma koji smo predstavili u prethodnom segmentu. Sa druge strane, svi oni koji državu shvataju kao subjekt, drže da ona ima svoju „apsolutnu autonomiju“ koju po nekoj svojoj volji uklapa u instancu „građanskog društva“. Važno je šta Pulancas zaključuje u vezi sa ova dva česta pristupa. On kaže:

> „Odnos država-klase u oba slučaja shvata se kao objektiviziran odnos. Međutim, relativna autonomija države sadržana je u samoj njenoj strukturi (država je odnos), te predstavlja rezultantu borbe i klasnih protivrečnosti, onakvih kakve se na specifičan način ispoljavaju i koncentrišu u samoj državi.“[93]

Pogledajmo detaljnije odnos autonomije države sa kritikom instrumentalizma. On insistira da se uvek može govoriti o relativnoj autonomiji savremene države „u odnosu na monopolistički kapital.“ Ta autonomija je dvostruka. Reč je: 1) „o relativnoj autonomiji sadržanoj *istovremeno* u glavnoj protivrečnosti (buržoazija-radnička klasa)“; 2) „u borbama i protivrečnostima koje prožimaju sam kapital (...).“ Ovakva relativna autonomija je samo „manifestacija uloge države na planu stvaranja političke kohezije i organizovanja hegemonije monopolističkog kapitala.“ To ne znači, kako bi se moglo shvatiti, da država nastupa prema monopolističkom kapitalu iz neke vanjske pozicije. Za Pulancasa odbacivanje analiza o „‘stapanju države i monopola u jedinstven mehanizam’“ nikako ne znači da na taj način podržava stav o „nezavisnosti” države od

[92] Nikos Pulancas, *Klase u savremenom kapitalizmu*, Nolit, Beograd, 1978, str. 109.
[93] Ibid, fusnota 54, str. 180.

monopola.[94] On osporava obe, ideološke, problematike – kako stapanja države i monopolskog kapitala tako i njihov odnos kao međusobno suprotstavljenih celina. Ovakav pristup ruši njegov koncept „vlasti“ time što postavlja da država može „posedovati“ „vlast“. Ukoliko se držimo definicije vlasti iz *Političke vlasti i društvenih klasa*, vidimo da to nije „vlast“ kao koncept već kao zdravorazumski pojam. Jedna celina zato ne može drugoj oduzeti „vlast" (stapanje) niti se može „opirati“ tom nasrtaju (nezavisnost ili arbitraža).[95] Stoga relativna autonomija države funkcioniše upravo kroz kontrast sa iznetom „tezom o fuziji“ države i monopola ali i sa tezom o pojedinačnom mehanizmu. Kao što ne pripada jednoj ili drugoj monopolskoj grupi, ona ne teži biti „zajedničko vlasništvo“ kako je naziva Pulancas. Zato kaže da država nije „stvar“ već odnos odnosno „kondenzacija određenog odnosa snaga.“

Upravo ovako koncipirana država je izuzetno važna u organizaciji hegemonije. Reč je, dakle, o celini buržoaske države a ne o pojedinačnim buržoaskim političkim partijama koje moraju preuzeti ovu organizaciju. Sotiris nas upozorava da ovaj odjek Gramšija „nije ograničen na novo isticanje uloge države kao političkog organizatora hegemonije već takođe i na koncepciju partije radničke klase.“ Ona nije izraz ili politički prevod „klasne svesti radničke klase i njene strategije“, ona je „organizator narodnog bloka koji je analogan Gramšijevoj koncepciji partije radničke klase kao ‘modernog vladaoca’ novog narodnog jedinstva i moguće hegemonije.“[96] Ova knjiga nudi model za tumačenje složenog odnosa između onoga što je u liberalističkim ideologijama društvenog ugovora bila prinuda i pristanak. Odbačene su proste podele na golo „političko nasilje“ ili „utuvljivanje vladajuće ideologije“ vulgarnog marksizma i liberalizma. Razlog za ovo napuštanje je u tome što oni ne mogu da objasne ulogu države u organizaciji društvene proizvodnje i društvene reprodukcije. Bez države „nema garancije neophodnih uslova kapitalističke proizvodnje.“ Pulancas takođe kaže: „Relativna autonomija države garantuje hegemoniju monopolskom kapitalu i u isto vreme dugoročnu reprodukciju interesa buržoazije kao celine, u složenim procesima strateških prilagođavanja.“[97]

[94] Ibid., str. 176.
[95] „Država ne poseduje svoju „vlast”, ali, s druge strane, ona predstavlja protivrečno stecište u kome se vrši kondenzovanje odnosi snaga, koji prožimaju i vladajuću klasu, upravo sam hegemonski deo — monopolistički kapital.“, Ibid, str. 177.
[96] Panagiotis Sotiris, op. cit, str. 145–146.
[97] Ibid.

Ova relativna autonomija u ekonomskoj instanci se odnosi na „posebnu ulogu države i njenih različitih aparata u razvijanju strategije monopolskog kapitala, u organizaciji hegemonije u kontekstu 'nestabilnog ekvilibrijuma kompromisa' sa nemonopolskim kapitalom...“ kao i u „uspostavljanju političke kohezije vladajuće klasne alijanse.“

Međutim, uprkos fundiranju pristupa koji je suprotan Altiserovom „strukturalnom determinizmu“, koji će se zbog insistiranja na državi kao kondenzaciji protivrečnosti sa kasnijom razradom nazvati i „strukturalni selekcionizam“, upravo u *Klasama u savremenom kapitalizmu* Pulancas uvodi „prinudni državni aparat“ ili „državni represivni aparat“.[98] Iako je sopstvenu teoriju „fizičke sile“ uklopio u opštu tezu o vlasti, klasnoj borbi i hegemoniji (kao što smo pokazali u prikazu knjige *Politička vlast i društvene klase*), ovde je reč o aparatu prinude za koji Pulancas daje nove odrednice. Taj aparat je „apsolutno neophodan u odnosima klasne eksploatacije i dominacije“ iako se kao takva „ne ispoljava neposredno“ u odnosima proizvodnje.[99] Ta prinuda određuje se, dakle, određuje kao nerazdvojena od ekonomske prinude, stoga je državna vlast kao prinuda ona kojom se reprodukuju odnosi dominacije unutar društvene formacije. On kaže: „ekonomska uloga ne predstavlja neku tehničku ili neutralnu funkciju države: tom ulogom upravlja klasna politička dominacija.“ On ne odvaja strogo ideološko od represivnog iako, kao i Altiser, prepoznaje razlike u njihovim osnovnim dejstvima. Takvo razdvajanje stvorilo bi mu i teorijski problem jer, sa uvođenjem uloge aparata prinude u ekonomsku instancu, bi morao postaviti i odvojeni „ekonomski aparat“ države. Takav pristup bi vodio natrag u ideologiju neutralnosti ekonomske instance, gde bi na jednoj strani stajale „prinudno-ideološke funkcije države“ a na drugoj njene tehničke i „neutralne ekonomske funkcije.“ Pulancas izjednačava ovu regresiju sa regresijom u liberalističku ideološku dilemu iz našeg prethodnog segmenta.[100]

---

[98] „Glavna uloga državnog aparata je održavanje jedinstva i kohezije društvene formacije (i to putem koncentrisanja i osvežavanja klasne vladavine), kao i reprodukovanje društvenih odnosa, tj. klasnih odnosa. U državnim aparatima se u vidu materijalne prakse materijalizuju i otelovljuju politički i ideološki odnosi. Ti aparati, s jedne strane, obuhvataju prinudni državni aparat u strogom smislu reči, kao i njegove grane: armiju, policiju, zatvore, sudstvo i administraciju; s druge strane, u njih ulaze ideološki aparati države: školski aparat, verski aparat (crkve), aparat informacija (radio, televizija, štampa), aparat kulture (kinematografija, pozorišta, izdavačka delatnost), sindikalni aparat klasne saradnje sa buržoaskim i sitnoburžoaskim partijama itd. Najzad, taj aparat u izvesnom smislu obuhvata i porodicu, posebno kada se radi na umu kapitalistički način proizvodnje.“ Nikos Pulancas, *Klase u savremenom kapitalizmu*, op. cit, str. 25; Cf. Luj Altiser, *Ideologija i državni ideološki aparati*, op. cit, str. 20.

[99] Ibid, str. 33.

[100] Ibid, str. 110–111.

Dakle, i pored preloma sa ideologijom instrumentalizma u pristupu teoriji države, Pulancas je zapostavio problem koji smo zatekli još u „Uvodu u proučavanje hegemonije i države“. Određena upotreba „sile“ ili „prinude“ je prisutna i u hegemonijskim aparatima, ekonomskim praksama, ali ne nalazimo kako dolazi do njene produkcije i reprodukcije kroz tranziciju iz jednog načina proizvodnje u drugi. Pulancas bi mogao da kaže da se u kapitalizmu „prinuda“ odvija po automatizmu prinudnih aparata, kao deo opštih dejstva interesa dominantne klase nad ostalim ali konstatovanje da dominacija i konflikt postoje u kapitalizmu još uvek ne govori kako se oni odvijaju kroz tranzicije. Može se reći da naš pristup nije korektan jer Pulancasa pitamo o nečemu što on ne istražuje ali će upravo ova slepa mrlja istorijskog materijalizma, koju on preuzima dok razvija sopstveni konceptualni okvir, njega voditi dalje u problem teoretizovanja delovanja aparata kada su država, hegemonija i blok na vlasti u krizi. Kako ni ovde, pored značajnih teorijskih doprinosa strukturalnom promišljanju odnosa vlasti, države i eksploatacije, ne nalazimo potpunu „teoriju sile“, teoriju državne represije, njihovog istorijskog fundiranja kroz tranzicije od jednog načina proizvodnje do drugog i moramo da istražujemo dalje.[101]

Kasnija dela poput *Države vlasti i socijalizma*, iz 1978. godine, donose jedan ključni problem. Reč je o problemu krize hegemonije bloka na vlasti njegovih granice u odnosu na Gramšijevu „integralnu državu“,[102] kako kaže Sotiris. On tvrdi da se ova nemogućnost definisanja razmera krize bloka na vlasti pokazala kao ključni problem njegovog teorijskog ali i političkog rada, te da će upravo to biti teorijska podloga za Pulancasov politički i ideološki evrokomunizam.[103] Treba napomenuti da Pulancas ne koristi pojam „integralne države“ ali koristi pojam „tvrdog jezgra“.[104] Pored svih Sotirisovih primedbi da je pojam „integralne države“ savršenije dijalektičko (filozofsko) objašnjenje združenih efekata države i građanskog društva, te priznanja da upravo Pulancas prilazi najbliže njihovoj teoretizaciji, kao „tvrdo jezgro“ kapitalističke države u ovoj

[101] Kada izađe iz svog predmeta proučavanja i upusti se ispitivanje svog koncepta vlasti tamo gde klasni antagonizam ne postoji, Pulancas je jako oprezan. On kaže: „U okviru društava u kojima ta klasna podela ne postoji — a bilo bi zanimljivo ispitati u kojoj se meri ovo može primeniti i na neantagonističke klasne odnose u prelazu sa socijalizma na komunizam; gde, prema tome, ti odnosi ne mogu da budu specificirani kao odnosi klasne dominacije i subordinacije, — trebalo bi se pridržavati upotrebe jednog drukčijeg koncepta, koji bi možda bio koncept autoriteta.“ Nicos Poulantzas, *Politička vlast i društvene klase*, op. cit, str. 101.

[102] Reč je pojmu koji Gramši u *Zatvorskim sveskama* kada želi da označi „dijalektičko jedinstvo“ između države i građanskog društva. Videti: Elizabeth Humphrys, “Anti-politics, the early Marx and Gramsci’s ‘integral state’”, *Thesis Eleven*, volume 147, issue 1, 2018, str. 29–44, str. 36–37.

[103] Panagiotis Sotiris, op. cit, str. 153–157.

[104] Uporediti sa Altiserovom fizicističkom problematikom “tvrdog jezgra” države u idućem podsegmentu.

knjizi javljaju se isključivo „kapitalistički proizvodni odnosi“ u koje ta i takva država ne može i ne sme dirati.

U istorijskom kontekstu, reč je o široj teorijskoj reviziji (napuštanja koncepta klasne borbe) i strateškoj reviziji (napuštanja strategije revolucije i diktature proletarijata) kojima je tih godina krenula Komunistička partija Francuske. U Pulancasovoj knjizi nalazimo odbacivanje i kritikovanje Lenjinove teze o „dvovlašću“ u kojem, druga vlast osim državne (sovjeti), imaju napasti i potpuno uništiti državu,[105] kao i Gramšijevog „pozicionog rata“ u jednom intervjuu.[106] Reč je o čitavom nizu odnosa u kojima narodne mase nisu spoljašnje kapitalističkoj državi, kao što je vojska koja opseda tvrđavu „spoljašnja“ tvrđavi, već su oduvek bile „prisutne u njoj“. On kaže: „Dejstvo narodnih masa unutar države je nužan uslov transformacije države ali ne i dovoljan uslov.“[107] Pulancasov pristup ovde moramo razumeti i kao deo njegovog političkog i ideološkog učešća u evrokomunističkom zaokretu. Proces u kojem tu učestvuje postepeno se razvijao od polovine šezdesetih godina 20. veka. Polovinom sedamdesetih godina, u KPF je tim povodom bila pokrenuta debata oko revizije strateškog kursa u demokratski put u socijalizam. Napuštanje cilja i konceptualizacije diktature proletarijata u kompartiji Francuske, kao i debate u kompartiji Italije, probudilo je nova interesovanja za ulazak komunista u koalicije i vlade sa socijalistima. Rezultat ovakvih previranja u Francuskoj biće Miteranova (Francois Mitterrand) pobeda na predsedničkim izborima 1981. godine. i istorijski savez francuskih socijalista i komunista. Marksistički teoretičari su u ovim procesima odigrali važne političke, teorijske i ideološke uloge. Dok su Altiser i njegovi učenici prelazili na polje teorijske i ideološke borbe protiv evrokomunizma (Altiser naročito u svom tekstu za 22. kongres KPF i „Marksu u svojim granicama“), Pulancas i Kristin Buci-Gluksman (Christine Buci-Glucksmann) su na istim poljima branili demokratski put u socijalizam. Političke implikacije teoretizacija krize hegemonije i krize bloka na vlasti staviće one koji su mislili poput Pulancasa u poziciju da mogu da planiraju političke saveze sa frakcijama buržoazije. KPF je i pošla tim putem a evrokomunizam se pokazao kao kompromisna ideološka i politička formacija jednog nestajućeg komunizma.

[105] Nicos Poulantzas, *State, Power and Socialism*, Verso, London, 2000, str. 252–258.
[106] Nicos Poulantzas, “The State and the Transition to Socialism”, *The Poulantzas Reader*, op. cit, str. 341.
[107] Nicos Poulantzas, *State, Power and Socialism*, op. cit, str. 143.

Altiser i teorija države

Altiserov najpoznatiji doprinos neće biti na polju teorije države već u teoriji ideologije. Međutim, upravo će njegova teorija ideologije i nedovršena teorija reprodukcije proizvodnih odnosa u mnogome odrediti teorijsku problematiku koja do današnjih dana prati marksističke strukturalno-determinističke teoretizacije države. Osim Bašlarove epistemologije, koju smo obradili u „Uvodnim razmatranjima", Altiserova teorija ideologije u mnogome nosi odlike kritičke recepcije Gramšijeve teorije „hegemonih aparata" i „hegemonije".

Altiserova recepcija Gramšija zvanično počinje početkom šezdesetih godina 20. veka. On ga upoznaje kroz njegovo pisanje o Makijeveliju (Niccolo Machiavelli). Iako ima samo reči hvale za Gramšijevu političku misao jako napada njegov istoricizam. On drži da je on krajnje štetan po razvoj teorije kao i da Gramši nikada nije dostigao koncept „epistemološkog preloma" time što je istorizovao nauku i filozofiju. Tokom iduće decenije, ova kritika će se razviti u kritiku Gramšijeve koncepcije hegemonije. Kako kaže grčki marksista Panajotis Sotiris:

> „U drugoj polovini sedamdesetih godina Altiser postaje sve kritičniji prema Gramšiju. Više meta nije bio Gramšijev istoricizam već njegova koncepcija hegemonije. Kao što je Vitorio Morfino (Vittorio Morfino) naglasio, Altiser: '1965. napada istoricizam kao paradoksalni (...) oblik opravdavanja staljinizma, dok 1977–78. napada koncept hegemonije kao pokretački koncept evrokomunizma'."[108]

On kritikuje njegovu koncepciju građanskog društva i podelu na „privatno" i „javno" koju ona donosi kao idealističku osnovu koncepta hegemonije. Razlog za ovako tešku kritiku leži u Gramšijevom izjednačavanju „privatnog" sa domenom građanskog društva a „javnog" sa domenom države. Optužbe koje ima za Gramšija u „Marksu u svojim granicama" zasnivaju se na tome da je koncept hegemonije previše uopšten, te da je uloga „sile" zanemarena i potcenjena. „Moment 'sile' je potpuno progutan momentom hegemonije", kaže Altiser. Ovde treba biti precizan, jer Altiserov odnos prema hegemoniji nije u potpunosti negativan. On priznaje da je Gramšijev novitet bio uvođenje „ideje da Hegemonija može predstavljati celinu koju konstituiše „'građansko društvo'(što je domen hegemonije); države kao Sile ili prinude; i učinka, koji se još naziva i Hegemonija, koja proizilazi iz funkcionisanja države kao celine, koja je pak združeno,

[108] Panagiotis Sotiris, op. cit, str. 123.

podsetimo se, Sila i Hegemonija".[109] Sa druge strane, on kritikuje Gramšija po pojedinim pitanjima. Sotiris kaže da Altiser u „Marksu u svojim granicama" ne kritikuje Gramšija zato što je „insistirao na dugoročnoj strategiji hegemonije radničke klase nad njenim saveznicima – što je pozicija koju drži delom marksističke tradicije – već upravo zbog toga što je hegemoniju koristio kao centralni koncept." U detaljnom čitanju Altiser pokazuje da je način na koji je Gramši postavio „hegemoniju" kao pojam logički problematičan. Naime upisao ju je dva ili tri puta „u istu shemu", kako ocenjuje Sotiris. Prva hegemonija je od „privatnih" hegemonih aparata (kovanica s kojom smo se već sreli kod Pulancasa). Oni sačinjavaju prvi „momenat" države, dok je drugi momenat sila. Druga hegemonija je „efekat hegemonije države same koja se posmatra kao celina, tj. kao efekat dobro uravnoteženog jedinstva države, dakle, sile i hegemonije. Tu vidimo kako hegemonija „obmotava" silu. Treća hegemonija je ona koju ima postojeća partija radničke klase. Dakle, „sve se može odigrati na nivou hegemonije, prvo, hegemonije radničke klase, njene partije i njenih saveznika; drugo, hegemonije koju izvodi dominantna klasa sredstvima države, i, na posletku, hegemonijski-efekat koji dominantna klasa izvodi iz jedinstva sile i hegemonije unutar države ('građansko društvo')."[110]

Postavimo ovde jedno važno pitanje: gde se to Altiser još bavio teoretizacijom države osim u „Marksu u svojim granicama"? Izuzev u ranom *Monteskjeu*, nedovršenoj *O reprodukciji*, i „Marksu u svojim granicama", on se nije bavio teorijom države. Nakon ranog perioda, u kojem je držao seminare o Monteskjeu, Makijeveliju i drugim klasicima moraće proći čitava decenija (i samokritika zbog teoreticizma, o čemu će biti reči u idućem odeljku) pre nego što se opet bude posvetio teoretizaciji države. Mi ćemo, pomoću studija Altiserovog velikog poznavaoca i prevodioca Gošgarijana (G.M. Goshgarian), predstaviti njegove rane doprinose teoriji države i njihove veze sa kasnijim tekstovima.

U knjizi *Monteskje: politika i istorija* iz 1959. godine, on prikazuje Monteskjea kao preteču Marksovog istorijskog materijalizma jer je ovaj francuski filozof: 1) odbacio problem porekla kao apsurdan; 2) mislio o istoriji bez koncepcije kraja istorije.[111] On je prvi pre Marksa zauzeo antiteleološki pristup istoriji. Ukoliko bismo se zadržali na površini izgledalo bi nam da se

[109] Louis Althusser, "Marx in his Limits", *The Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978–87*, Francois Matheron and Oliver Corpet (eds.), Verso, London & New York, 2006, str. 141–142; 142–150.
[110] Ibid.
[111] Louis Althusser, *Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Marx*, New Left Books, London, 1972, str. 26–30; 50.

Gošgarijan pita o dve specifične stvari: 1) filozofskom problemu Hegelove istorijske teleologije u Marksu; 2) marksističkom teoretskom problemu klasne diktature. Ovo bi bila greška. „Klasna diktatura je razlog zašto istorija nije teleologija.“ Ovako Gošgarijan spaja ova dva pitanja. No, pogledajmo bliže o čemu je reč. U *Monteskjeu* Altiser iznosi veoma važne tvrdnje o karakteristikama države analizirajući apsolutističku monarhiju u Francuskoj 17. i 18 .veka. Gošgarijan drži da, ma šta mislili reformisti unutar KPF, koji su zagovarali napuštanje revolucionarnih političkih strategija, ili mladi Marks u *Nemačkoj ideologiji*, koji je pisao o podeli vlasti između aristokratije i buržoazije, klasna dominacija se ne može deliti. Ovo je jednako tačno za sve istoričare i pravnike koji podležu iluziji da je francuski kralj tokom 18. veka paktirao ili delio moć sa buržoazijom. Država, njeni aparati i ideologije na kojima funkcionišu utemeljene su u klasnoj borbi nepomirljivih klasa, a ova je pak utemeljena, i determinisana, materijalnim uslovima klasne ekonomske eksploatacije.

U *Monteskjeu* Altiser prepoznaje državnu silu (silu „iznad zakona“) kao višak.[112] Ovaj višak sile je mera razlike u jačini sila vladajuće i podređene klase. Kodifikacijom ove razlike nastaju zakoni koji održavaju i produžavaju dominaciju vladajuće klase. Državni aparati nužno isključuju potlačene iz sile kristalizovane u državi. Na sličan način isključeni su i iz sile kristalizovane u dominantnoj ideologiji. Ovo je bio slučaj sa klasama u francuskoj apsolutističkoj monarhiji 18. veka. Ona je predstavljala politički aparat koji je dinamična istorijska situacija nametnula postojećem feudalnom režimu klasne ekonomske eksploatacije. Sam taj režim se nije mogao promeniti sve dok se čitav aparat političke dominacije nije nasilno revolucionisao.[113] Na osnovu ovih uvida postaje jasno zašto Altiser kasnije (u *O reprodukciji* i „Marksu u svojim granicama“) iznosi tvrdnju da jedino klasna diktatura omogućuje jednom načinu proizvodnje da se reprodukuje.

Pošto su ove diktature materijalno utemeljene u klasnoj borbi, u društvenoj formaciji dolazi do pojave opozicionih ideologija. Država putem aparata pokušava da obezbedi uslove za reprodukciju postojećih proizvodnih odnosa, a time i reprodukciju čitavog načina proizvodnje.[114] Ovaj zadatak se ne može izvršiti pukom upotrebom materijalne sile – dejstvom državnog represivnog aparata – već zahteva i voljni pristanak individua – dejstvo ideoloških aparata. Paradoks kapitalističke

[112] Isprva ga postavlja kao ideološki odnos plemićke „časti“ i kraljevskog „zakona“, dok je četvrti stalež (buržoazija) tražio svoj udeo. Ibid, str. 72–74.
[113] Ibid, str. 96–107; 102.
[114] G.M. Goshgarian, “Translator’s Introduction”, *The Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978–87*, op. cit, str. xxx–xxxv.

države sadržan je u tome što su politički i ideološki odnosi dominacije, koji osiguravaju reprodukciju postojećih proizvodnih odnosa, sami determinisani istim tim odnosima u poslednjoj instanci. Okončanje onoga na čemu je materijalno zasnovana država – klasne ekonomske eksploatacije – se jedino može izvesti putem preuzimanja i razgradnje države koja predstavlja osovinu diktature koja održava kapitalistički ekonomski režim. Jedino ova strategija može razgraditi paradoks kapitalističke države i uništiti klasne odnose kapitalističke eksploatacije.

Nakon ovog Gošgarijanovog opšteg pregleda problematike Altiserovih teoretizacija države, vratimo se terminu „viška sile". Reč je o pojmu koji će Altiser razviti u kasnijim teoretizacijama države. Za slučaj najpoznatijeg eseja, „Ideologije i državnih ideoloških aparata" iz 1970. godine, možemo se pozvati na analizu Radeta Pantića. On je sažeo Altiserovu formulaciju iz eseja na sledeći način: „Državni represivni aparati funkcionišu putem nasilja."[115] Reč je o analogiji sa drugom, mnogo poznatijom Altiserovom tezom, da državni ideološki aparati (DIA) funkcionišu putem ideologije „kao što motor ide na benzin".

Sama po sebi, teza i način na koji je obrađena u eseju deluju šturo, zato što neuspeh ideoloških aparata, ali i ideoloških funkcija represivnih aparata, rezultira primenom sile i nasilja.[116] Osim u tom eseju, uporišta za ovu tezu i njen razvoj nalazimo i u neobjavljenom originalu iz kojeg esej dolazi, u knjizi *O reprodukciji*.[117] Na jednom mestu govori o žandarmu kao nosiocu funkcije represije. Nakon davanja zakletve koja mu to omogućava, „on je ovlašćen (...) da hapsi delikventa i sprovodi ga (vezanog lisicama, ukoliko je to neophodno) pred pravni autoritet, koji će od njega zahtevati da se izjasni o počinjenom delu, sa pritvorom, zatvorom, suđenjem i presudama na kraju procesa." Žandar je zato „nasilje države obmotano neuvredljivom (...) uniformom (...). Mi ćemo reći da, u vidu žandarma, pravna praksa funkcioniše 'putem nasilja' (regulisanog nasilja) državnog aparata."[118] Ovo nasilje je, kako kasnije kaže, samo deo nasilja koje primenjuje državni represivni

---

„Dok represivni državni aparati funkcionišu putem nasilja, ideološki funkcionišu putem ideologije." Rade Pantić, *Kritičko-materijalističke teorije reprezentacije u savremenoj umetnosti i kulturi*, doktorska disertacija, Beograd, 2014, str. 136. Pantić ovde citira Altisera koji više puta iznosi istu formulu. Videti gde se sve javljaju kovanice „represivna sila" i „nasilje" u: Luj Altiser, *Ideologija i državni ideološki aparati*, op. cit, str. 20– 21, 27, 30; Mi ćemo se ovde samo dotaći teorije ideologije, ali ćemo je detaljno obraditi u idućem odeljku.

[116] , str. 20; 30; 36; 79.

[117] Louis Althusser, *On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses*, Goshgarian, G.M, (transl.), Verso, London & New York, 2014.

[118] Ibid, str. 69.

aparat (DRA). „Represivno“ ovde treba prvenstveno razumeti kao „‘upotrebu fizičkog nasilja’ – (direktnog ili indirektnog, legalnog ili ‘nelegalnog’).“[119]

Još jedan pojam kojim operiše je „čisto nasilje“. U pitanju je deo argumenta o „tvrdom jezgru“ države koji ćemo sretati i kasnije. On kaže „tvrdo jezgro države jeste njen represivni aparat. On je opremljen silom i moćju otpora [klasnoj borbi proletarijata, prim.autora] koji su, po definiciji, zamišljeni kao stopostotno sigurni. Jezgro ovog tvrdog jezgra je sačinjeno od paravojnih represivnih tela (policije itd.) i vojske (kao i od vojski bratskih imperijalističkih država koje spremno prelaze granicu kada ih ugrožena vladajuća klasa ‘zove’ upomoć). To je konačno jezgro, ‘poslednji bastion’, a tako ga nazivamo jer ono predstavlja konačno uporište, sredstvo krajnje nužde vladajuće klase, poslednje sredstvo – sredstvo čistog nasilja.“ Dalje kaže da je reč upravo o jezgru „jer je ono najzgusnutiji element i kao takav podložan gvozdenoj disciplini (disciplina je ono što čini vojske moćnim) i najokrutnijoj formi unutrašnje represije (dezerteri i pobunjenici se streljaju).“[120] Tek kada se ovo jezgro razori, kada se slomi i dezintegriše (kao npr. 1917. godine u Rusiji), tek tada „država se tetura na ivici ambisa, bez sredstava krajnje nužde (osim intervencija bratskih država: kao što je bio slučaj francuske, češke, engleske i drugih vojski u Rusiji 1917.).“ U „Marksu u svojim granicama“ vidimo celinu njegove verzije Engelsove „teorije sile“. Altiser tu uvodi, fizicističku metaforu države kao mašine koja poput mašine transformiše jednu formu energije u drugu: „Prvo možemo reći da je država mašina moći (*une machine a pouvoir*), u smislu kao što pričamo o bušilici ili rotirajućoj mašini. U tom slučaju mašina se definiše prema tipu ili formi energije (B) koji proizvodi kao rezultat transformacije izvorne energije (A).“ U ovom slučaju, može se jasno reći, kaže Altiser, da je država „mašina za proizvodnju moći.“[121]

Kao što kaže Altiser, svaka mašina pa i ova zahteva da njeno telo bude proizvedeno kao zasebno i „odvojeno“ od ostalih mašina ali mnogo značajnije odvojena od sopstvenog „goriva“. „Sila i Nasilje“ na koje funkcioniše država nisu apsolutni već relativni koncepti. Altiser kaže „recimo da Sila označava Silu onog koji ima veću silu, i Nasilje, koje je Nasilje onoga koji je nasilniji; te da Sila i Nasilje sledstveno tome označavaju konfliktualnu razliku, u kojoj, u sred razlike i konflikta, onaj koji poseduje veću silu predstavlja Silu, i stoga jeste Sila, i onaj koji je nasilniji predstavlja

[119] Kasnije kaže: „Dok je DRA po definiciji represivni aparat koji upotrebljava fizičko nasilje, DIA se ne mogu nazvati represivnim u istom smislu kao državni aparat jer oni, po definiciji, ne koriste fizičko nasilje.“ Ibid, str. 75; 78.
[120] Ibid, str. 152; Na posletku, tu je i formulacija koju je upotrebio i Pantić, „DRA funkcioniše putem nasilja“, str. 243–244.
[121] Louis Althusser, “Marx in his limits”, op. cit, str. 106.

Nasilje, i stoga jeste Nasilje.“[122] Nije reč o samoj samcitoj „Sili“ ili „Nasilju“, on misli na klasnu borbu, gde je jedna klasa moćnija i nasilnija zato što je dominantna klasa, drugim rečima, ona „vrši silu i nasilje nad drugom klasom (koja je takođe sila) jer je mora, u beskrajnoj borbi, držati pod kontrolom.“ Upravo je relativno stabilna rezultanta ove konfrontacije sila „ono što se računa kao dinamični višak sile koji održava dominantna klasa u klasnoj borbi. Upravo taj višak konfliktualne sile, stvarne ili potencijalne, konstituiše energiju A, koja je posledično transformisana u vlast od strane države-mašine: transformisana u pravo, zakone i norme.“

Struktura klasne društvene formacije počiva na ovoj asimetričnoj ravnoteži. Altiser insistira da razvije ideju tog ekvilibrijuma sila koji se formalizuje formiranjem državnog aparata.

> „Jedino sila dominantne klase ulazi u državu i priznata je i to kroz nasilno ‘odvajanje’ koje upravo uzrokuje istovremeno radikalno odbijanje i negiranje klasne borbe iz koje je sama podela potekla; kao njena rezultanta ali takođe, recimo jasno, kao njeno stanje. To da je cela država konstituisana tako da deluje kao podrška za ovo, apsolutno nasilno, odbacivanje činjenice da je njeno ‘telo’ stvoreno u tu svrhu (...).“[123]

Dakle, u tvrdom jezgru, tamo gde je poslednje uporište države i čisto nasilje, paradoksalno, nema klasne borbe. To je suština ovog stroja. Međutim, postoji jedno „pre i posle“ formiranja države-mašine. Naime, pre države postojala je „Sila koja je višak Sile dominantne klase nad podređenim klasama.“[124] Koliko daleko ide u svom fizicizmu pokazuje i ova pretpostavka, opet Engelsove, homeostaze. Međutim, za razliku od Engelsa, ovde društvena formacija ne poseduje skriveni homeostatički mehanizam koji sprečava njegov nasilni raspad već je taj mehanizam sadržan u asimetričnoj ravnoteži samog državnog aparata. Takođe, on ovaj balans ne postavlja u istorijsku ravan. Ograđuje se od ideologije genusa, i negira da postoji ikakav kontinuitet između porekla države i njene trenutne funkcije kao mašine-moći i klasne reprodukcije. Pa ipak, u ovom ne-istorijskom „pre i posle“ postoji procesualnost koju Altiser postavlja na sledeći način: „Sila koja ulazi u državu mašinu nije višak sile već naprosto Sila (*tout court*), koja potom, na drugom kraju mašine, izlazi u formi Moći i njenih pravnih, legalnih i normativnih formi.“ Drugim rečima „Sila ulazi u mehanizme državne mašine kako bi iz njih izašla kao Moć“ (pravo, zakoni, norme). Ne

[122] Ibid, str. 109.
[123] Ibid, str. 110–111.
[124] Ibid, str. 124.

samo da se „čista Sila“ ovde ne upotrebljava prilikom preuzimanja državne mašine od strane jedne klase, već Altiser kaže da to ne bi ni bilo moguće jer su i uslovi iz kojih ta sila klase dolazi i sami podložni vlasti neke države. Odbijanjem da istorizuje ranu državu i teorijski obradi njenu ulogu u tranziciji iz jednog načina proizvodnje u drugi, Altiser se ovde zatvara u kružnu argumentaciju. Dominantna klasa čija sila jedina ulazi u državni aparat, i sama mora nastati kao subjekt neke države. On kaže da je: „‘posebna funkcija’ reprodukcije države (...) reprodukcija ‘posebnih’ (državnih) oblika koji su neophodni za kontrolisanje klasnih konflikta koji su (...) u stanju da poniše postojeći režim eksploatacije.“[125] Ovo bi uistinu bio osnov za neku teoriju „tvrdog jezgra“ države, koje bi predstavljalo neki autonomni izvor sile koja reguliše „dinamični višak sile“ u koji ne ulazi ni klasna borba dominantne klase, a naročito ne klasna borba radničke klase. Međutim, Altiser se u istom tekstu ogradio upravo od ovakve koncepcije kao što smo videli u tezi da je jedino sila dominantne klase ta koja „ulazi u“ državu. Ovde vidimo da Altiser ne može da pomiri svoju teoriju primata klasne sa postojećim marksističkim teoretizacijama države, te ponovo zapada u paradoks koji smo razmatrali ranije u ovom podsegmentu.[126]

Zaključak segmenta i odeljka

Zaključno možemo reći da zdravorazumski shvaćeno „nasilje/sila“ ulazi u složene teorije i stvara uvek nove lažne probleme. To je najmanje prisutno kod Pulancasa, zato što on ima veoma određen teorijski predmet (kapitalističku državu i njene ideološke pretenzije univerzalnosti i strukturnog koncepta vlasti), a najevidentnije kod Engelsa, Marksa, Lenjina i Altisera. Kod Altisera je država

[125] Ibid, str. 125.

[126] Te probleme ima i kada pokušava da pomiri primat klasne borbe sa ideologijom. Rade Pantić kaže da ideja primata klasne borbe nad ideologijom donosi dve autonomne logike (ekonomsku i deološku) u odnos čija artikulacija se mora promisliti. Probaćemo da je sažmemo na sledeći način: ukoliko klasna borba podređene klase (npr. proletarijata) ne ulazi u odnosno stoji izvan buržoaskih DRA i DIA, kao njihov subjekt, a da pritom znamo da je klasna borba oko eksploatatorskih proizvodnih odnosa ta koja pokreće i ideološke i političke prakse obe klase onda je jasno da „kontrainterpelacija“ (a i stvaranje „organizacije koja nije organizacija“) kako Pantić interpretira Altiserove paradokse)) od individue zahteva da bude izvan države i njenih aparata čak i kada je subjekt kapitalističke eksploatacije (koja se ne bi mogla reprodukovati bez političke dominacije buržoaske klase u državi). Proleter je „izvan“ države dok je u klasnoj borbi, a unutar nje dok je subjekt države. Sa ovakvom postavkom deluje da autonomija ekonomskog u kapitalizmu poseduje neki automatizam a da su klasna dominacija koja je sprovodi i država koja je osigurava, puki suplementi. To naravno ne može biti slučaj jer je eksploatacija, po samom Altiseru, politički i ideološki proces. Mi držimo da je ključ problema i protivrečnosti u koje Altiser zapada upravo u toj „spoljašnjosti“ države. Naime, on nema teoriju „sile“ i „nasilja“ i zato je tako neuspešan u svom fizicizmu. Ono što čini državu spoljašnjom, što čini da se u istom tekstu Altiser dvoumi između anti- i poluinstrumentalizma nije klasna borba već „nasilje“ i „sila“ koja državu i „izdvaja“ od njenog „goriva“ odnosno koja čini njeno „tvrdo jezgro“. Rade Pantić, op. cit, str. 146.

izvan klasne borbe ali ne u potpunosti. Sotiris preispituje da li zapravo kod Altisera postoji potpuni otklon od instrumentalizma. Kao i drugi grčki marksistički teoretičar Spiros Sakelaropolus (Spyros Sakellaropoulos), Sotiris pretpostavlja da Altiser konceptualizuje „izdvajanje države kao mehanizama ideologije i represije iz klasne borbe ali ne i od klasa samih."[127] Sakeloropulus istraživanjem ovog paradoksa u poznijem Altiseru postavlja pitanje „jezgra države" u koju čak i određeni delovi vladajuće klase ne prodiru jer njihovi međusobni sukobi (u kojima se i država angažuje protiv njih) su spoljni državi.[128] Bila bi to neka „teorija" tvrdog jezgra države – neke državne „nulte institucije" – da je Altiser sam, u istom tekstu, nije odbacio regresijom na instrumentalizam vladajuće klase. Država nastaje iz klasne borbe ali je odvojena od nje („tvrdo jezgro") ili je s njom spojena jer je jedino „Sila dominantne klase ta koja ulazi u Državu" (instrumentalizam). Upravo u ovom istraživanju Altiserovog (polu)instrumentalizma, tog sužavanja definicije države tako da na kraju ni proleteri pa čak ni čitava buržoazija nisu njen deo – a da je ona istovremeno sprovodilac interesa dominantne klase – tu leži glavni problem. Iako Pulancas tvrdi da država „pliva u sred" klasne borbe i svih ovih protivrečnosti, te da nema smisla izdvajati iz nje pojedinačnu klasu ili savez klasa, on ne rešava problem njene konfliktualnosti (klasne borbe) kroz tranzicije.[129]

Sukob Altisera i Pulancasa oko (polu)instrumentalističkog i kondenzacijskog pristupa državi i njenim aparatima nije ideološka debata. Štaviše, reč je o teorijskom sukobu, iako manje poznatom od Pulancosove debate sa Ralfom Milibandom (Ralph Miliband) o kapitalističkoj državi.[130] Iako je reč o teorijskoj dilemi, gde i jedan i drugi stav, naročito Pulancasove studije o hegemoniji unutar kapitalističke države kao garantovanja univerzalnih interesa, mi prepoznajemo i njen ideologizovani oblik u formi pitanja država je „ili instrument ili kondenzat" i predstavili smo, ma kako grubo, njenu funkciju u ideološkim borbama oko nastupajućeg evrokomunizma u Komunističkoj partiji Francuske.

---

[127] Panagiotis Sotiris, *Communism and Philosophy: Louis Althusser's Theoretical Adventure*, Ellinika Grammata, Athens, 2004, str. 414–415; Spyros Sakellaropoulos,"The Althusser-Poulantzas Discussion on the State", *International Critical Thought*, volume 9, issue 1, March 2019. str. 1–14; 5.

[128] Ibid, str. 6.

[129] Nicos Poulantzas, *State, Power and Socialism*, op. cit, str. 141.

[130] Sažetak Pulancas-Miliband debate videti: Clyde W. Barrow, "The Miliband-Poulantzas Debate: An Intellectual History", *Paradigm Lost: State Theory Reconsidered*, Stanley Aronowitz and Peter Bratsis (eds.), University of Minnesota Press, Minneapolis & London, 2002, str. 3–52.

Naš teorijski pristup je drugačiji utoliko što 1) se ne bavi isključivo kapitalističkom državom; 2) bavi se opštom teorijom tranzicije iz jednog načina proizvodnje u drugi. Dakle, mi pretpostavljamo da opšte funkcionisanje države, i to na tačkama njenog uspostavljanja odnosno tranzicije, nije pitanje prodiranja ili neprodiranja određene klasne borbe u „jezgro države" ili razmatranja klasnih borbi raznih klasa kao mogućih takmaca sa „blokom na vlasti" i unutar njega, već pitanje samog kapaciteta države da raspoređuje svoje subjekte, propisuje im uloge i funkcije (tamo gde ih nije ranije bilo i tamo gde ih već je bilo) i da u krajnjoj instanci „silom" sprovodi svoje odluke. Altiser i Pulancas polemišu oko konceptualizacija operisanja (kapitalističke) države, njenog odnosa sa klasnom borbom, i ulogama u reprodukciji načina proizvodnje na načine koje smo izložili.[131]

Vratimo se sada na kraju Pulancasovoj „konfliktualnosti" i Altiserovom citatu o „višku sile". Šta uopšte znači „višak sile" ako ne da je predržavna (pret)klasna borba podrazumevala neki fizicistički ekvilibrijum, neke društvene sile izjednačene u harmoniji. Naprotiv, u trenutku konstituisanja države, nediferenciranosti političkog religioznog i ekonomskog, iako postoji podela na produktivni i neproduktivni rad, stratifikacija i nejednaka (re)distribucija viška vrednosti, nema jednakosti među njima, kao što nema garancija da će visokostatusne grupe izaći kao „vladajuće klase" kako nam je pokazao primer Kačina. Šta se to mora „desiti" da bi one se iz svoje predržavne forme pretvorile u formu državnih, „politički" dominantnih i podređenih klasa? Fridman nam je pokazao da razvoj materijalnih nejednakosti unutar jednog dominantnog proizvodnog odnosa (kako smo ga definisali u fusnoti 19) dovodi kačinske poglavice i aristokratske porodice do nerazrešive krize koja se može razrešiti jedino novim ovlašćenjima koje poglavici omogućava država. Ukoliko pristanemo na ovu teleološku ideologiju osuđeni smo i na njen funkcionalizam. Sa istorijskog stanovišta moramo pretpostaviti da je u „primarnim" ili tzv. „netaknutim" državama (eng. *pristine states*) reč o nastanku novih institucija, nama poznatih kao „državnih institucija" Altiserovih „aparata" ali *nemogućih*, tamo gde nešto poput države nikada nije postojalo. Dakle, u svakoj od tih pojedinačnih situacija nastanka „primarne" države reč je o transformaciji materijalnih odnosa na do tada nemogući način. Društvene formacije širom sveta gde do toga nije došlo su brojnije od onih u kojima jeste. Što nas navodi na tri kratka zaključka ovog poglavlja:

[131] Altiser kaže osigurava reprodukciju proizvodnih odnosa putem ideologije, Pulancas kaže direktno svojim telima i politikama interveniše u (kapitalističku) ekonomiju i sama je deo dominantnog proizvodnog odnosa. Spyros Sakellaropoulos, op. cit, str. 8.

1.Takve institucije su isključile podređenu klasu i njenu klasnu borbu. One ih, kako Altiser tačno primećuje, isključuju. Samim tim isključenjem preobražavaju ih iz nedominantnih predržavnih u podređene državne ekonomske klase i poriču a) postojanje klasne borbe; b) sopstvenu zasnovanost u njoj.[132]

2. To znači da su kroz čitavu svoju istoriju država i klasna „diktatura"[133] koja sa njom nastaje (jer npr. predržavni kačinski poglavica nije imao ovlasti koje ima kačinski kralj u ANP društvenoj formaciji), kao i način proizvodnje čiju reprodukciju osiguravaju, utemeljeni u klasnoj borbi. No, upravo ovaj paradoks „utemeljenja" u nečemu što je dinamični protivrečni odnos, nam govori da oni nisu uzrokovani klasnom borbom, jer nejednak ekonomski(-političko-religiozni) odnos ne može biti postojani uzrok za državu, diktaturu i način proizvodnje jedne ili druge klase. Ukoliko bismo ga kao takvog zamislili zapali bismo u ideologiju instrumentalizma. Klasna borba imanentna je svojim efektima, postoji jedino putem njih i ne može se izdvojiti kao poseban predmet. Ona je struktura odsutnog uzroka i pošto država, klasna diktatura ni dominantni proizvodni odnos (dakle, društvena formacija) „ne uspevaju" da je označe i podrede, i oni sami *u sred* svojih struktura imaju isti odsutni uzrok.

3.Iako nalazimo veoma razvijene teorije eksploatacije u istorijskom materijalizmu, ono što su marksisti do sada nazivali „silom" ili „represijom" nije obrađivano teorijski kao predmet opšte teorije tranzicije. Takvo „nasilje", za razliku od svakodnevne zdravorazumske upotrebe tog pojma kao striktno intersubjektivnog, predstavlja artikulaciju intersubjektivnog nasilnog odnosa na nivou čitave društvene formacije u datim istorijskim situacijama. „Nasilje" i incident njegovog, kolokvijalno rečeno, „organizovanja", mora se misliti odvojeno od ideologije genusa i instrumentalističkog mita. Prvi incident „nasilja" primarne države je zato nebitan (i je li došao u nizu nekih prethodnih „nasilnih" događaja ili ne). Bitna je uspostava klasne borbe kao strukture odsutnog uzroka u formi u kojoj je poznajemo od početka „civilizacije" – njene upostave kao stvari koju nije moguće označiti. Ovde, dakle, pokušavamo da konceptualizujemo strukturni efekat koji nije ni intersubjektivnog ni grand nivoa već „srednjeg dometa". Efekat koji nije ni uzrok ni pojedinačni element (koji kao takav niti čitavu strukturu pokreće, niti takav da se skrivena suština

[132] Ovde ne želimo da izjednačimo države kapitalističkog načina proizvodnje (KNP) i ranije države azijskog načina proizvodnje (ANP). Klasna borba produktivnih klasa u ANP bila je striktno isključena iz države dok u KNP mase produktivnih klasa nisu deo državnog represivnog aparata ali su i te kako „prisutne u državi". Videti fusnotu 107.
[133] „Diktatura" je ovde neodgovarajući termin jer predstavlja ustupak ideologiji anahronizma.

strukture izražava kroz njega). Naprotiv reč je o, do sada neistraživanom kapacitetu strukture, jednako prisutnog u njenoj prošlosti, sadašnjosti i (dogeldnoj) budućnosti – jednog posebnog aspekta klasne borbe, shvaćene kao društvenog ne-celog, koji doprinosi drugačijem razumevanju svih posebnih istorijskih artikulacija strukturnih komponenti društva i njihovog „držanja na okupu“.

Svi bezuspešni pokušaji da se označi „nasilje“ između intersubjektivnog i grand nivoa od Marksa do Altisera govore u prilog tom zaključku. Ovu problematiku ne možemo da istražimo dalje bez problema „loših subjekata“ kod Altisera, a za tu problematiku biće nam neophodan uvid u njegovu teoriju ideologije. Problemi oko konceptualizacije „loših subjekata“, nadovezuju se na problem države i klasne borbe iako donose i sopstvenu, relativno autonomnu problematiku.

Dalje grananje ove problematike je nebitno ukoliko nemamo odgovor na osnovno pitanje – šta je „sila“? Altiserov, a i Marksov i Engelsov i Lenjinov, instrumentalizam na sličan način padaju na tom pitanju. Oni ne mogu da utvrde šta je u teorijskom smislu taj „instrument“ i sila u temelju države. Kakav je to odnos i zašto ga teoretičari i ideolozi uporno uzimaju kao datost? Kako bismo mogli ponudimo relevantne odgovore na ovo pitanje moramo proći i drugi problem našeg istraživanja – problem „loših subjekata“ koji dolaze iz Altiserove teorije ideologije.

2. NASILJE, AGRESIVNOST I LOŠI SUBJEKTI

2.1 DRUGI PROBLEM: „LOŠI SUBJEKTI“

Razlog zašto smatramo da se pitanju sile državnih represivnih aparata mora dodati pitanje „loših subjekata“ je u tome što su, kao što smo videli u Altiserovim teoretizacijama države, upravo oni, subjekti ideologija koje tokom klasne borbe nastaju u klasama produktivnih eksploatisanih radnika, nosioci revolucionarne političke prakse. Međutim, teorijski problemi koje ovakva, gotovo zdravorazumska, postavka donosi su brojni. Razmotrimo prvo te probleme i pokušajmo da identifikujemo ideološku problematiku koja nas sprečava da ponudimo nove koncepte za njihovo mišljenje.

Kao što smo rekli u „Uvodnim razmatranjima“, koncept ideologije doneo je transformaciju realnih odnosa egzistencije pojedinaca u imaginarne, te uspostavio polje odnosa između imaginarnih reprezentacija tih realnih odnosa koji smo nazvali „fasadom ideološkog“. Tumačenje predmeta ove fasade i prepoznavanje u njima, ti ujedno svesni i nesvesni procesi ideološke interpelacije i interpretacije, preobražavaju pojedinca u subjekta ideologije. Predmet reprezentacije, međutim, nije niz simbola koje subjekt zatiče na fasadi, on je upravo imaginarni odnos subjekta prema njegovim realnim uslovima egzistencije. Pantić kaže: „Ovaj imaginarni odnos tako predstavlja stvarni uzrok koji objašnjava imaginarnu deformaciju ideološke predstave sveta.“[134] Dolazak do ovako kristalnih teza o ideologiji je istorijski proces. U prethodnom poglavlju razmatrali smo doprinos marksističkih klasika teoriji države i hegemonije. Za Lenjina je pojam (još uvek ne koncept) ideologije igrao važnu ulogu u analizi ideološke hegemonije (*gegemonia*) u Rusiji. Jan Rehman tvrdi da je Lenjin, na temelju Marksovog i Engelsovog pristupa „kritike ideologije“, proizveo „neutralni koncept“ ideologije. Sa Gramšijem i Altiserom, nastavlja Rehman, počinje faza promišljanja materijalne egzistencije ideologije u njenim ideološkim aparatima. Međutim, i sam Lenjin je (uz Marksa i Engelsa) odgovoran za stvaranje metafore društvene strukture kao „građevine“. Reč je o poznatoj predstavi „kuće“ u kojoj ekonomsko čini „temelj“ a ideologija, pravo i politika „nadgradnju“.[135] Ova „teorija odraza“ podrazumevala je da se odnosi iz baze

[134] Rade Pantić, *Kritičko-materijalističke teorije reprezentacije u savremenoj umetnosti i kulturi*, op. cit. str. 138.
[135] Jan Rehmann, op. cit, str. 63.

reflektuju na ostatak društvene strukture i determinišu je na sličan način kao što snaga i proporcije temelja determinišu spratnost jedne kuće.

Prema Janu Rehmanu, Gramši je „započeo svoj rad u *Zatvorskim sveskama* prevodom dva Marksova teksta, *Tezama o Fojerbahu* i predgovoru *Priloga kritici političke ekonomije* iz 1859. godine.“[136] Kao što smo skicirali u prethodnom segmentu, baš kao i Marks, Engels i Lenjin, Gramši takođe nije imao koherentnu teoriju ideologije. Zato u *Zatvorskim sveskama* često možemo naći kritiku objektivizma nauke gde se pojam objektivnog predstavlja kao „besmislena apstrakcija“ ukoliko se iz nje isključi aktivnost ljudskih bića. Ova ideološka dilema (ili objektivizam ili filozofija prakse) ukida mogućnost epistemološkog reza koji donosi teorija. Na drugim mestima u istom delu se, pak, mogu naći i istoricističke ocene nauke. Primera radi, Gramši kaže da nauka poseduje „specifičan proces apstrakcije koji je svojstven njenoj naučnoj metodologiji – isti onaj koji joj je omogućio da prisvoji jedno a odbaci drugo.“[137] Za njega, filozofija prakse ostaje centralno mesto artikulacije revolucionarnih učinaka. Kako kaže Petar Tomas:

> „Filozofija prakse stoga insistira na sopstvenoj, nužno parcijalnoj i nepotpunoj, prirodi kao na teorijskom izrazu istorijskog subjektiviteta koji želi da pomogne u stvaranju uslova istinski ljudske objektivnosti, tj. ‘univerzalne subjektivnosti’. Drugim rečima, njena istina nalazi se u svetu pre nego u njegovom prevazilaženju. Kao način saznanja o svetu iz unutrašnjosti tog sveta, ‘imanentno’, ona izaziva jednako metafizički materijalizam Buharina i idealističke tradicije zapadnjačke filozofije nuđenjem radikalno drugačije koncepcije odnosa između misli i Bića.“[138]

Altiserov odnos prema filozofiji, ontologiji i epistemologiji je složeniji jer sadrži teoriju ideologije. Ovu teoriju nalazimo u njegovim ranim, negramšijevskim koncepcijama filozofije kao Teorije svih teorija ali i u njegovoj samokritici, kada revidira ulogu filozofije i postvalja je kao polje klasne borbe u teoriji. No, pre nego što dođemo do ovog dela Altiserove misli moramo kritički razmotriti nejgov odnos sa Gramšijem. O Altiserovoj recepciji i kritici Gramšijevog istoricizma bilo je reči u prethodnom odeljku. Međutim, kritikujući „maksimalni istoricizam“ Altiser je, kako je tvrdio u

[136] Jan Rehmann, op. cit, str. 118.
[137] Tamo, str. 122–124.
[138] Peter D. Thomas, *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism*, Brill, Leiden & Boston, 2009, str. 306.

samokritikama i sam zapao u drugu ideologiju – teoreticizam. G.M. Gošgarijan, u „Uvodu“ u zbirku Altiserovih tekstova nazvanu *Humanistička kontroverza*, kaže da je njegov teoreticizam jedna vrsta hegelijanskog apsolutnog znanja.[139] Pre nego što izložimo ovu kritiku pogledajmo, u najkraćim crtama, istoriju i sadržaj termina ‘teoreticizam’. Reč je o predmetu samokritike koju vidimo kod Altisera u drugoj polovini šezdesetih godina prošlog veka. Ta samokritika bila je usmerena na autorove ranije teze iz *Za Marksa* i *Kako čitati Kapital* i to konkretno na one koje se tiču uloge filozofije u teorijskim praksama uopšte. Praksa je za njega, kao i za mnoge marksiste, bila i ostala ključni koncept proizvodnje i održavanja instanci društvene formacije. Ekonomija, politika, ideologija, pravo i nauka postoje samo kroz prakse odgovarajućih subjekata.[140] Jedan od ključnih momenata u razvoju društvenih formacija je razvoj nauke. Do njega dolazi kroz ‘epistemološke prelome’ teorijskih praksi.[141] U ovakvoj koncepciji znanje nije proizvod empirijskog primenjivanja koncepta na datu stvarnost već je strukturni efekat.[142] Iz ovih preloma rađaju se nauke. Tales je kroz teorijsku praksu došao do matematike, Galilej do fizike, a Marks do nauke istorije (istorijskog materijalizma) i filozofije kao nauke (dijalektičkog materijalizma). Nauka, dakle, nastaje na fonu diferenciranja znanja od ideologije. U ovom sistemu Altiser dodeljuje filozofiji (dijalektičkom materijalizmu) novi naziv i novu funkciju. Ona postaje Teorija teorijskih praksi. Taj naziv (Teorija sa velikim početnim slovom) je posledica Altiserove želje da pojmovno uobliči i odvoji dijalektički materijalizam od postojećeg ideološkog korpusa filozofije. Funkcija Teorije je vođenje nauke i proučavanje ideologije u „aktuelnim situacijama“ (konjunkturama) sa ciljem njihovog razgraničenja i transformacije. Međutim, Teorija je više od same teorije teorijske prakse – ona je teorija prakse uopšte čiji predmet je „totalitet stvarnog“. Iako Altiser piše protiv koncepta *čiste prakse* (u tekstovima „Predmet Kapitala“ i „O dijalektičkom materijalizmu“), on je u istim tekstovima predstavlja metaforom proizvodnog rada. Ideologija je prikazana kao pasivni predmet koji teorijske prakse obrađuju i proizvode koncepte. U ovom delu Altiserovoga rada, deluje da se naučni prelomi odvijaju autonomno, bez interakcije sa ideološkim

---

[139] G.M. Goshgarian, “Introduction”, *The Humanist Controversy and Other Writings (1966–1967)*, Matheron, Francois (ed.), Verso, London & New York, 2003, str. xiv–xv.

[140] Za objašnjenje marksističke upotrebe termina ‘društvena formacija’ umesto ‘društvo’ videti: Robert Paul Resch, cit, str. 33–83, prema: http://publishing.cdlib.org/ucpressebooks/view?docId=ft3n39n8x3&chunk.id=d0e413&toc.depth=100&brand=ucpress [01.01.2019].

[141] Luj Altise, „O materijalističkoj dijalektici“, *Za Marksa*, Nolit, Beograd, 1971, str. 146; Luj Altiser i Etjen Balibar, *Kako čitati Kapital*, Zagreb, Centar za kulturnu djelatnost SSO, 1975, str. 192–193.

[142] Ivan Radenković, „Strukturalizam i marksizam“, op. cit, str. 185–200.

i političkim praksama koje ih okružuju. Možemo postaviti pitanje kako misliti jedinstvo teorije i prakse, na koju Altiser cilja, ako postoje dve konjunkture (politička i teorijska) i njihove odvojene teorije (politička teorija i Teorija). Altiser teoreticista rešava ovaj problem tako što raspolaže konceptom *suštine*. Različite konjunkture ne pretpostavljaju istu strukturu – već njihove zasebne strukture pretpostavljaju istu suštinu. Reč je o suštini koju jedino Teorija može znati. Ona je tako opunomoćena da bude ne samo opšta teorija teorijskih praksi već teorija sve prakse kao takve – jedna apsolutna filozofija. Zato na njoj ostaje i usmeravanje svih teorijskih, a posledično i svih ostalih praksi. Implikacije ovakve, veoma grubo izložene, teorije filozofije postaju jasne jako brzo. Filozofi određuju i rukovode razvojem ostalih teorijskih praksi, a odatle i političkih praksi. Sa ovim saznanjima deluje jasnije i Altiserova namera iz sredine šezdesetih da unutar KPF sprovede masovnu akciju teorijskog obrazovanja.[143] Gošgarijan objašnjava da je upravo ovakva Teorija teorijske prakse vrsta hegelovskog apsolutnog znanja. Njegova Teorija teorije je bila postavljena kao „samozasnivajuća nauka o samoj sebi“ – dakle, kao vrsta apsolutnog znanja. Ovakav teoreticizam se često upoređuje sa njegovim analognim parom u marksističkoj misli, istoricizmom.[144]

U godinama ‘revizije’ (1966–1968) Altiser je vršio samokritiku svog ranijeg rada preokretanjem ovog prvenstva filozofije u korist politike. „Filozofija ima intimni organski odnos s politikom“, kaže sada Altiser.[145] Ovo je vidljivo u tekstovima kao što su „Beleške o filozofiji“ (objavljenim u francuskom izdanju *Écrits philosophiques et politiques*), „O istorijskom zadatku marksističke filozofije“, kao i u zbirci *Eseja samokritike*. Ovde, kao i u poznatom radu „Lenjin i filozofija“, Altiser napušta i značajno revidira stare teze iz *Za Marksa* i *Kako čitati Kapital*. Ove promene Gošgarijan sažima na sledeći način: 1) filozofske kategorije se „razlikuju od naučnih koncepata“;[146] 2) filozofija ne proizvodi naučno proverljive istine već teze; 3) ona ne generiše nikakvo „rastuće telo znanja, te nema ni stvarnu istoriju“;[147] 4) sam njen predmet nestaje.[148]

---

[143] Peter Hallward, op. cit, str. 20–29.
[144] Reč je o suprotnom slučaju u kojem je, grubo rečno, umesto apsorpcije istorije u dijalektički materijalizam, dijalektički materijalizam apsorbovan u istoriju. Njega je kao apsolutno znanje kritikovao Gramši. Videti: G.M. Goshgarian, “Introduction”, op. cit, str. xv; xviii.
[145] Louis Althusser, “The Historical Task of Marxist Philosophy”, ibid, str. 209; 212.
[146] Louis Althusser, “Lenin and Philosophy”, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Monthly Review Press, New York & London, 1971, str. 28.
[147] Ibid.
[148] Isti onaj predmet kojem je bilo posvećeno tolike pažnje u izdanjima iz prve polovine decenije. Videti: Louis Althusser, “The Historical Task of Marxist Philosophy”, *The Humanist Controversy and Other Writings (1966–1967)*, op. cit, str. 212.

„Totalitet stvarnog“, kako je Altiser do tada nazivao predmet filozofije, više nije mogao biti predmet znanja. Štaviše, same nauke više nisu sačinjavale celinu koja se mogla totalizovati. „Mogle su sasvim savršeno opstajati kao izolovani ‘kontinenti’, kao ostrva usred praznine ideologija iz kojih su izronile.“[149] Ove promene su donele implikacije i za pravilnost utvrđenu u zbirci *Za Marksa* po kojoj je razvoj filozofije zavisan od i ubrzan pojavom novog naučnog preloma.[150] Ovo uticajno mesto nauke postepeno sada zauzima politika. Kao primer Gošgarijan navodi teze iz „O razvoju mladog Marksa“ iz *Eseja samokritike*. U vreme pisanja ovog teksta, novembra 1967, Altiser očigledno drži da je Marksovo udruživanje sa pariskim komunistima 1848. godine bilo mnogo značajnije za rađanje istorijske nauke (istorijskog materijalizma) nego bilo koji naučni prelom.[151] No, zbog ovoga filozofija ne potpada u potpunosti pod kategoriju politike. Ona zadržava ključnu ulogu sličnu onoj koju je nekada imala. Logički prioritet koji je Altiser nekada stavljao na jednovremeni prelom sada prelazi na „kontinuirani prelom“. Umesto pukog proizvoda preloma, filozofija je sada delatnost izvođenja kontinuiranog preloma. Gošgarijan je opisuje kao: „čisto diferencijalnu operaciju koja se sastojala u crtanju i ponovnom iscrtavanju linije unutar same sebe. Linije između idealističkih/ideoloških tendencija koje su blokirale napredovanje nauke i materijalističke tendencije koje su im se suprotstavljale“.[152] U ovakvim okvirima ne čudi kada Altiser u „Lenjinu i filozofiji“ kaže da je filozofija „ponavljanje ničega“.

Interesantan je dalji razvoj ove transformacije u nedovršenoj studiji *O reprodukciji*. Najveći deo svih pomenutih revizija se, u uvodu u prvi tom, samo najavljuje kao tema nenapisanog drugog toma. Međutim, u prvom tomu delovi poglavlja „Šta je filozofija?“ potvrđuju sve promene koje uočavamo u revizijama iz perioda 1966–68. godina. Filozofija više nije apsolutna teoretska praksa koja određuje sve druge prakse i odnose među njima. Ona je klasna borba u teoriji. Specifična praksa koja je određena političkim u poslednjoj instanci.[153] Ovo nije značilo da Altiser napušta svoju tezu, da je zadatak filozofije da transformiše politiku i ideologiju, tj. da postane „revolucionarno oružje“.[154] Ona je samo pretrpela nužne promene. Naime, pošto je postala čisto

[149] M. Goshgarian, “Introduction”, ibid, str. xix.
[150] Luj Altise, „O materijalističkoj dijalektici“, *Za Marksa*, op. cit, str. 162–173.
[151] Put kojim je politika preuzela mesto teorije u Altiserovoj misli nije bio kratak. 1968. godine ponovo zatičemo objašnjenje induktivnih uticaja nauke na filozofiju. Louis Althusser, “Lenin and Philosophy”, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, op. cit, str. 41.
[152] G. Goshgarian, “Introduction”, op. cit, str. xx.
[153] Louis Althusser, *On the Reproduction of Capitalism*, op. cit, str. 10–18.
[154] Louis Althusser, “Philosophy as a Revolutionary Weapon”, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, op. cit, str. 11–23.

diferencijalna operacija, neteoretske prakse su uticale na nju aktivno – kako pre tako i nakon pojave određene nauke. Njena funkcija je postala konstantna odbrana nauke od svesnih i neosvešćenih ideoloških praksi.

Pa ipak, ovo objašnjenje ne odgovara na sve probleme koje pokreće ukidanje filozofije kao Teorije u sferi epistemologije. Ona je bila garant jedinstva totaliteta. Sada, pošto „totalitet stvarnog" više nije bio njen predmet, postavlja se pitanje kako uopšte misliti totalitet. U tekstovima u kojima se Altiser bavi ovim pitanjem deluje da ni sam njegov prelom od hegelijanske ideologije, oličene u teoreticizmu kao apsolutnom znanju, nije jednokratan i trenutan. Ovo se najbolje vidi u radovima: „O Levi-Strosu", „O Fojerbahu", „Istorijski zadatak marksističke filozofije" i u glavnom tekstu nekompletirane publikacije istog imena – „Humanističkoj kontroverzi". Kako bi rešio problem on uvodi nove koncepte opštosti koji bi uključili u sebe vrstu 'aktuelne situacije' koju ranije izuzimao iz svojih teorija – 'filozofsku konjunkturu'. U istoimenom tekstu on zauzima stav da ne postoji filozofija uopšte. Ona se, kao i istorija i proizvodnja pre nje (*Kako čitati Kapital*), jedino može misliti kao singularnost. Od teoreticističkog stanovišta da je sva istorija filozofije samo jedna iznova ponavljana bitka između idealizma i materijalizma dolazimo do stanovišta da ovaj sukob nigde ne postoji u čistoj formi. Filozofija i sve njene podele su fiksirane u nizu „dodirnih tačaka", te se o sukobima u njoj pre može misliti kao o pozicionom ratu na jednom glavnom i mnoštvu manjih frontova. Gošgarijan ocenjuje da je problem totaliteta koji je izložen u ovim tekstovima zapravo pokazatelj paralelnog traženja novih koncepcija opštosti i opstanka starih – onih koje u filozofiji još uvek traže garanciju totaliteta. Najvažniji ostatak starog tipa vidi u istrajavanju nečega što Altiser sam naziva „ideologijom geneze" u tekstu o Fojerbahu iz 1967. godine. Altiser kritikuje 'genus' (nem. *Gattung*) kao ideju o sveprisutne suštine na primeru Fojerbahove teorije ideologije.[155] U pitanju je ogledalna, spekularna struktura u kojoj Čovek u svom okruženju vidi jedino odraze svoje suštine. Iako je Fojerbahova teorija suštinski ideološka, ona istovremeno precizno predstavlja spekularnu strukturu ideološkog.[156]

Gošgarijan vidi ovu strukturu u Altiserovoj reviziji predmeta filozofije. Umesto „totaliteta stvarnog" predmet filozofije sada postaju konjunkture svih postojećih teorija, pa i nje same. Ovaj

[155] Louis Althusser, "On Feuerbach", *The Humanist Controversy and Other Writings (1966–1967)*, op. cit, str. 126.
[156] U ovoj upotrebi termina „spekularno" vidimo jednu važnu tačku Altiserove konceptualizacije ideologije. Reč je o tezi kojom smo se već pozabavili u „Uvodnim razmatranjima" – svaka ideologija ima identičnu ogledalnu strukturu. Čovek (veliko Č) ovde se javlja kao apsolutni Subjekat, simbolički nosilac i jemac čitave strukture imaginarnih deformacija realnih odnosa i fasade na kojoj se predstavljaju subjektu ideologije.

njen singularni predmet je, međutim, nešto drugačiji od „teorijskih predmeta“ ostalih teorijskih praksi. On je manifestacija jedinstva totaliteta stvarnog. Altiser ovde još uvek drži da je totalitet istovremeno „stvarnost“ i „teorijski predmet“ filozofije. Filozofija ostaje garant jedinstva totaliteta – ne više putem Teorije već putem novog teorijskog predmeta filozofije – koja sada umesto apsolutnog znanja pruža znanje o kombinacijama svih postojećih teorija. Spekularna struktura ovako koncipiranog totaliteta je primarni pokazatelj ideologije geneze. Ovde postoji neumitna suština koja više nije sadržaj različitih struktura već sadržaj kombinacije svih teorijskih konjunktura. Ma koje bile varijacije ovog objekta-aktuelnih-situacija-u-teoriji one nas uvek vode nazad do njega samog, a time i do njihove suštine – spekularne strukture totaliteta. Tek će kasnija Altiserova odstupanja od bilo koje ideje autonomne reprezentacije i filozofske garancije totaliteta predstavljati otklon od ideologije geneze u njegovim koncepcijama nauke. Gošgarijan ide tako daleko da tvrdi da Altiser, postavši svestan ove duboke epistemološke protivrečnosti sa sopstvenim stavovima, upravo zato nije dovršio izdanje publikacije „Humanističke kontroverze“, kako je prvobitno planirao.[157]

Drugo pitanje koje revizija podstiče može se formulisati na sledeći način. Ukoliko više ne postoji Teorija teorije, već jedino filozofija kao singularnost, gde je „granica“ ideologije i filozofije? Kako naučno odrediti filozofiju? Upravo ona je ključ i obećani zaključak nenapisanog drugog toma knjige *O reprodukciji*. Iako na prvi pogled deluje da smo uskraćeni za ovaj odgovor pogledajmo šta nalazimo u prvom tomu. On počinje sa dva pitanja. Prvim: „Šta je filozofija?“. Drugim: „Šta je marksističko-lenjinistička filozofija?“. Prvom pitanju nudi delimičan odgovor postavljajući pojavu filozofije kao uslovljenu dvema pojavama: društvenim klasama i državom. Odgovor na drugo pitanje nikada nije napisao. Pravac u kojem bi rešavao taj problem ostaje naznačen insistiranjem na pojavi države i klasne borbe kao određujuće za javljanje filozofije. Početak klasne borbe, tj. nastanak atinske države i političke instance jeste određujući u poslednjoj instanci za javljanje filozofije. U tekstu „Humanistička kontroverza“ Altiser potvrđuje da naučni prelom sa ideologijom „događaj dugog trajanja“ koji se, u izvesnom smislu, nikada ne završava.[158] On se ovde ponovo dotiče problema opštosti kada pred sebe postavlja protivrečnost sopstvenog dotadašnjeg rada. Ukoliko se insistira na dijalektičkom materijalizmu kao nauci nužno se upada u zamku filozofije kao apsolutnog znanja. Ukoliko se prihvati da filozofija nije nauka (ni u

[157] G.M. Goshgarian, “Introduction”, op. cit, str. xxxix–lvi.
[158] Louis Althusser, “The Humanist Controversy”, ibid, str. 269.

teoreticizmu ni u periodu revizija) prihvata se i da ona uvek implicitno sadrži ideološki sadržaj, tj. „ima organski odnos sa politikom“. Sukob je sveprisutan – on je konstantni događaj koji strukturiše instance. Gošgarijan, u skladu sa tezom o ‘pozicionom ratu’ u teoriji, predlaže teze za mišljenje ovih nejednakih početaka filozofije. Sukob materijalističke filozofije sa ideologijom tokom kontinuiranog preloma vidi kao sekundaran. Kao primaran postavlja prelom iz kojeg se javlja nauka. Do te tačke se može misliti o aleatornosti *susreta* koji dovodi u dodir ideološke, političke i teorijske prakse. Tokom susreta dolazi do „istorijske erupcije“ koja proizvodi epistemološki prelom. Nakon ovog događaja materijalistička filozofija preuzima na sebe zadatak trajne odbrane nauke od ideologije.[159] Ukoliko prihvatimo ove teze, kao i sve što je proizašlo iz revizija, postaje jasno da ni sama nauka nije autonomna, već da je i ona nužno nadodređena svojim mestom unutar načina proizvodnje konkretne društvene formacije. Ona ne vrši teorijsku proizvodnju u nekom izvandruštvenom prostoru i zato ne može imati eksternalni odnos prema proizvodnim odnosima, ideologiji, politici ali ni prema filozofiji. Prelom je istovremeno epistemološki, teorijski, politički i klasni događaj. Uloga filozofije uopšte je, dakle, da bude zastupnik klasne borbe u teoriji. Uloga marksističke filozofije pojedinačno je dvostruka. Ona mora teorijski braniti nauku od ideologije u kontinuiranom prelomu, sa jedne, i politički misliti mogućnosti stvaranja socijalističkog/komunističkog društva, sa druge strane.

Ovo je, u najkraćim crtama Altiserov novi odnos filozofije prema nauci i ideologiji – onaj koji je proizašao iz revizija 1966–68. godine. Jedino sa ovim saznanjima o dinamici razvoja Altiserove misli možemo zaista razumeti teoretske probleme koje je velikom delu evropske i svetske javnosti zadavala esejska verzija jednog poglavlja iz *O reprodukciji* koja je izdata 1970. godine pod poznatim naslovom „Ideologija i državni ideološki aparati“. Ukoliko prihvatimo da smo pomoću Gošgarijanove teze o „nejednakosti početka“ filozofije, te njenog neprekidnog sukoba sa ideologijom oko nauke, istražili opšte odlike filozofije nakon samokritike, ostaju da lebde pitanja opštih karakteristika i funkcija ideologije unutar jedne kapitalističke društvene formacije nakon samokritike. Odrediti ih i pomoću materijalističke teorije uvesti u poredak nauke istorijskog materijalizma – upravo ovo je bio cilj Altiserovog rada na teoriji ideologije kao delu teorije reprodukcije kapitalističke društvene formacije. To je bio krajnji cilj njegove nedovršene i neobjavljene knjige *O reprodukciji*. Njena glavna teza je da je ideologija najvažnija instanca za

[159] G.M. Goshgarian, “Introduction”, ibid, str. l–li.

reprodukciju kapitalističkog načina proizvodnje i to putem buržoaske države i njenih aparata. Ideologija je „benzin“ neophodan za funkcionisanje svake društvene formacije, a naročito pomenute države.[160] Pogledajmo sada izbliza teze kojima Altiser određuje ideologiju.

On već u „Marksizmu i humanizmu“, 1964. godine, iznosi definiciju ideologije koja prevazilazi klasično marksističko (te marksističko-lenjinističku) pojmljenje ideologije kao reprezentacije uslova ljudske egzistencije. Ona glasi: „U ideologiji ljudi, u stvari, ne izražavaju svoje odnose prema svojim egzistencijalnim uslovima, već način na koji oni žive svoj odnos prema svojim uslovima egzistencije: što u isti mah pretpostavlja realan odnos i doživljen, imaginaran odnos“.[161] Nakon revizija, i izuzetnih mogućnosti „Tri belešle o teoriji diskursa“ kojima se neće vraćati, Altiser želi da u skladu sa ‘kontinuiranim prelomom’ postavi teoriju ideologije. Ključne su četiri poznate teze:

1) „Ideologija nema istoriju.“

„Ideologija uopšte“ je opšti termin, ona je sveprisutna i ne može se mešati sa pojedinačnim ideologijama, koje su društveno i istorijski ograničene. O sveprisutnosti ideologije treba razmišljati kao o Frojdovom nesvesnom. Reč je, dakle, o nečemu večnom. Međutim, ovde „večnost“ ne znači „transcendentno celokupnoj (temporalnoj) istoriji, već sveprisutno, transistorijsko i stoga nepromenljivo u formi kroz celokupnu istoriju“.[162] Jan Rehman će ovaj potez opisati kao podizanje ideologije na nivo materijalističke ontologije subjekta – čovek je na taj način postavljen kao „ideološka životinja“, kako kaže i sam Altiser.[163] Međutim, ova teza služi samo da zasnuje konceptualno polje – da problem ideološke reprezentacije izmesti izvan okvira dotadašnje marksističke misli koja je ideologiju tretirala ideološki (npr. u Gramšijevoj filozofiji prakse, ili samom Altiserovom teoretizicimu) ili kao puku lažnu svest. Međutim, teoretičari zatiču samo mnoštvo ideologij*a* kod konkretnih subjekata. Ona se u njihovim praksama javlja kao nešto prirodno i samorazumljivo.[164]

---

[160] Louis Althusser, *On the Reproduction of Capitalism*, op. cit, str. 200.
[161] Luj Altise, „Marksizam i humanizam“, *Za Marksa*, op.cit, str. 217.
[162] Luj Altiser, *Ideologija i državni ideološki aparati*, op. cit, str. 48; 52.
[163] Jan Rehmann, op. cit, str. 159.
[164] „Posebno je svojstvo ideologije to što nameće (a da se ne čini da to radi jer su ovo ‘očiglednosti’) očiglednost kao očiglednost, koju ne možemo a da ne prepoznamo i pred kojom imamo neizbežnu i prirodnu reakciju da uzviknemo (glasno ili u ‘tišini svesti’): ‘To je očigledno! To je to! To je zaista istina!’.“ Luj Altiser, *Ideologija i državni ideološki aparati*, op. cit, str. 66.

2) „Ideologija je „predstava“ imaginarnog odnosa individua prema njihovim realnim uslovima egzistencije.“

Ova teza deluje kao razrada onih iz „Marksizma i humanizma“ i „O Fojerbahu“. Pitanje koje ovde Altiser postavlja je šta ljudi biraju u ideologiji. Dva najčešća odgovora, koja zatiče kod ideologa svog vremena, su: a) da su „sveštenici“ i „despoti“ izmislili zavodljive laži kojima ljudi voljno služe verujući da služe Bogu; b) da je u pitanju čovekov „otuđeni rad“ koji mu se vraća u formi ideologije, kao što ga zatičemo kod mladog Marksa. Za Altisera ovo su ideološka a ne teorijska rešenja. On zato insistira da ideologija počiva na imaginarnom deformisanju, koje, kao što smo napomenuli u „Uvodnim razmatranjima“, čini da ljudi ne predstavljaju sebi svoje realne uslove egzistencije u ideologiji, već svoj imaginarni *odnos* prema tim uslovima.[165]

3) „Ideologija poseduje materijalnu egzistenciju.“

Ideologija ne egzistira u vakumu idealističkog „uma“ već jedino u državnom ideološkom aparatu (DIA), odnosno u praksama ljudi koji se prepoznaju kao njeni subjekti. Nije reč o bilo čijem pojedinačnom individualnom činu, već o praksi kojom rukovode rituali upisani u materijalnu egzistenciju ideološkog aparata. Praksa „ne postoji“ izvan ideologije, kaže Altiser i potvrđuje tezu o primatu klasne borbe o kojoj smo pisali u prethodnom segmentu. Važno je napomenuti da DIA i ideologije na kojima one funkcionišu „nisu materijalno utemeljene u postojanju države“, već u „postojanju nepomirljivih sukobljenih klasa čiji antagonizam je utemeljen, i determinisan, materijalnim uslovima klasne ekonomske eksploatacije“.[166]

4) „Ideologija interpelira individue kao subjekte.“[167]

Reč je o tezi koju smo već predstavili u „Uvodnim razmatranjima“ i na početku ovog segmenta. To je Altiserova centralna teza. Iz nje se može pročitati više stvari. Prvo ona govori da u Altiserovoj interpelaciji nije reč ni o kakvom parcijalnom već o jedinstvenom obrascu interpelacije. Bez razrade, u formi u kojoj je ostala, preostaje nam jedino da zaključimo da je reč o tezi koja opisuje univerzalni mehanizam. Već kao takva ona stvara velike probleme za Altisera jer je upravo njom sam sebi ukinuo mogućnost da teoriju subjekta poveže sa materijalnom egzistencijom ideologije. Rade Pantić kaže da je Altiser „tvrdnjom o postojanju jedinstvenog

[165] Ibid, str. 56.
[166] Louis Althusser, *On the Reproduction of Capitalism*, op. cit, str. 127.
[167] Videti: Ibid, str. 57; 60; 64.

obrasca diskursa ideološke interpelacije došao u nemogućnost da poveže svoju teoriju subjekta sa svojom tezom o materijalnom postojanju ideologije, kao i sa svojom emancipatornom politikom baziranoj na klasnoj borbi.“[168] To je jedan od najvažnijih momenata našeg problema sa „lošim subjektima“. U datoj Altiserovoj teoriji oni se uzimaju kao datost klasne borbe ali ne znamo kako dolazi do njihove „kontra“ interpelacije. Treba pomenuti da iako u njegovom radu svakako postoji ideja „internalne distance“ između subjekta ideološkog i njegove ideologije, to još uvek nije teorijski koncept.[169]

Iako će kasnije morati da se brani od optužbi za funkcionalizam ovako izložene teorije,[170] teze koje smo videli u reviziji se i ovde ispunjavaju. Rade Pantić kaže da za razliku „od slovenačkih lakanovaca, koji emancipatorsku politiku baziraju na ne-celom subjekta, Altiser se koncentriše na ne-celo ideologije. Svaka ideologija prema Altiseru je proizvedena oko odsutnog središta. To središte je upravo stvarnost kao kompleksna društvena struktura koja je odsutna kao takva iz ideologijskog diskursa i zamenjena spekularnim diskursom koji svoj utemeljujući nedostatak zamenjuje ogledalnom slikom u vidu apsolutnog Subjekta.“[171]

Zaista, bilo da posmatramo kako samokritični Altiser u sopstvenom radu zamenjuje stvarnost ideologijom geneze (baveći se epistemološkim problemima garancije totaliteta), ili kako 1969. godine (teoretišući o ideologiji uopšte) postavlja tezu o stvarnosti zamenjenom ogledalnom slikom apsolutnog Subjekta, u oba slučaja spekularna struktura ideologije ostaje ista. Deluje da su

---

[168] Rade Pantić, *Kritičko-materijalističke teorije*, op. cit, str. 229.

[169] To je „distanca“ koja nam, kao subjektima estetskog efekta umetničkih dela, omogućuje da „‘osetimo’ (ali ne da znamo) (...) iznutra, putem unutrašnje distance, samu ideologiju u kojoj se ona nalaze.“ No, ovo je osvrt i intuitivna opaska a ne teorijska argumentacija. Louis Althusser, “A Letter on Art: Letter on Art in Reply to André Daspre”, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, op. cit, str. 223.

[170] Samokritiku sopstvenog funkcionalizma Altiser iznosi u „Marksu u svojim granicama“. Videti: Louis Althusser, “Marx in his Limits”, op. cit, str. 138. Međutim, kritike Altiserovog funkcionalizma biće značajne i u njegovoj recepciji kod slovenačkih lakanovaca Slavoja Žižeka i Mladena Dolara. Oni ga optužuju da odustajanje od subjekta nesvesnog i tumačenja odnosa ideologije i realnog nužno vodi u funkcionalizam. Rade Pantić ima nijansirani pristup ovom pitanju. On tvrdi da odustajanje od subjekta nesvesnog Altisera ne vodi nužno u funkcionalizam. Glavni problem sa Altiserovom teorijom ideološke interpelacije po njemu je što „ona ne daje konceptu subjekta nikakvu stvarnost sem ideološke.“ On dalje kaže: „Altiser (...) pri kraju teksta ‘Tri beleške o teoriji diskursa’ postaje sve skeptičniji prema konceptu subjekta nesvesnog koji bi mogao da teoriji subjekta da mesto sa koga je moguće vršiti kritiku ideologije budući da on može označiti mesto subjekta koje se nalazi izvan gvozdenog mehanizma ideološke interpelacije. Svaki subjekt pre ideološkog subjekta za Altisera predstavlja retroaktivni efekat ideološke interpelacije putem koje se ovaj efekat preokreće u uzrok.“ Pantić zaključuje da će: „Iz ovog razloga slovenački Lakanovci napasti Altiserovu teoriju subjekta kao funkcionalističku, budući da ne može misliti koncept emancipacije subjekta od ideološkog mehanizma u koji je interpeliran. Altiserovo distanciranje od koncepta subjekta nesvesnog, i samim tim od problematike libida, nagona i želje, takođe uskraćuje njegovu teoriju od problematike užitka u ideologiji na kojoj će Slavoj Žižek bazirati svoju teoriju subjekta ideologije.“ Rade Pantić, *Kritičko-materijalističke teorije*, op. cit, str. 143–144.

[171] Ibid.

dubinske posledice revizije vidljive tek ovde, tri godine nakon njihovog početka. Sama činjenica da se Altiser vraća spekularnoj strukturi i objašnjenju njenog osnovnog mehanizma nas navode da pretpostavimo da se tokom sedamdesetih dodatno samokritikovao i tako rešio ideologije geneze u sopstvenim epistemološkim teorijama. Ono što prodire u bilo koji ideološki poredak i ruši ga je upravo ta odsutna stvarnost. Ona se unutar ideološkog diskursa i ostalih formi materijalnosti ideologije javlja kao „simptom". Putem ovih „simptoma" subjekt dolazi do naučnog znanja i prividno izlazi iz ideologije. No, ovde dolazimo do problema unutar Altiserove teorije ideologije. Ukoliko stoji prva teza, o sveprisutnosti i nužnosti ideolgije za postojanje bilo koje društvene formacije deluje nemoguće izaći iz nje. Rade Pantić kaže:

> „Izaći se može samo iz konkretne ideologije tako što će joj se suprotstaviti druga opoziciona ideologija. Subjekt ne može tako biti strogo naučni subjekt, već isključivo ideološki, a ono što menja konkretnu ideologiju, vladajuću buržoasku ideologiju, nije nauka već ideologija radničkog pokreta. Tako se dolazi do primata klasne borbe koja cepa svaki društveni totalitet, pa stoga ni stvarna struktura načina proizvodnje ne može biti mišljena kao potpuno koherentna i zatvorena celina. Svaki način proizvodnje je tako rascepljen klasnom borbom, koja uzrokuje nemogućnost formiranja celovite društvene reprezentacije, pa je stoga funkcija ideologije upravo da 'zašije' ovu konstitutivnu rascepljenost društvenog." [172]

Dakle, problem koji smo primetili razrešava se tezom o primarnosti klasne borbe kao one instance koja uvek unosi nove protivrečnosti u jednu društvenu formaciju. Odsutna stvarnost koja „nadire" kroz ideologiju je prvenstveno klasna borba. Njene protivrečnosti, osim održavanja vladajućih, dovode i do javljanja opozicionih ideologija. Jedino ona i njena prelamanja u ideologiji mogu omogućiti subjektu da izađe iz svoje konkretne ideologije. Međutim, klasna borba se ne odvija u vakumu nekog izvandruštvenog prostora. Naprotiv, ona jedino postoji u konkretnoj društvenoj formaciji – npr. u svetskom kapitalizmu. Zato je neophodno podvući već navedenu tezu iz *O reprodukciji* da su ideologije, aparati i država sekundarne, determinisane instance. Njih utemeljuju i determinišu materijalni uslovi klasne ekonomske eksploatacije, tj. proizvodni odnosi u kapitalizmu.

Međutim, ni ova logika strukturalnog determinizma ideološke instance nam ne govori kako je moguće ispasti iz univerzalne sheme interpelacije. Ukoliko „izvor" ideologije nije u DIA već leži

[172] Ibid, str. 112; 134/5.

u odnosima eksploatacije i klasne borbe,[173] te da upravo nemogućnost ideologije da „pokrije“ sve protivrečnosti koje donosi klasna borba, onda je i neophodni odmak, Altiserova „internalna distanca“ je još uvek samo intuitivna postavka i nije ozbiljno razmotrena kao mehanizam interpelacije.[174]

Pantić dodatno pojašnjava ovu slepu mrlju Altiserove teorijske prakse:

> „Altiser ne daje analizu načina na koji se klasna borba reflektuje unutar vladajuće ideologije i kako produkuje kontradikcije unutar te ideologije. On samo konstatuje da dominantna ideologija ne može do kraja razrešiti kontradikcije utemeljene u klasnom antagonizmu. Proces transformacije stvarnog mesta pojedinca unutar odnosa proizvodnje (Träger-funkcija) u ideološko mesto subjekta unutar praksi i rituala DIA (subjekt-funkcija) ostaje takođe neteoretizovan kod Altisera. Samim tim ostaje slepa mrlja i pitanje načina na koji se klasni antagonizam iz odnosa proizvodnje odražava u kontradikcijama vladajuće ideologije. (...) Budući da je prema Altiseru izlazak iz ideologije kao takve nemoguć, ostaje pitanje na koji način subjekt može uvideti kontradikcije ideologije u koju je interpeliran i biti kontra-interpeliran u neku opozicionu ideologiju.“[175]

Dakle, temeljno marksistički problem jeste artikulacija pojedinčevog mesta unutar proizvodnih odnosa (Träger-funkcija) sa njegovim mestom unutar vladajuće ideologije (subjekt-funkcija). Očigledno je da dve problematike, ekonomska i ideološka, poseduju heterogene logike i zahtevaju konceptualni aparat koji bi mogao da ih objedini, ta da nam pruži odgovore na pitanja njihove artikulacije u slučaju vladajuće klase a kako kod potčinjenih klasa. Moramo imati teorijski odgovor na pitanje: „Kako ide klasna borba sa interpelacijom?“

Zaključno možemo reći da suština problema „loših subjekata“ leži u brojnim protivrečnostima u samoj njihovoj koncepciji. Kod Altisera se jasno izdvajaju klasna borba koju pokreće politički i ekonomski odnos i država koja je protivrečna (i unutar i izvan klasne borbe; i instrument vladajuće klase i ne, kao što smo pokazali u odeljku „Hegemonija, državni represivni aparat i ‘višak sile’“). Zatim, u njegovoj teoriji se izdvaja Ideologija, njen opšti mehanizam interpelacije, njeni subjekti, materijalna egzistencija njihovih ideologija u aparatima, ali i „loši subjekti“, kontra-interpelacija i materijalna egzistencija njihovih ideologija u ne-državnim aparatima poput radničke partije.

---

[173] Luj Altiser, *Ideologija i državni ideološki aparati*, op. cit, str. 85.
[174] Louis Althusser, “A Letter on Art: Letter on Art in Reply to André Daspre”, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, op. cit, str. 223.
[175] Rade Pantić, *Kritičko-materijalističke teorije*, op. cit, str. 145.

Postavlja se uvek iznova pitanje, koje je i Balibar postavio Altiseru u „Uvodu“ u engleskom izdanju *O reprodukciji*, kako je moguće da je proleterski subjekt istovremeno unutar tog procesa interpelacije koji ne dopušta izuzetke i izvan njega? Koja je materijalna egzistencija njegove ideologije?[176] Drugo pitanje je naročito važno jer ukazuje na čvorište nerazrešenih teorijskih problema koje je Altiser ostavio za sobom. To pitanje tiče se zapravo jednog šireg nedostatka Altiserove teorije ideologije. Na kraju ovog našeg odeljka, jasno vidimo da teoriji ideologije ne samo da nedostaje teorija materijalne egzistencije ideologije „loših subjekata“, već nedostaje i teorija koja povezuje koncepciju ideološke interpelacije individua u subjekte sa tezom o egzistenciji ideologije u aparatima.

Ovde možemo povezati njegovu ideologiju (polu)instrumentalizma u teoriji države, s kraja našeg prethodnog poglavlja, sa velikim nerešenim teorijskim problemom materijalne egzistencije ideologije u radu konkretnih institucija. Kao što nije mogao da napravi rešenje teorijskog problema državne sile, baveći se umesto toga „jezgrom“ države i fizicističkim klasnim silama koje u njega mogu ili ne mogu ući, Altiser tako nije mogao ni proletersku partiju da misli drugačije do kao nosioca „kontra“ sile koja je „spoljašnja“ DIA i DRA. Upravo ova ne-partija deluje kao neophodna da bi napravila negaciju državne ideološke subjektivacije odnosno „loše subjekte“. Sa druge strane, pošto veza interpelacije i materijalne egzistencije ideologije izostaje, onda i javljanje „loših subjekata“ ali i proleterske partije ostaje prepušteno njegovoj koncepciji primata klasne borbe sa svim paradoksima koje ona nosi. Upravo će Rastko Močnik na tragu iskustva slovenačke recepcije Lakana i Altisera, napraviti ključan doprinos u povezivanju teze o materijalne egzistencije ideologije.

Močnikov doprinos

Među slovenačkim lakanovcima svojim doprinosom rešavanju nasleđenih altiserijanskih problema izdvojio se Rastko Močnik. U tekstovima „Od istorijskih marksizama do istorijskog materijalizma:

[176] Etjen Balibar piše o dve „razvedene polovine“, koja proizilaze iz Altiserove teorije ideologije, to su: 1) proleterska partija kao „organizacije bez organizacije“ i 2) „kontra-interpelacije“ subjekta; i praksi kao njihovoj „tački nedogleda“. Etienne Balibar, „Foreword: Althusser and the 'Ideological State Apparatuses'“, Louis Althusser, *On the Reproduction of Capitalism*, op. cit, str. xviii

prilog teoriji ideologije“ iz 1991,[177] „Ideologija i fantazam“ iz 1994,[178] knjizi *Alterkacije, alternativni govori i ekstravagantni članci* iz 1998,[179] *Tri teorije: ideologija, nacija, institucija* iz 1999. godine,[180] kao i u kasnijim radovima poput tekstova: „Domorodačka shvatanja u teoriji ideologije“ iz 2015. godine,[181] on reinterpretira altiserijanski problem interpelacije i klasne borbe uvođenjem problemskog polja interpretacije. Njegova polazna pretpostavka je da ukoliko prihvatimo Altiserovu tezu da se sve odvija u ideologiji, kao i tezu da je ideološko delovanje uvek samorazumljivo subjektima ideologije, onda možemo da zaključimo da na nivou individualnog subjekta ideologije svaka akcija, osim što mora delovati „prirodno“, mora biti i smislena. Upravo ovo je osnov Močnikove teorijske intervencije i nadgradnje Altiserove teorije.

Jednostavnom kritikom koncepta interpelacije putem Lakanove teorije subjekta vidimo da ovaj Altiserov teorijski izum nije potpun jer se bavi samo imaginarnim ali ne i simboličkim registrom.

„Subjekt je ništa drugo do neuspeh procesa svoje simboličke reprezentacije.“[182] Žižek u ovom citatu sumira ono što ćemo videti u idućem odeljku (2.2) u Lakanovom jedanaestom seminaru. Ono što je kod subjekta nemoguće svesti na simboličku reprezentaciju jeste njegova neraskidiva veza sa realnim. Kulturalisti bi sveli subjekta na zbir reprezentacija kulturalnih diskursa, međutim, njegova određenost realnim koje se ne može simbolizovati je ono što u strukturu unosi neravnotežu i nepoznanicu. Rade Pantić kaže:

> „Prema Lakanu subjekt je i proizvod subjekcije, efekat simboličke strukture označitelja, ali i određeni višak koji ne može biti subjektiviran i koji predstavlja otpor svakoj subjektivaciji i mesto nedeterminisanosti strukture. Pojam subjekta tako nije više nešto što bi trebalo jednostavno poništiti utvrđivanjem strukturalnih mehanizama koji proizvode imaginarni efekat subjekta, već subjektova reprezentacija predstavlja onu instancu koja ucelovljuje strukturu, koja je nužno ne-cela, i proizvodi efekat celine i značenja.“[183]

---

[177] Rastko Močnik, “From Historical Marxisms to Historical Materialism: Toward the Theory of Ideology”, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, volume 14, number 1, 1991, str. 117–37.

[178] Rastko Močnik, “Ideology and Fantasy”, *The Althusserian Legacy*, E. Ann Kaplan and Michael Sprinker (eds.), Verso, London & New York, 1994, str. 139–156.

[179] Rastko Močnik, *Alterkacije, alternativni govori i ekstravagantni članci*, Biblioteka XX vek, Beograd, 1998.

[180] Rastko Močnik, *Tri teorije: ideologija, nacija, institucija*, Založba /*cf., Ljubljana, 1999. Mi ćemo koristiti srpski prevod: Rastko Močnik, *Tri teorije: institucija, nacija, država*, Centar za savremenu umetnost, Beograd, 2003.

[181] Rastko Močnik, „Domačinska umevanja v teoriji ideologije“, *O pisanju zgodovine*, Založba /*cf., Ljubljana, 2015.

[182] Slavoj Žižek, *Sublime Object of Ideology*, Verso, London, 2008 str. 195.

[183] Pantić dalje kaže: „Dok strukturalizam kritikuje imaginarnu reprezentaciju subjekta i želi je zameniti prezentacijom mehanizma strukturne proizvodnje subjekta, Lakan tvrdi nužnost rascepljenog subjekta, štaviše subjekt je ovde sam ovaj rascep. Nemogućnost koincidencije subjekta sa samim sobom rezultat je postojanja izvesnog ekscesa subjekta koji ne može biti integrisan u bilo koji simbolički poredak. Ovaj manjak strukture i višak subjekta predstavlja tako

Ovako koncipiran subjekt je trajno podeljen između subjekta iskazivanja i subjekta iskaza, a jezik koji bi išao „sa onu stranu“ te podele nije moguć. Lakan kaže da nema metajezika, jer je svaki diskurs kao diskurs nekog subjekta već ‘proboden’ subjektovom željom.[184] Ono čime je Realno uvek unapred ‘precrtano’ je samo simboličko-imaginarno. Iluzija Realnog proizvedena je samom konstitucijom imaginarnog predmeta i simboličkog označitelja. Realno upravo putem ovog retroaktivnog pretpostavljanja prethodi simboličko-imaginarnom i proizilazi iz njega.[185] Reč je poznatom frojdovskom konceptu „kontra-nošenja“. Lakan je koristio termin naknadnost, odgoda (*nachträglichkeit*).[186]

Stoga ni Altiserova interpelacija zapravo nije proces „subjektivacije“ u lakanvoskom značenju koncepta „subjekt“ već ego identifikacija. Dakle, proces koji se odvija na nivou subjekta nesvesnog i ega nije isto što i imaginarna identifikacija u ideološkoj interpelaciji. Zato Močnik razlikuje imaginarnu identifikaciju i simboličku subjektivaciju. Po njemu se ego može prepoznati jedino u, za njega unapred pripremljenim, ideološkim tačkama gledišta. On kaže: „inicijalno ideološko ‘prepoznavanje’ bi se onda sastojalo od Egovog prepoznavanja sebe u instanci za koju je stanje stvari, prikazano ili zahtevano od strane ideološkog diskursa, ‘očigledno’.“

Međutim, kako se ovaj proces ne izvodi jedino na relaciji imaginarnog, već zahteva i simboličku subjektivaciju, Močnik nastavlja: „Utisak da ideologija ‘reprezentuje’ stanje stvari (ili (...) odnos) tako gledano je rezultat pogrešnog prepoznavanja uslova ideološke reprezentacije, to jest, identifikacije sa instancom koja diktira tačku gledišta iz koje je stanje stvari, ili odnos, ‘reprezentovan’ i čini se kao očigledan.“[187]

---

utopijsku tačku svakog diskursa, koju je nemoguće direktno prikazati, već ju je moguće samo ‘zašiti’ putem nekog kontingentnog zastupnika. Između subjekta i njegove simboličke reprezentacije tako uvek postoji nepodudaranje koje uzrokuje temeljnu nestabilnost strukture.“ Rade Pantić, *Kritičko-materijalističke teorije*, op. cit, str. 8.

[184] Jacques Lacan, “The Subversion of the Subject and the Dialectics of Desire in the Freudian Unconscious”, *Écrits: The First Complete Edition in English*, W.W. Norton & Company, New York, London, 2006, str. 671–702; 688.

[185] Slavoj Žižek, *Sublime Object of Ideology*, op. cit, str. 191.

[186] „...(Nachträglichkeit), koji – prije kao unatražno upisivanje nego kao prepisivanje – ‘uskraćuje mogućnost površnog tumačenja koje bi psihoanalitičko učenje o povijesti subjekta svelo na pravocrtni determinizam shvaćen samo kao djelovanje prošlosti na sadašnjost’.“ Željka Matijašević i Luka Bekavac, „Na rubu filozofije: Derrida i Freud“, *Filozofska istraživanja*, broj 110, sveska 2, 2008, str. 397–414; 399, prema: Jean Laplanche i Jean-Bertrand Pontalis, *Rječnik psihoanalize*, August Cesarec – Naprijed, Zagreb, 1992, str. 245.

[187] Rastko Močnik, “Ideological Interpellation: Identification and Subjectivation”, *Encountering Althusser: Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, Diefenbach, Katja et al. (ed), Bloomsbury Academic, New York & London, 2013, str. 307–322.

Ova instanca nije tek neka pozicija Altiserovog interpeliranog subjekta (koji po njegovoj zamisli potpuno pristupa ideološkim tačkama gledišta). Još u *Tri teorije* je, baš u tu svrhu, Močnik je uveo konceptualnu razliku između identifikacije i instance identifikacije. Identifikacija za ovde predstavlja „uspešno dovršen" proces tumačenja određene ideološke poruke a instanca identifikacije je pozicija iz koje se ona vrši. On kaže da ne bi trebalo pretpostavljati:

> „da se interpelacija u svakom pojedinačnom činu komunikacije dešava ponovo, ni da u svakom činu posebno iznova treba da se obnavlja, reprodukuje. Time bismo postavili suviše težak uslov za uspešnost komunikacije: naime, tražili bismo da u procesu komunikacije u najmanju ruku dolazi do obnavljanja interpelacije da bi se učesnici komunikacije razumeli."[188]

Upravo radi teoretizacije ideološke interpelacije sa simboličkom subjektivacijom, on uvodi tri elementa koja moraju postojati u svakom komunikacionom događaju. To su: iskaz, situacija iskazivanja i verovanja u pozadini. Prvi element, iskaz, je nosilac poruke. Kao što znamo iz svakodnevice iskazi koji vrše ideološke funkcije su raznoliki i svakodnevni. Međutim, ono što determiniše značenje poruke su upravo pretpostavljena verovanja i događaja u kojima sva tri elementa stupaju u odnos i međusobno se artikulišu.[189] Smisao komunikacionog događaja postoji samo putem situacije iskazivanja u kojoj verovanja u pozadini iskazu daju smisao.

Tumačenje bilo kojeg iskaza podrazumeva *locus communis* – „opšte mesto" koje subjekti mogu prihvatiti u „modalitetu čistog verovanja"[190] ili kako kaže Donald Dejvidson (Donald Davidson) kao uverenja koja su „zajednička, trivijalna i istinita".[191] Reč je, dakle, o konceptualnim shemama koje operišu kod svakog učesnika komunikacije. Močnik uzima da su ova verovanja u pozadini analogna različitim ideologijama koje zatičemo kod subjekata. Situacije iskazivanja su svi oni kontekstualni elementi neophodni za tumačenje iskaza u jednom komunikacionom događaju. Tako dolazimo do kombinatorike u kojoj se ista situacija iskazivanja može proizvesti različitim verovanjima u pozadini odnosno da se istim verovanjima u pozadini mogu proizvesti različiti

---

[188] Rastko Močnik, *Tri teorije: ideologija, nacija, institucija*, op. cit, str. 43; „...nacija ora da znači da se individua 'subjektivira' svaki dan u osam uveče, dok ona ili on gledaju TV dnevnik." Videti: Rastko Močnik, „Subjekt za koji se pretpostavlja da veruje i nacija kao nulta institucija", *Alterkacije, alternativni govori i ekstravagantni članci*, op. cit, str. 173.

[189] Uporediti sa „principima tumačenja" (PT). Rastko Močnik, „Subjekt za koji se pretpostavlja da veruje i nacija kao nulta institucija", ibid, str. 169; 175.

[190] Ibid, str. 174

[191] Rastko Močnik, *Tri teorije: ideologija, nacija, institucija*, op. cit, str. 17.

učinci situacije. Ova situacija nas stavlja pred dva problema. Naime, Močnik kaže da je i sam iskaz deo situacije iskazivanja, a kako iskaz jedino možemo razumeti iz situacije iskazivanja vidimo da se nalazimo u „začaranom iskazivačkom krugu." Drugi problem tiče se verovanja u pozadini koja su neophodna da bi se iskaz razumeo. Svaka situacija komunikacije zahteva od adresata da reši dilemu „je li ovo smislena ili besmislena poruka?" „Spontani" pristup tumača je da sačuva značenje i pronađe princip kojim se ta izjava tumači. Dilema je već unapred rešena pozitivno samim činom tumačenja, a to znači da je došlo do pristanka na ideologiju iz koje se iskaz jedino može tumačiti. Stoga se i iluzija dileme postavlja retroaktivno (*nachträglich*, vidi fusnotu 187). U toj postavci, adresati su u poziciji da mogu razumeti samo one iskaze koji se mogu tumačiti njihovim ideologijama odnosno da one iskaze koji se ne uklapaju u njihova verovanja uopšte ne mogu tumačiti ili ih uvek mogu tumačiti isključivo iz svojih uverenja (dakle, „pogrešno"). Drugi problem Močnik zato naziva problemom „ideološkog autizma".

On dalje tvrdi, i kroz primere pokazuje,[192] da se iz određenog seta verovanja u pozadini mogu tumačiti iskazi koji pretpostavljaju drugačija verovanja. Altiserovski rečeno, Močnik tvrdi da postoji internalna distanca u samoj interpelaciji. Ona omogućava adresatu poruke da pretpostavi poziciju „kao da" je preuzeo druga uverenja u pozadini bez da ih u potpunosti preuzima, što znači da interpeliranost nije preduslov interpretacije. Adresat zauzima ovu poziciju čini kako bi ispunio zahtev komunikacionog događaja. Forma ove identifikacije je jedan od najvažnijih Močnikovih doprinosa teoriji ideologije i zove se identifikacija interpreta sa *subjektom za kojeg se pretpostavlja da veruje* (SPV). Reč je o svojevrsnoj teorijskoj transpoziciji Lakanovog koncepta *subjekta za kojeg se pretpostavlja da zna* (SPZ) u problematiku komunikacije. Tokom psihoanalitičke sesije ova instanca identifikacije analisandu služi kao oslonac za transfer, za prenos pokrenute nesvesne želje na analitičara. Kao što se u analizi analisand obraća analitičaru sa zahtevom za smislom, tako i komunikacijski proces započinje kada se određena svesna instanca obrati adresatu sa zahtevom za smislom nekog iskaza. Tokom analize zahtev okida izvesnu nesvesnu želju u analisandu koja mu se, nakon transfera pošto sklizne u identifikaciju sa SPZ, vraća kao želja u svesnom. Kod identifikacije sa SPV postoji zahtev za smislom koji, u većini svakodnevnih komunikacionih događaja, uopšte ne mora pokrenuti nesvesnu želju adresata. Zahtev se pretvara u identifikaciju sa

[192] Ibid, str. 28–43.

SPV koja se interpretatoru potom vraća kao smisao. Na taj način on rešava oba problema, gotovo bez ostataka. On kaže:

> „Sad možemo da pretpostavimo da se i govornik, govornica identifikuju sa 'subjektom za kojeg se pretpostavlja da veruje'. Oni 'računaju' na njega jer on je posrednička instanca koja obezbeđuje mogućnost uspešne komunikacije. Pitanje da li se oni s tom instancom identifikuju uslovno ili bezuslovno, na ovom stepenu rasprave zapravo je irelevantno."[193]

Kažemo „gotovo bez ostataka" zato što ni SPV, kome Močnik pripisuje funkcije Altiserovog Subjekta u centru spekularne strukture ideologije, ni taj subjekt ne nudi model simboličke subjektivacije onih adresata koji će biti interpelirani u subjekte ideologije. Takođe, uslovna identifikacija ne ukida bezuslovnu, koju smo do sada spontano pretpostavljali kod Altiserovog subjekta. Močnik kaže:

> „Ne tvrdimo da je razlika između bezuslovne i uslovne identifikacije potpuno isto što i razlika između 'iskrenog' i 'neiskrenog' govora. Polje je mnogo šire, mnogo zamršenije, višedimenzionalno, prostranije – tako da suprotnost 'iskrenost/neiskrenost' ne određuje ni njegove rubne vrednosti. Dužni smo da ostavimo prostor za 'figurativni' govor, za šale, za poetske učinke, za hipoteze, za dosetke i, zašto ne, za 'besmisle', za kalambure. Ali ipak možemo da kažemo da 'iskreni' govor pretpostavlja 'bezuslovnu' identifikaciju sa subjektom verovanja. Tad besednik ili besednica verovanje izražavaju 'iskreno', oni 'uistinu' veruju itd."[194]

Iz ovog citata vidimo, da se Močnik u okviru svog komunikacionog modela interpelacije i subjektivacije našao pred problemom artikulacije zahteva za smislom sa nesvesnom željom. Nove probleme trebalo je rešiti tako da se subjekt nesvesnog bez naročitih protivrečnosti može naći na mestu subjekta ideologije.

Kao odgovor na ove izazove, Močnik uvodi Frojdov koncept fantazma u teoriju ideologije. Za ovu priliku poziva se na koncepcije iz *Tumačenja snova*.[195] Njima razmatra simboličke mehanizme njegove artikulacije sa ideologijom, te miri nivo idiosinkratičkog individualnog fantazma sa svakodnevnim oblikom reprodukcije simboličkih integrativnog mehanizma, tako važnog za

[193] Ibid, str. 45
[194] Ibid.
[195] Ibid, str. 49–56.

reprodukciju ideologije i čitave društvene formacije. Fantazam (ili fantazija) je veo, neprozirna mreža označitelja poput fasade sna. Međutim, fantazam ima i važnu funkciju u fasadi sna. On je istovremeno deo svesti dostupne fasade sna ali i nesvesnih „snevalačkih misli“. Fasada sna preobražava fantaziju kao jedan element snevalačkih misli. Reč je o procesu koji Frojd naziva „sekundarna obrada“ (*sekundäre Bearbeitung*). To je vrsta revizije nesvesnih odnosa koji grade san, a koja za cilj ima da pruži iluziju smisla (ona to čini premeštanjem, kondenzacijom, prikazivošću latentnog sadržaja). Paradoksalno, iako proizvodi nerazumljive fasade sna, sekundarna obrada je zapravo svesna instanca sna koja za cilj ima da spreči svest da ima pristup pravom nesvesnom smislu sna. Na taj način „inteligibilnost postaje prepreka za razumevanje.“[196] Stoga Močnik dolazi do zaključka da je jedini motiv za sekundarnu obradu u samom zahtevu za inteligibilnošću gradiva sna. Kao takva, fasada sna može se uporediti sa ideološkom fasadom. Međutim, daleko od toga da Močnik zagovara proste homologije. Rade Pantić kaže:

> „Močnik upućuje na analogiju ovog zahteva za inteligibilnošću sna sa komunikacionom situacijom gde se izriče zahtev za smislom iskaza. Interpret razume govorni niz tako što unapred pretpostavlja da je on inteligibilan. Ovde Močnik tvrdi da bi se mogla izvesti dalja analogija, pa bi se moglo tvrditi da, budući da se interpretacija iskaza odigrava u ideologiji, ideologija predstavlja sekundarnu elaboraciju individualne, specifične nesvesne fantazije koju prerađuje prema zahtevima društvenog smisla date ideologije.“[197]

Ovaj naročito bitan citat nam skreće pažnju na moguće veze ne opšte strukture fantazija i društvenog zahteva već pojedinačnih fantazija i zahteva. Ovom pitanju ćemo se vratiti nakon što predstavimo ostatak osnovnih teza iz *Tri teorije*. Močnik odustaje od pravljenja paralele jer želi da izbegne mehaničko prenošenje psihoanalitičkog koncepta u teoriju ideologije. Nesmotrenost u tom poduhvatu bi nas gurnula u ideologiju „ekspresivnog totaliteta“. Stavljanje znaka jednakosti između zahteva za inteligibilnošću sna sa zahtevom za smislom iskaza u komunikacionoj situaciji dovela bi nas do zaključka da je „istina“ prvog zahteva nesvesna želja dok bi drugi zahtev i ideologija uopšte bili bi samo lažna reprezentacija ove istine. Takođe, on se ograđuje od ideje da svesni zahtev za smislom potiče isključivo od ideologije i njenih zahteva društvenog smisla (naloga). To tumačenje odvelo bi nas natrag u problem „ideološkog autizma“. Naime, budući da

[196] Ibid, str. 53.
[197] Rade Pantić, *Kritičko-materijalističke teorije*, op. cit, str. 154.

se interpretacija iskaza odvija uvek u verovanjima u pozadini, tj. u ideologiji, tako bi „samo zahtevi ideologije kojoj interpret pripada“ delovali na njega.[198]

Međutim, uprkos ovim rizicima, on ne odbacuje koncept fantazma i istraživanje njegove uloge u artikulacije zahteva sa nesvesnom željom subjekta. Razumevanje važnosti ovog koncepta i Močnikovog insistiranja na njemu zahteva da detaljnije ispitamo koji je njegov odnos sa interpretovim i sa društvenim zahtevom za smislom.

Fantazmi su i sami „besmisleni“, „pred-smisleni“ nizovi označitelja. Oni nemaju značenje baš kao npr. rečenice u jeziku pre govornog čina u kojem pridobija značenje. Ukoliko bismo mu sudili prema površini, fantazam je uvek „neka nejasna smesa univerzalne pretenzije i singularnog idiotizma“ koji je „najčešće ispražnjen od bilo kakvog klasnog sadržaja“[199] Ono što ih izdvaja u psihičkoj formaciji jeste funkcija u predstavljanju i održavanju represije nesvesne želje.

Kako su označitelji inače sastavljeni od predstave i afekta vezanog za tu predstavu, u slučaju traume (koja se zapravo retroaktivno uspostavlja) predstava se potiskuje u nesvesno dok se označitelj održava investiran afektom koji se pretvara u teskobu. Kao svojevrsna fasada želje, „fantazam artikuliše ovu fasadu na potisnutu predstavu i istovremeno sprečava toj predstavi da uđe u svest.“[200] Oko tog jezgra besmisla fantazma, baš zato što je dostupan i svesnom i nesvesnom, organizuju se svesne predstave da bi ga učinile smislenim. Fantazam je „formalna struktura koja je sposobna generisati smisao, iako je neposredno ‘bez smisla’; zato je sposobna ‘da bude interpretirana’ – upravo prema odlomku iz verovanja u pozadini koji se proizvede u procesu komunikacije.“[201]

Fantazam je, dakle, element koji povezuje svesnu želju za smislom i društveni zahtev shvaćen kao osnovni odnos subjekta prema drugom. Zahtev za smislom ne potiče od ideologije kao nalog. Da bi postao nalog on mora biti transformisan kroz proces identifikacije sa SPV. On svakako potiče od svesne instance ali one koja je artikulacija želje i društvenog zahteva, one koja se sa nesvesnim susreće u fantazmu. Fantazam je sama formalna matrica dileme smisao/besmisao koja istovremeno nameće subjektu prinudu verovanja ali isto tako odgovara i njegovoj želji. Na taj način, Močnik

[198] Rastko Močnik, *Tri teorije: ideologija, nacija, institucija*, op. cit, str. 56.
[199] Rastko Močnik, “Ideology and Fantasy”, op. cit, str. 151.
[200] Rastko Močnik, „Subjekt za koji se pretpostavlja da veruje i nacija kao nulta institucija“, op. cit, str. 172.
[201] Rastko Močnik, *Tri teorije: ideologija, nacija, institucija*, op. cit, str. 75–76.

konceptualizuje zahtev za smislom koji pogađa adresata. Subjektivni plan reprezentacije povezan je sa nadsubjektivnom društvenom strukturom putem fantazma. Ideologiju zato treba posmatrati kao „napor da se izgradi fasada koherentnosti, totalizujući poduhvat kojeg vode 'obziri razumljivosti', prema tome, ona ne radi direktno na društvenu 'stvarnost' nego 'radi na' fantaziju (...)," Ideologija „cilja da inkorporira fantaziju" iako je to nemoguće. Unutar koherentne fasade ideologije, fantazija predstavlja ne-celost društvene strukture u njenom jezgru koju je zato nemoguće totalizovati.[202]

Fantazam je zato centralno mesto društvene strukture kao ne-cele, u njemu društveni zahtev „ponire" u individualni psihički proces.[203] Tu Močnik dolazi do trodelne strukture nesvesna želja-fantazija-društveni zahtev. Stoga i proces interpelacije predstavlja kao nastupanje interpretove svesne želje za smislom i društvenim zahtevom koji pokreću proces interpelacije tako što subjekt svesno traži smisao iskaza, dok fantazam biva pogođen istim zahtevom (Močnik navodi primer da „fantaziju može da pokrene neko verovanje koje nastupa u verovanju u pozadini pripisano subjektu za kojeg se pretpostavlja da veruje").[204]

Mehanizmi ove bezuslovnosti su, kako možemo zaključiti na primeru fantazma, upravo mehanizmi simbolne subjektivacije koja sve predložene imaginarne identifikacije čini uopšte mogućim. On zato razvija još teorije artikulisanja različitih ideoloških programa sa dominantnom ideologijom, kroz koncepte nacije kao nulte institucije, institucije i zajednice.

Kako smo već obradili koncept društvene strukture kao ne-cele, „zato što je u svakom trenutku samo kolaž, sačinjen od raznorodnih i neuskladivih elemenata", onda nas neće iznenaditi Močnikova teza da je institucija „suplementarna, zato što nastoji da popuni šupljine u kolažu."[205] U svom normalnom funkcionisanju institucije interpretima šalju tako protivrečne zahteve čije ih tumačenje i ispunjenje stavljaju u nemoguće protivrečne pozicije koje potom treba otkloniti pomoću dodatnih ili suplementarnih institucija. U ovom kontekstu, zajednica nije ništa drugo do posebna dimenzija institucije, naime, njena intersubjektivna dimenzija. One su materijalna

[202] Rastko Močnik, "Ideology and Fantasy", op. cit, str. 151.
[203] Rastko Močnik, *Tri teorije: ideologija, nacija, institucija*, op. cit, str. 49.
[204] Ibid, str. 57.
[205] Ibid, str. 137.

egzistencija ideologija, materijalna egzistencija „društvenog veziva“. On izdvaja šest tačaka koje određuju instituciju:

> „1. institucija je materijalna podloga za transakcije između pojedinaca i pojedinki; transakcije su intersubjektivne i za učesnike imaju ‘smisao’, obavljaju ih s različitim ‘ciljevima’ itd.; prakse koje omogućava institucija imaju, dakle, simbolnu dimenziju; u svakoj praksi, otvara se problem sporazumevanja između aktera i problem samorazumevanja aktera.
>
> 2. do sporazumevanja, istina, može da dođe na osnovu ‘uslovnih identifikacija’, ali one se odvijaju u horizontu koji pretpostavlja ‘bar jednu bezuslovnu identifikaciju’; upravo tako samorazumevanje, pa čak i sama zamisao prakse zbog svoje ‘samorazumljivosti’ kod aktera pretpostavlja bezuslovnu identifikaciju.
>
> 3. institucija obezbeđuje materijalnu osnovu za to što je u transakcijama ‘bezuslovno’, jer samo na taj način može da se postara za povezanost društva.
>
> 4. ono što je u praksama ‘bezuslovno’, pripada simbolnom registru i učinak je ideološke interpelacije.
>
> 5. institucija obezbeđuje mogućnost identifikacije sa ‘subjektom za kojeg se pretpostavlja da zna’.
>
> 6. institucija ne samo da omogućava već i zahteva bezuslovnu identifikaciju, dakle interpelaciju; a taj se učinak po kreće upravo onim što je u njoj ‘nesavršeno’ upravo time što istovremeno pokreće ‘suplementarno’ kretanje institucije.“[206]

Primer je Himenina *vel* alternativa u Kornejevom *Sidu*. Ona je suočena sa nemogućim izborom između osvete za ubijenog oca i udaje za čoveka koji je ubio njenog oca. Sa jedne strane, ona bogata aristokratkinja pred udajom, sa druge siroče pokojnog oca. Vertikalna osa, osa „filijacije, od nje zahteva „obavezna osećanja“ prema hijerarhijski nadređenom pokojnom ocu, a horizontalna osa „alijanse“ pak zahteva „obavezna osećanja“ prema porodicama koje bi je uzele za snahu. Njena dilema jeste primer nerazrešivih protivrečnih institucionalnih zahteva iz Močnikove teorije. Njen izbor je prepuštanje izbora kralju kao trećoj instanci. U ovom slučaju kraljevska institucija je suplementarna – a učinak je reprodukcija kraljevske institucije iz feudalističkog načina proizvodnje (FNP). Močnik kaže:

[206] Ibid, str. 143–144.

> „Splet 'feudalnih institucija' se, dakle, reprodukuje upravo kroz svoju 'nesavršenost', kroz svoju unutrašnju protivrečnost. Dovoljno je da institucija svoj institucionalni 'kratki spoj' prebaci na pleća pojedinca, (...), da individuu dovede u vel-alternativu da bi se za individuu to što je povezuje sa drugima, ispoljilo kao to što je od drugih razdvaja, što je izdvaja iz zajednice."[207]

Nacija kao nulta institucija se izdvaja među ostalim institucijama. Iako i sama ima suplementarnu funkciju u njenom slučaju se dopunjavanje kolaža društvenog ne-celog odvija na drugom nivou. To je prazna institucija, bez pozitivnih sadržaja u obliku prepoznatljivih ideologija koje bi neko zagovarao ili sprovodio. Njen stepen je nulti jer je ona prvi nivo društvenog veziva stvara koji kombinaciju zahteva različitih protivrečnih institucija čini mogućim. Ona je nužna utoliko što mimo nje interpretatori iskaza uopšte ne bi imali pristup komunikacionim događajima. Na taj način nacija kao nulta institucija proizvodi bezuslovnu identifikaciju. Kao primer navodi poznatu Levi-Strosovu (Claude Lévi-Strauss) analizu primera dve nativističke predstave sela Vinabego Indijanaca. Samo selo je podeljeno na gornju i donju polovinu. Informantski opisi sela iz jednog i drugog dela se potpuno razlikuju. Dok informanti iz donje polovine selo predstavljaju modelom koncentričnih krugova, u kojoj postoje oni koji su u centralnom i rubnom krugu, informanti iz gornje polovine o strogoj podeli crtom koja deli gornju i donju polovinu.[208] Reč je o dve različite dualističke koncepcije društvenog totaliteta koje su nepomirljive. Levi-Strosova hipoteza bila je da u svakom društvu mora postojati institucija čija jedina funkcija jeste da omogući takvom društvu da postoji. Nalik na nulti stepen označitelja, Levi-Stros je ovu instituciju nazvao „nultom institucijom". Njena isključiva funkcija je da proizvede efekat društva.

U slučaju podeljenog sela dualistička nulta institucija je ona koja selo postavlja kao moguće za misliti kao dualistički podeljeno od strane dve grupe subjekata. Bez preuzimanja ove ili one nativističke predstave, ona zapravo ispunjava funkciju da dva dela sela mogu ostvariti komunikaciju. Ona nema neko pozitivno značenje, niti je materijalna egzistencija neke konkretne ideologije osim one koja svima postavlja uslov da je moguće biti subjekt različitih ideologija. Ona je sam presek različitih konceptualnih sheme subjekata.

---

[207] Ibid, str. 149.
[208] Ibid, str. 90–91.

Međutim, Levi-Strosov primer odnosi se na premoderno, statusno, ne-individualističko društvo. Močnik pak svoju teoriju usmerava ka modernim ugovornim i individualističkim društvima. On nalazi da i ova društva zahtevaju ovakvu suplementarnu instituciju. Oblik bezuslovne identifikacije u ovim modernim individualističkim društvima zasnovan je na naciji kao nultoj instituciji. On kaže:

> „Dok druge institucije, ustanove, razlikovanja, opozicije i slični organizacioni elementi u savremenim društvima obavljaju neku funkciju ili čak više funkcija istovremeno, izgleda da je nacija 'bez funkcije'. Ipak, teško bismo mogli da kažemo da nacija nije funkcionalna, ali je primamljivo reći da nacija nema nikakvu funkciju, osim one da društvu omogućava da postoji. Prema tome, funkcija nacije je u tome da sve druge (funkcionalne) institucije, ustanove, organizacione elemente, 'drži' na okupu i ujedinjuje ih, totalizuje ih u 'društvo'."[209]

Nacija konstituiše i objedinjuje društveno polje. Sve druge institucije su upućene na nju, prema njoj se odnose, misle i ne mogu funkcionisati smisleno bez nje. Utoliko su u nacionalnoj državi sve institucije nacionalne institucije. Zato Močnik kaže da je ona interno inkluzivna. Na unutrašnjem planu ona objedinjuje sve institucije. Na spoljašnjem planu je, pak, ekskluzivna. Ona postoji kao nacija jedino ako isključuje druge nacije. Heterogenost raznolikosti nacionalnih institucija ograničena je homogenošću jedne nacije među drugima. Zbog inkluzivnosti na unutrašnjem planu nacija se ne definiše prema pojedinim institucijama, već prema sopstvenom intersubjektivnom odnosu sa pojedincima. Pojedinac unutar nje može posredno pripadati različitim kolektivima i institucijama ali naciji uvek pripada neposredno, kao „apstraktna individua". Nacionalna pripadnost je tako nešto „urođeno". Osnovni nosilac ovakvog jedinstva je nacionalni jezik, koji u individualistička, ugovorna društva, uvodi jedinstven jezik kao materijalnu egzistenciju zajedničke pozicije iskazivanja. Ona ne zavisi od pripadnosti određenom etnosu ili plemenu, niti od pripadanja jednoj ili drugoj, npr. verskoj instituciji. Interpeliranost u bilo koju pojedinačnu ideologiju već sprečava njenog subjekta kao interpreta u komunikaciji da razume odakle dolaze „'samorazumljive' premise" njegovog „praktičnog zaključivanja". U slučaju susreta dva subjekta različitih nativističkih predstava dolazi do dve operacije u komunikaciji. Prvenstveno konstatuju da postoji razlika između njihovih stavova, čime već relativizuju sopstvene

[209] Ibid, str. 94.

konceptualne sheme. Potom, nužno preuzimaju nultu instituciju koja, iako je u odnosu s njihovim shemama, istovremeno se zasniva na diferencijalnoj liniji koja je nepertinentna u obe polazne sheme. Sam način da se komunikacija uspostavi, da se preuzme ta linija preseka između dve sheme, jeste bezuslovno pristajanje na identifikaciju sa nacijom kao nultom institucijom. Močnik to naziva operacijom njene „de-relativizacije". On kaže:

> "Nacija kao nulta institucija je ta koja interpelira subjekte i uzrokuje identifikaciju koja nije samo moguća, već i nužna, i čijeg mehanizma pojedinci interpelirani u datu naciju nisu svesni. Dakle, nacija nameće konceptualnu shemu koja je nužna i stoga proizvodi identifikaciju sa subjektom za koga se pretpostavlja da zna."

No, ovo „znanje" nije poput bezuslovne interpelacije u ostalim, pojedinačnim ideologijama. Ono je i samo „ispražnjeno" od bilo kakvih pozitivnih svojstava kao i institucija koja ga proizvodi: „Subjekt za koga se pretpostavlja da zna, i koji se pripisuje nultoj instituciji, 'zna' samo da se zajednica može organizovati na različite načine; 'zna' da su moguće različite nativističke sheme koje zajednicu organizuju na osnovu različitih 'organizacionih načela'."[210]

Vratimo se sada problemu artikulacije fantazma i specifičnih nesvesnih fantazama koje je Močnik obradio, i za koji je ponudio teorijska rešenja, u tekstu „Ideologija i fantazam". Iako smo u ogradama o mehaničkom prenošenju psihoanalitičkih koncepata naglasili Močnikova upozorenja o rizicima ovog pravca razmišljanja, smatramo da je važno da pogledamo zaključke ovog teksta. Oni su jednako važni kao uputstva za tumačenje Močnikovih kasnijih tekstova ali i kao važna teorijska građa u našoj nameravanoj opštoj teoriji tranzicije. Kako je to jedan od ranijih tekstova na temu koncepta u njemu vidimo tri rešenja za probleme koje je donelo uvođenje koncepta fantazma u interpelaciju, te kako povezati nivo subjektivne reprezentacije i društvene strukture. Kada ih definiše Močnik kaže da sva tri proizilaze iz pokušaja smeštanja koncepta interpelacije putem fantazma unutar istorijskog materijalizma. Istovremeno nudi i tri rešenja i navodi protivrečnosti koje ona donose za dalji rad. Krenimo od drugog i trećeg rešenja koja se ne tiču direktno problema koji je najrelevantniji za naše istraživanje.

---

[210] Naciji kao nultoj instituciji i drugim nultim institucijama ćemo se vratiti kasnije, u trećem poglavlju kada budemo razmatrali mogućnosti konceptualizacije njihovih uloga u tranzicijama iz jednog načina proizvodnje u drugi odnosno u revolucijama. Ibid. str. 100.

Drugo rešenje problema individualne fantazije i društvene strukture izvodi na sledeći način. Pošto je Frojd rekao da je fantazam okamenjeni niz označitelja koji preuzima različita značenja pod dejstvom različitih verovanja u pozadini koji zavise od stadijuma libidinalne ekonomije u stadijumima razvoja individue, Močnik pretpostavlja da bi se fantazam možda mogao istraživati na nivou rečenice shvaćene kao iskaza koji funkcioniše kao fantazam, odnosno kada se fantazam tim označiteljima aktivira u odgovarajućoj intersubjektivnoj situaciji. No, ovom rešenju samokritički zamera što prosto postoji „previše fantazija". Takođe, skok sa pojedinačne rečenice na njeno univerzalno društveno važenje bio bi hegelijanski, odnosno, uzeo bi verovanja u pozadini kao neupitnu datost, scenu na kojoj se fantazam-rečenica odvija. Kako znamo, kaže Močnik, da su verovanja u pozadini zapravo ideologija interpreta onda bi i ovo drugo rešenje predstavljalo samo lažno rešenje problema ideologije, dajući mu drugo ime.

Treće rešenje podrazumeva uvođenje internalne distance između simboličke subjektivacije i imaginarne identifikacije. To je rešenje koje je već u tom tekstu primenio i kasnije razvio u *Tri teorije*. Ono će postati identifikacija sa SPV, koju smo već obradili u ovom odeljku.[211]

Prvo rešenje koje postavlja tiče se ujednačavanja ili regulacije idiosinkratičkih fantazama prema društvenim zahtevima. On postavlja pitanje, postoji li, nešto nalik na „društveni fantazam" koji bi individualne fantazme i želje koje okidaju uvodio u međusobni odnos. Problem, dakle, nastaje na nivou dve heterogene logike između različitih ideoloških programa, koje jedna individua može istovremeno da ispoveda, i idiosinkratičke radikalne pluralnosti njenih fantazama.[212] Odgovor koji nudi je da ukoliko postoji nešto nalik na „društveni fantazam", i da bi se bilo koja ideologija kao njegova elaboracija održala, onda ili individua na neki način mora preuzeti individualnu fantaziju kao svoju sopstvenu ili se teorijski mora uspostaviti jasan odnos između ova dva nivoa fantazma. Međutim, Močnik ovo rešenje ne smatra zadovoljavajućim jer ono samo izmešta problem ideologije i fantazma u odnos društvenog i individualnog, te da ne nudi ništa u pravcu rešenja koje on traži u svojoj.

---

[211] Rastko Močnik, "Ideology and Fantasy", op. cit, str. 152–153.

[212] Močnik ovu ideju „društvene fantazije" daje jednako skeptično kao i u uvodu što odbacuje mogućnost postojanja nekog polja koje prethodi institucijama jer bi takvo rešenje bilo nematerijalističko. Međutim, na jednom kasnijem mestu i te kako daje primer jedne česte fantazije – „osramoćenog oca" – kao važne za analizu određenog iskaza. Ibid, str. 140, 151–152.

2 Rastko Močnik, *Tri teorije: institucija, nacija, država*, Centar za savremenu umetnost, Beograd, 2003.

U ovoj disertaciji, i naročito u ovom i idućem poglavlju, mi ćemo pokušati da reartikulišemo ovo rešenje tako da ono ne bude prosto izmeštanje problema fantazma i ideologije. Smatramo da Močnik zaobilazi ovu analizu zbog „nematerijalističkih implikacija“ koje bi zamišljanje nekog polja koje „prethodi“ subjektu zahtevalo.[213] Naše stanovište će biti da postoji medijacija fantazama na nivou društvene strukture i to kao mehanizam interpelacije koji do sada nije obrađivan, ne kao „društvena fantazija“. Reč je o samom procesu „hvatanja“ nesvesne želje putem fantazma, identifikacijama i subjektivacijama koje taj proces nosi u određenim istorijskim situacijama, ali ne i o njihovim pojedinačnim i kolektivnim učincima kao nekakvim nadindividualnim fantazmima.[214] Močnikov teorijski doprinos s kraja 20. i početka 21. veka nam govori o tome da se ne mora prihvatiti ceo „neksus uverenja“ da bi se ideologija razumela i koristila, to deluje kao rešenje pitanja masovnosti vladajuće ideologije, odnosno njene učinkovitosti u kombinovanju najrazličitijih pojedinačnih ideologija tako da, unutar inherentno ne-celog društva, proizvedu efekat društva. Međutim, kako smo postavili pitanje u toku prvog poglavlja, nas interesuju ideologije „fundamentalista“, „ekstremista“, prevratnika i fanatika kao onih koji „silu“ države uspostavljaju, sprovode ili ruše. Močnik piše o nesvesnom fantazmu kao o „pupčanoj tački“ koja povezuje nesvesnu želju na ideološku fasadu. Sa stanovišta svesnog subjekta, ona ima dvostruku ulogu, kao fasada koherentnosti (sposobnost subjekta da sebi predstavi sopstvenu interpelaciju kao racionalnu stvar (racionalizacija)) i kao sposobnost da artikuliše nesvesnu želju pojedinca.[215] Instanca identifikacije SPZ za Močnika predstavlja elegantan način da reši problem fundamentalista a da zadrži svoju tezu. Mi pitamo šta je sa fantazmima i ideologijama „prevratnika“. Da li je za tako nešto prvo neophodan prevrat samih komunikacijskih situacija? Istorijski prevratnici izražavaju fantazije koje nesvesnu želju povezuju sa ideologijama koje eksplicitno zahtevaju uništenje postojećeg i dolazak „novog poretka“. Cilja našeg istraživanja daje nam mogućnost da pitanje postavimo i šire, na razini istorijskog materijalizma. Možemo se zapitati: „Šta je fantazija proroka neke religije?“; „O čemu ‘fantazira’ prvi patrijarh?“; „O čemu politički vođa, a o čemu uzurpator vlasti?“

[213] Rastko Močnik, “Ideology and Fantasy”, op. cit, str. 140.
[214] On može postojati ili ne, naša teoretizacija ne teži da pokrije taj aspekt fantazma u društvenoj formaciji.
[215] Rastko Močnik, “Ideology and Fantasy”, op. cit, 151.

Zaključak odeljka i segmenta

Najjezgrovitiju ocenu Močnikovog doprinosa dao je Rade Pantić. On kaže:

> „Močnik će ustanoviti nedostatak konekcije između Altiserove teorije ideološke interpelacije individua u subjekte i teze o materijalnom postojanju ideologije u društvenim institucijama. On ponavlja lakanovsku tezu prema kojoj društvena struktura poseduje manjak i u nemogućnosti je da se totalizuje, i tako proizvede efekat društva, pa subjekt predstavlja onaj entitet koji svojom reprezentacijom 'zašiva' strukturu i omogućava njeno funkcionisanje. Međutim, Močnik daje konkretne analize praktičnog postojanja ideologija i njenih funkcija, kako u interpelaciji subjekata, tako i u obezbeđivanju društvene komunikacije i povezivanja različitih ideoloških programa. Psihoanalitička teorija je ovde tako artikulisana sa teorijom materijalnog i institucionalnog postojanja ideologije, gde je ideološka interpelacija pojedinaca u vladajuću ideologiju dovedena u vezu sa praktičnom nužnošću njenog prihvatanja od strane pojedinaca. Naime, pojedinac je strukturalnim društvenim protivrečnostima doveden u takvu dilemu, lakanovsku vel-alternativu, da mu se prihvatanje racionalnog ideološkog programa ideologije koja ga interpelira čini kao nužno i prirodno."[216]

Nastavak ovog projekta nužno vodi u dva smera. Prvi, ka istorijsko-materijalističkoj implementaciji i daljoj konceptualizaciji koncepta fantazma u interpelaciji. Drugi, ka istraživanju očiglednog elementa kojeg Pantić označava kao „određeni užitak u ideologiji" koji ideološka reprezentacija pruža subjektu putem fantazma. Međutim, on podseća da Močnika, poput Altisera, vodi teza da vladajuća ideologija kao instanca nadodređuje „fantazmatsku strukturu pojedinca i procesom artikulacije je označava."[217] Na taj način, Močnik je izašao iz problematike strukturalnih homologija u problemsko polje društvene formacije kao ne-cele, nedeterminističke koncepcije gde se „ideološka i klasna borba vode u polju reprezentacije, koje nikada ne može biti potpuno zatvoreno."[218]

Mi nalazimo četiri glavna problema u Močnikovim teorijama:

1) Ovde ne postoje subjekti koji nešto mogu raditi mimo ili po obodu smisla i razumljivosti. Iako i mi prihvatamo Altiserovu tezu da ne postoje prakse izvan ideologije, držimo, kao i Močnik, da postoje svakakve „kalambure" s onu stranu dileme iskreno-neiskreno uverenje. Želimo da

[216] Rade Pantić, *Kritičko-materijalističke teorije*, op. cit, str. 230.
[217] Ibid.
[218] Ibid, str. 167.

istražimo mogućnost da mogu postojati iskazi koji ne odgovaraju interpretovoj želji za smislom iako je on savršeno sposoban da situaciju iskazivanja racionalizuje i odgovori na društveni zahtev.

2) Močnik novim problemskim poljem simboličke subjektivacije fantazmatskog ukida i nadgrađuje problematiku puke „dobre" i „loše" imaginarne identifikacije. Ovde nema revolucionarnog subjekta o kojem vole da pišu i pričaju filozofi poput Altisera. Kod Močnika ne nalazimo Altiserovog subjekta države DIA i DRA „koji to nije". Nema „kontra-interpelacije subjekta" tamo gde je jedno „kontra" ugrađeno u sam institucionalni zahtev njenom subjektu. Takođe, ovde nema ni drugog Altiserovog problema, radničke partije kao „organizacije bez organizacije. Postoji, međutim, „fundamentalista" odnosno „fanatik", neko ko se bezuslovno identifikuje sa određenom ideologijom. Pa opet, oko njega i oko situacije pokretanja konkretnih nesvesnih fantazija Močnik, osim što nudi rešenja, podiže i barijere.[219] Mi ne znamo kakve su veze „fanatika" sa prevratima.

3) Taj pristup biće nam neophodan kako bismo odgovorili na pitanja koja dolaze iz istorije društvenih formacija: „Šta se dešava kada lanac suplementacija i stvaranja novih institucija, hipotetički, biva blokiran? Šta se tačno dešava u istorijski zabeleženim kolapsima društvene formacije?" Moramo ispitati da li je ipak moguće da određeni subjekti pod određenim uslovima „ispadnu" iz lanaca suplementacija, tj. da kao subjekti ideologije „ispadnu" iz institucija.

4) Postavlja se pitanje kako da mislimo o onim nultim institucijama koje nisu nacionalne nulte institucije u savremenom dobu. Iako daje dobre smernice antropolozima kako da misle nulte institucije i naglašava da je nacija samo jedna njena istorijska iteracija, mi ne znamo da li druge nulte institucije mogu opstati unutar nacije. Pitamo se, dakle, postoje li recidivi starih nultih institucija i kako ih nacija kao nulta institucija integriše? Kako funkcioniše bezuslovna identifikacija sa individualističkim a kako sa ne-individualističkim nultim institucijama u ovakvoj situaciji?

[219] Rastko Močnik, „Subjekt za koji se pretpostavlja da veruje i nacija kao nulta institucija", op. cit, str. 173.

2.2 OD NASILJA DO LAKANOVE AGRESIVNOSTI

2.2.1 Pojam „nasilja“

Vratimo se sada pojmu „nasilja“ koje samo ostavili na kraju prvog poglavlja kod marksističkih nevolja sa „silom“ i Altiserovog problema sa „nasiljem“. Šta predstavlja pojam „nasilja“ za društvene naučnike? Na ovo pitanje možemo odgovoriti na dva načina. Prvi bi podrazumevao da prikažemo njihove najznačajnije aktuelne naučnoteorijske radove koji bi nam pružili uvid u status vodeće misli o „nasilju“. Drugi bi vodio preko opštih predstava koje su prisutne unutar i oko njihovog naučnog polja, dakle, u scijentizmu „nasilja“. Smatramo da je ovde korisnije ići drugim putem zato što naučna istraživanja predstavljaju domet specijalističkih istraživanja ali opšte predstave koje proizvode u javnosti su ključne za razumevanje reprodukcije ideologija „nasilja“ koje smo već zatekli u sred marksističke teorije. Cilj ovog odeljka je da nas dovede do epistemološkog preloma sa ovim predstavama, te da nam omogući rekonceptualizaciju Altiserovih „loših subjekata“ pomoću Močnikovih „fundamentalista“ i fanatika.

Utoliko će biti uputno krenuti od analize predstavljanja pojma nasilja u opštim pregledima i pojmovnicima društvenih nauka. U *Blekvelovoj enciklopediji sociologije*, nemački sociolog Truc fon Trota (Trutz von Trota) tvrdi da sociologija nema jedinstven pristup niti jedinstvenu definiciju ove pojave. Moglo bi se reći da postojeći pristupi i definicije zavise od razvoja sociološke teorije, kao i od ciljeva koje istraživači žele da postignu. Tako nas autor upozorava da je koncept nasilja u sociologiji određen njegovim mestom u političkoj filozofiji i drugim društvenim naukama: „Sa jedne strane duga tradicija političke filozofije još uvek nalaže da su moć i nasilje dve odvojene stvari. Dok se, sa druge strane, značajnost koncepta nasilja prekriva opštijim pojmovima ili se proširuje do neprepoznatljivosti. Koncepti poput ‘agresije’ u psihologiji i etologiji, potom koncepti strukturalnog, kulturnog, simboličkog i psihičkog nasilja, su se pokazali kao najuspešniji u ovom zadatku.“[220] On zaključuje da je ovakav razvoj političke i sociološke misli doveo do zapostavljanja izučavanja nasilja i rata u opštoj sociologiji i sociologiji moći, kao i do prepuštanja tog zadatka usko specijalizovanim granama sociologije. U decenijama nakon Drugog svetskog rata,

92

[220] Trutz von Trotha, “Violence”, *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, George Ritzer (ed.), Blackwell Publishing, Oxford, 2007, str. 5203.

istraživanjem nasilja bavile su se jedino sociologija devijantnog ponašanja i kriminala. Na taj način je cilj istraživanja ove pojave bio sveden na otkrivanje uzroka individualnog nasilnog ponašanja i okolnosti pod kojima se ono javlja. Međutim, krajem 20.veka je došlo do velikih promena u sociološkoj teoriji. Te promene su postale najvidljivije tokom devedesetih godina. Najpre se, usled porasta etničkih sukoba, sve češće izučavalo nasilje u ratu. Potom su se istraživači, umesto počiniocima nasilja, sve više bavili žrtvama. Sa „usponom žrtve" javila se i velika količina literature o nasilju nad decom, nad seksualnim manjinama, kao i u porodici, na poslu i u školi. U ovom kontekstu rastao je i uticaj rodne teorije nasilja. Fon Trota završava ovaj kratki istorijat zaključkom da postoji šest faktora koji određuju dalji razvoj sociooloških diskursa o nasilju. To su: 1) nestajanje države (u zapadnom svetu); 2) porast terorizma i asimetričnog ratovanja; 3) umnožavanje konflikta oko pripadanja; 4) jačanje veza između religije i nasilja; 5) zadovoljstvo u nasilju; 6) pomenuti „uspon žrtve."[221]

Dalji uvid nudi Kembridžov *Udžbenik nasilnih ponašanja i agresije* iz 2007. godine.[222] Reč je o udžbeniku koji istražuje genetske, biološke i društvene osnove agresivnog i nasilnog ponašanja. Američki psihijatar, Patrik H. Tolan (Patrick H. Tolan), navodi definiciju Svetske zdravstvene organizacije iz 1996. godine. Ona glasi: „Nasilje se određuje kao namerna upotreba fizičke sile ili moći, pripređene ili realne, protiv sebe, druge osobe ili protiv grupa ili zajednica, koje kao rezultat imaju povredu, smrt, psihološke ozlede, oštećenja u razvoju ili uskraćivanja sredstava neophodnih za život."[223] Međutim, sam navodi da je upravo ovakva definicija problematična sa stanovišta ne toliko sadržaja koliko obima i dosega pojma nasilja. Postavlja opravdano pitanje šta sve ulazi u definiciju nasilnih činova i upoređuje odrednice SZO-a sa drugima američkim državnim telima.

Od veoma uticajnih teorija izdvajamo one koje je sa afektivnim neuronaukama proizveo Jak Panksep (Jaak Panksepp). Afektivne neuronauke daju uvid u biološku fundiranost agresivnih instinkta.[224] Panksep u studiji *Afektivna neuronauka* na osnovu temeljnog naučnog rada predlaže

---

[221] 29[illegible].

[222] Daniel J. Flannery, Alexander T. Vazsonyi and Irwin D. Waldman (eds.), *The Cambridge Handbook of Violent Behavior and Aggression*, Cambridge University Press, Cambridge (UK), 2007.

[223] P[illegible]6ick H. Tolan, "Understanding Violence", ibid, str. 7.

[224] „Ključni koncept afektivne neuronauke su distinktivne ili zasebne emocionalne neuronske mreže, odnosno komandni emocionalni sistemi. Osnovna funkcija ovih emocionalnog sistema je koordinacija različitih tipova bihevioralnih i fizioloških procesa u mozgu i telu. Glavni kriterijum za postojanje emocionalnog sistema je u vezi sa tim da li u mozgu postoji aktivacija zasebnog i koherentnog obrasca emocionalne reakcije ili ne. Takođe, aktivaciju ovih sistema prati subjektivno iskustvo ili stanje koje se naziva osećanjem, a koje predstavlja efikasan „vodič" za različite bihevioralne obrasce, kao i za različite tipove učenja." Aleksej Kišjuhas, *Telesne, individualne i društvene*

model sinaptičkih kola kod razvijenih sisara koje grubo odgovaraju emotivnim stanjima koje autor naziva „osnovnim“. U svom istraživanju on prepoznaje sedam osnovnih kola. To su: IGRA, BES, TRAŽENJE, ŽUDNJA, BRIGA, PANIKA/TUGA i STRAH.

On kaže da razvijeni sisari poput homo sapijensa imaju tri glavna sinaptička kola koja odgovaraju našim svakodnevnim predstavama o besu. To su: 1) „afektivni napad“ ili BES (visoko afektivni bes, izaziva ga reakcija na frustraciju pri instinktu TRAŽENJA); 2) instinkt nasilja pri TRAŽENJU, tzv. predatorska agresija (nisko afektivni bes) i; 3) „međumuška“ agresija (*intermale aggression*) (nadmetanje za seksualnu dominaciju). Panksep kaže:

> „Jedino BES izaziva razjarena ponašanja i, pretpostavljamo, iskustvo besa. Primera radi, mužjaci koji se bore za pristup seksualnim resursima nisu razjareni već sebe predstavljaju kao moguće šampione u polju nadmetanja (...) Takođe, grabljivice ubijaju druge životinje ne iz besa već iz potrebe za hranom i opstankom. Moramo pretpostaviti lov i ubistvo kao pozitivno psihološko iskustvo za grabljivicu kao i iskustvo straha za žrtvu. Predatorski napad je poseban tip agresije koji se javlja iz drugačijih kola od besa ili sezonskog nadmetanja za dominaciju među mužjacima tzv. „turnirskih vrsta“. Međutim, kao što ćemo videti, on nije potpuno odvojen od kola TRAŽENJA kako smo ih predstavili u poglavlju 8. Postoje li još neka kola agresije? Verovatno, ali mi nemamo odgovarajuće dokaze da ih uzmemo u razmatranje kao posebne entitete.“[225]

Iz svih navedenih pojmovnih aparata nasilja možemo zaključiti da osim određivanja elementarnog intersubjektivnog odnosa ili biologističkih ili neurologističkih ideoloških implikacija – taj pojam ostaje prazan – označava primenu fizičkog kontakta sa ciljem da se naudi ali ništa ne govori o ulozi te i takve prakse u proizvođenju strukturnog efekta društva. Ne pomaže nam ni u slučajevima Gramšija, ni Pulancasa ni Altisera – njihovo obigravanje oko „nasilja“ „sile“ „viška sile“ ostaju u suštini prazni. Kako pretpostavljamo da je temeljni ideološki problem prikazanih dominantnih scijentističkih definicija zapravo u njihovoj nemogućnosti da naprave epistemološki prelom u odnosu na ideologije iz kojih dolaze, moramo potražiti konceptualni aparat koji je zasnovan upravo na takvom prelomu sa biologizmom i psihologizmom. Pogledajmo zato psihoanalizu i potražimo konceptualnu osnovu „nasilja“ u ovoj intersubjektivnoj teoriji.

---

dimenzije emocija: ka razvoju integrisane sociološke teorije, doktorska disertacija, videti: https://www.cris.uns.ac.rs/DownloadFileServlet/Disertacija142607283087326.pdf?controlNumber=(BISIS)94225&fileName=142607283087326.pdf&id=3371&source=NaRDuS&language=sr, [15.01.2021].

[225] Jaak Panksepp, op. cit, str. 187–206; 188.

2.2.2 Psihoanaliza, teorija pogleda i „mala teza“ o „lošim subjektima“

Dva italijanska neuronaučnika, Đakolini i Sabatelo (Teodosio Giacolini, Ugo Sabatello), daju solidan prikaz i tumačenje Frojdovog odnosa prema agresiji.[226] Oni započinju poznatim citatom Frojda koji kaže:

> „Možemo pretpostaviti da impulsi okrutnosti dolaze iz izvora koji su nezavisni od seksualnosti ali koji se mogu ujediniti u ranom stadijumu i to zahvaljujući anastomozi (unakrsnom povezivanju) blizu njihovih tačaka porekla. Posmatranje nas uči, međutim, da su seksualni razvoj i razvoj instinkta skopofilije i okrutnosti podređeni uzajamnim uticajima koji ograničavaju ovu pretpostavljenu nezavisnost dva para instinkta.“[227]

Takođe u Frojdu nalaze potvrde sadizma kao „prepoznatljivost u normalnom“. Seksualnost većine muškaraca sadrži element agresivnosti odnosno „želju da podredi“. Biološki značaj te želje „leži u prevazilaženju otpora seksualnog objekta sredstvima koja ne podrazumevaju udvaranje.“ Sadizam bi tako po ranom Frojdu odgovarao „agresivnoj komponenti seksualnog instinkta koja postaje nezavisna i prenaglašena i koja, premeštanjem, uzurpira vodeću poziciju.[228] Tek 1913. Frojd se vraća problemu agresije u tekstu „Sklonost opsesivnoj neurozi, prilog problemu izbora neuroze“.[229] Tu prvi put predstavlja koncept „pregenitalne organizacije“. Kada govori o fazi seksualnog razvoja u kojoj je subjekt fiksiran on je naziva „sadističko-analnom organizacijom“. Reč je o subjektu koji kasnije razvije opsesivnu neurozu. U ovoj fazi još uvek ne dolazi do diferenciranja seksualnih objekata (uzrast od jedne do tri godine života) zato što je reč o stadijumu pregenitalne organizacije. Međutim, pre nego što nastavimo ovom linijom istraživanja mesta agresije u psihoanalizi moraćemo da preispitamo da uvedemo opšte crte Frojdove i Lakanove

---

[226] Teodosio Giacolini and Ugo Sabatello, “Psychoanalysis and Affective Neuroscience. The Motivational/Emotional System of Aggression in Human Relations”, *Frontiers in Psychology*, volume 9, article 2475, 2019, str. 2–5; https://www.frontiersin.org/article/10.3389/fpsyg.2018.02475, [11.11.2020].

[227] Sigmund Freud, “Three Eassays on the Theory of Sexuality”, Verso, London, 2016, str. 193.

[228] Ibid. str. 157–158.

[229] Sigmund Freud, “The Disposition to Obsessional Neurosis, a Contribution to the Problem of the Choice of Neurosis”, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, The Case of Schreber, Papers on Technique and Other Works*, volume XII, The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, London, 1958, str. 311–326.

teorije nagona i to pomoću teze o temporalnosti nagona američkog filozofa Edrijana Džonstona (Adrian Johnston).

Instinkt i nagon su dve različite stvari. Instinkt predstavlja biološku osnovu nagona. Instinkti se stoga vezuju za životinje, dok je nagon vezan za homo sapijensa. „Nadgradnja" o kojoj pričamo proizvod je jezika i složenih imaginarnih i simboličkih relacija koje on uspostavlja u ontogenetskom razvoju homo sapijensa.[230] Frojd nagon (*Trieb*) deli na četiri dela: izvor (*Quelle*), pritisak (*Drang*), cilj (*Ziel*) i objekt (*Objekt*). Nagon je negde „između some i psihe". Bio je deo prve topografije iz 1900. godine. Sa prelaskom na drugu topografiju nakon 1920. godine, Frojd je zapostavio njene složene implikacije iako je zadržao metapsihološku definiciju četvorodelne sheme nagona. Džonston kaže da u tekstovima koji su nastajali nakon 1920. godine često regresira na objašnjenja u kojima nagone predstavlja kao „telesne inklinacije koje izviru iz kipećeg kazana id-a."[231] Lakan preuzima Frojdovu početnu topografiju i reartikuliše je putem tri koncepcije: potrebe, zahteva i želje. U ovom slučaju potreba bi odgovarala oblasti instinkta. U ontogenetskom razvoju objekat potrebe je majčino mleko i kasnije dojka. Njegova urođena sposobnost da proizvodi označitelje, te biološki usud bespomoćnosti odojčeta (koje je u odnosu na druge životinje jako dugačko) dovodi do dva strukturna učinka. Naime, najranije ostajanje bez dojke u trenutku gladi dovodi do prvih percepcija dojke predmeta koji je uskraćen. Odojče na ovaj šok bespomoćnosti odgovara plačem koji osim što označava potrebu za hranom u sebi sadrži i nešto što ga prevazilazi – zahtev, koji je uvek zahtev za ljubavlju. Ona ovde nije ništa drugo nego „izgubljeno" fiktivno prajedinstvo sa objektom (dojkom) i velikim Drugim. Drugi se ovde javlja kao virtuelna funkcija psihičkog aparata koja prvenstveno označava sveprisutno telo majke a potom i sve druge drugosti kroz koje se Drugi i njegova želja aktualizuju. Prvi označiteljski potez odojčeta, osim što označava potrebu za hranom, označava i potražnju za ultimativnim jedinstvom sa svim objektima u kojem bi mu sve potrebe i zahtevi zadovoljeni. Čak i kada se glad odojčeta zadovolji, zahtev ostaje. Razlika između potrebe i zahteva jeste želja.[232] Upravo u ta dva strukturna učinka instinkt biva deformisan i postaje nagon. Njega pokreće, označiteljem određena želja a

---

[230] Frojd je pisao o oralnom, analnom i genitalnom nagonu, dok je Lakan dodao skopički i invokacioni nagon, a genitalni negirao. Kasnije će biti reči o skopičkom nagonu. Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI, Fo[illegible] Fundamental Concepts of Psychoanalysis,* W.W. Norton & Company, New York, 1977, str. 103–104.

[231] Adrian Johnston, *Time Driven Metaphysics and the Splitting of the Drive*, Northwestern University Press, Evanston (Il[illegible] 2005, str. xxx.

[232] Lorenzo Chiesa, *Subjectivity and Otherness: A Philosophical Reading of Lacan*, The MIT Press, Cambridge (MA), 2007, str. 17–18.

kako „nijedan označitelj ne može označiti sebe samog“,[233] i za tako nešto traži uvek drugi označitelj,[234] subjekt metonimijski proklizava od jednog do drugog objekta.

Džonston kaže da je odlučujuća teza njegovog projekta dvostruka. Naime, on tvrdi da postoji „neukrotiv konflikt između dva neuskladiva temporalna poretka koja su intrinzična anatomiji nagona.“ Drugim rečima, svi nagoni su opterećeni konstitutivnim antagonizmom koji garantuje iznova i iznova njihov „neuspeh u ostvarenju onoga što Frojd zove ‘zadovoljstvo’ (*Genuss*) a Lakan ‘zadovoljština’ (*jouissance*).“ On kaže da je „svaki nagon samo-destruktivni mehanizam, ili, moglo bi se reći, perpetualna mašina frustracije.“ Uvid u tenziju između ova dva temporalna poretka zahteva gest „rascepa nagona“.[235]

Džonstonov rascep tako uvodi dve *ose* nagona – osu iteracije i osu alijenacije. On pripisuje „izvor“ i „pritisak“ osi iteracije, a „cilj“ i „objekat“ osi alternacije.[236] Izvor na prvoj osi podrazumeva ponavljanje zahteva za zadovoljenjem od strane nagona, dok se pritisak na ovoj osi manifestuje kao neugodnost ili anksioznost koja prati nenamireni zahtev nagonskog izvora („negativni afektivni avatar nagonskog izvora“). Sa druge strane, na osi alternacije imamo nagon-cilj koji određuje kao ostvarenje zadovoljenja nagonskim izvorom, tj, „smanjenjem tenzije koja se doživljava kao rezultat nagonskog pritiska. Tu je takođe i nagon-objekat koji predstavlja kao ‘ideacionalnog predstavnika’ nagona, „mnemničke tragove privilegovanih objekt-izbora koji utiču na različite mene nagona.“ Ova dva različita temporalna reda proizvode tenziju koja pokreće neprestano dejstvo nagona. Dve ose se ne mogu harmonizovati i zato je subjekt uvek jedan korak iza njihove harmonije. „Nagon nije ništa drugo no unutrašnja disfunkcionalnost, večna marža nezadovoljstva, generisana nerešivom razlikom između repetitivne (a)temporalnosti ose iteracije i dijalektičke temporalnosti ose alternacije. Drugačije rečeno, *Trieb* ‘postoji’ samo kao tačka neuspele sinteze, lokus permanentne nekompatibilnosti.“[237] Rade Pantić ocenjuje da se nekompatibilnost ove dve ose ogleda u tome što „u osi alternacije objekt mora biti izgubljen

---

[233] Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XIV, The Logic of Fantasy,1966–1967*, neobjavljeni transkript, citirano u: Džonston, Adrian, op. cit, str. 319

97[234] Lakan kaže: „ ... označitelj je ono što reprezentuje subjekt za jedan drugi označitelj“. Videti: Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI*, op. cit, str. 207

[235] Za objašnjenje Frojdove upotrebe termina *Genuss* i *Lust*, videti: Néstor A. Braunstein, “Desire and Jouissance in the Teachings of Lacan”, *The Cambridge Companion to Lacan*, Jean-Michel Rabaté (ed.), Cambridge University Press, Cambridge (UK), 2003, str.

[236] Ibid, str. xxxi.

[237] Ibid, str. 231.

(nemogućnost pronalaženja uvek-već izgubljenog objekta), dok osa iteracije zahteva da objekt ne sme biti izgubljen (zahtev za pronalaženjem nemogućeg objekta).“[238]

Dakle, za razliku od Frojdovog nagona kao mesta susreta ova četiri elementa između some i psihe Džonston uvodi vreme odnosno temporalnost. Postaje nam jasno da će dve ovako suprotstavljene ose sa nemogućim, već izgubljenim objektom, ostaviti nagon nezadovoljenim. No, šta ovde znači zadovljstvo i kako to da je njegov objekat ovako upitan? U ranim seminarima Lakan koristi reč zadovoljstvo (*plaisir*) kada misli na princip zadovoljstva (*principe de plaisir*). To je jedan od ‘dva principa mentalnog funkcionisanja’. Drugi je princip realnosti o kojom će kasnije biti reči. Izvorno Frojdov termin, princip zadovoljstva je označavao tendenciju subjekta da izbegava nezadovoljstvo i ostvaruje zadovoljstvo. Reč je o poznatoj koncepciji iz Frojdovog teksta „Dva principa mentalnog funkcionisanja“ iz 1911. godine.[239] Nezadovoljstvo raste sa povećanjem količine uzbuđenja i izostajanjem zadovoljenja kao sredstava njihovog smanjivanja. Lakan principu zadovoljstva, koji prema Frojdu naziva još i „restitutivna tendencija“, suprotstavlja nagon smrti, tj. „repetitivnu tendenciju“.[240] Ljudska „mašina“ teži uspostavljanju ekvilibrijuma kroz „restituciju“ a budući da je konačno svođenje uzbuđenja „na nulu“ moguće jedino u smrti, smrt je ta koja je „opetovana“ u kompulzivnoj repetitivnosti. Nagon smrti je, kao i kod Frojda „s onu stranu principa zadovoljstva.“[241] Tek šest godina kasnije Lakan razvija koncept „zadovoljštine“ (*jouissance*) kao suprotne zadovoljstvu (*plaisir*). Tu dolazi do izvesnog preokretanja principa zadovoljstva jer sada je upravo *jouissance* određen kao višak uzbuđenja koji princip zadovoljstva mora pošto-poto sprečiti. Kada Lakan reinterpretira princip zadovoljstva on kaže da je princip zadovoljstva moguće svesti na moto „Uživaj što je manje moguće“. Zadovoljstvo je sada simbolički zakon koji služi da

[238] Rade Pantić, „Rascep skopičkog nagona: teorija pogleda Žaka Lakana“, tekst emitovan na Trećem programu Radio Beograda, 3,4. i 5. novembra 2011. godine, str. 7.

[239] Sigmund Freud, “Formulations on the Two Principles of Mental Functioning”, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, The Case of Schreber, Papers on Technique and Other Works*, op. cit, str. 218–226.

[240] Prvi put da se Lakan bavio principom zadovljstva je u drugom seminaru, „Ego u Frojdovoj tehnici psihoanalize“, 1954-1955. godine. On ovde ostaje na pozicijama sličnim Frojdovim, kada kaže da je princip zadovoljstva nešto nalik na homeostatski sistem koji ima za cilj da održava uzbuđenje na nivou dovoljno niskom da se zadrži funkcionisanje individue. Videti: Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book II, Ego in Freud’s Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954–55*, Cambridge University Press, Cambridge (UK), 1988, str. 79–80.

[241] „Bez sumnje postoji princip koji vraća libido natrag smrti, ali on ga ne vraća smrti tek tako. (...) Princip koji vraća živo biće natrag smrti je situirano, naznačeno iza nužnosti koje doživljava dok prolazi putevima života – i jedino tim putem može ići. On ne može pronaći smrt na ma kojem putu. Drugim rečima, mašina se stara o sebi, iscrtava određenu krivu, pokazuje određenu upornost.“ Ibid. U Frojdovoj ranijoj topografiji nagona smrti nema. On se javlja u drugoj topografiji kada se nagoni (umesto na granici između telesnog i mentalnog) sada svode na telesnu dimenziju sa izvorištem u *id*-u. Adrian Johnston, op. cit, str. 178–179.

štiti homeostazu od ekscesa *jouissance*-a. U ovom periodu razvoja Lakanove teorije princip zadovoljstva, u svojoj repretativnosti sada vodi subjekta dok niže označitelje u lanac, onoliko dugačak i raznovrsan koliko je neophodno da bi se napetost smanjila na najniži mogući nivo.[242]

Princip zadovoljstva je tako vrsta regulatora razdaljine između subjekta nesvesnog i onoga što je Lakan nazvao, Stvarju (das Ding). Ova Stvar (Lakan je naziva i *la chose*) jeste termin koji Lakan izvodi iz Frojdovih spisa o metapsihologiji iz 1915. godine.[243] Naime, Frojd je razlikovao predstave reči (*Wortvorstellungen*) od predstave stvari (*Sachvorstellungen*) u sistemu predsvesno-svesno. U nesvesnom, međutim, pretpostavljao je da postoje samo predstave stvari. Lakanov doprinos ovom delu Frojdove teorije sastoji se od toga što on razlikuje dve upotrebe reči „stvar" u nemačkom jeziku – die Sache i das Ding. „Zahe" funkcioniše kao predstava za „Ding" u okviru simboličkog poretka. Zahe je tako može funkcionisati kao simbol u lancu označitelja dok das Ding predstavlja „glupu stvarnost", ono što ostaje „izvan označenog", nešto što karakteriše činjenica da nam je nemoguće da ga zamislimo."[244]

U kontekstu teorije nagona i *jouissance*-a, Ding se javlja kao nedostižni objekat nagona, pokretač želje koja, prema Pantićevom tumačenju Džonstona, i sama nije ništa drugo do „neizbežno skretanje nagona u osu alternacije." Zatim nastavlja: „Nagon je atemporalna osa iteracije, dok je želja temporalna osa alternacije istog nagona. Tenzija između kružnog kretanja nagona i metonimijskog, dijahronog klizanja želje je tako tenzija unutar samog nagona."[245]

U ovoj strukturi, subjektu je moguće samo da dostigne objekat potrebe, čime smanjuje uzbuđenje na nivo koji mu omogućava funkcionisanje, ali ne i da dostigne objekat nagona. Imaginarno-simbolička konstitucija objekta jeste ona koja ga cepa na ta dva dela. Objekat nagona tako odgovara das Ding-u kao uvek već izgubljenoj stvari (jedinstva sa majkom). Ovaj nemogući predmet ose alternacije pokreće želju u subjektu i njeno pomenuto metonimijsko i dijahrono „klizanje". Ovo kretanje i kruženje nagona je naravno zasnovano na iluziji subjekta da je nekako moguće povratiti davno izgubljeni objekt, a upravo je ta iluzija konstitutivna za ontogenetski

[242] Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII, The Ethics of Psychoanalysis, 1959–60,* Routledge, London, 1992, str. 119.
[243] Sigmund Freud, "The Unconscious", *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, On the History of the Psycho-Analytic Movement, Papers on Metapsychology and Other Works*, volume XIV, op. cit, 19[illegible]str. 161; str. 209–215.
[244] Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII*, op, cit, str. 54, 55, 125.
[245] Rade Pantić, „Rascep skopičkog nagona: teorija pogleda Žaka Lakana", op, cit, str. 8; Adrian Johnston, op. cit, str. 374–375.

razvoj subjekta. Rade Pantić kaže:“ „Budući da ovaj objekt nikad nije postojao, već se radi o retroaktivnoj iluziji u trenutku frustracije, objekt malo a (*objet petit a*), nemogući objekt koji Lakan smešta u registar realnog.“[246] Ovde moramo odvojiti dve psihoanalitičke koncepcije koje će nam biti važne u ostatku poglavlja.

Prvo, „fikcija“ o kojoj je reč jeste fundamentalni fantazam, mizanscen želje, matrica po kojoj svi ostali fantazmi deluju.[247]

Drugo, Upravo je konstitucija objekta nagona kao objekta malog a, tog delića Stvari kao Stvarnog u samom subjektu, kao intimno-eksternog, *ekstimnog*, ta koja omogućava stabilnost psihičke formacije i zadovoljenje dela nagona.[248]

Kako je princip zadovoljstva taj koji, u formi simboličkog zakona, reguliše daljinu između subjekta nesvesnog i das Ding-a možemo zaključiti da je kršenje te regulacije, „približavanje“ nemogućoj Stvari zapravo izvor stradanja za subjekta. U tom kretanju i hipotetičkom „dostizanju“ objekta malo a subjekt ne postiže univerzalno zadovoljenje nego raspad simboličko-imaginarne konstitucije sopstvenog psihičkog aparata i shizofreniju. Kako su sami nagoni oni koji omogućavaju subjektu nesvesnog da ide „s onu stranu principa zadovoljstva“, Lakan izvlači

---

[246] Ibid, str. 4.

[247] Reč je o formaciji koja prethodi subjektovom ulasku u jezik, o nužnoj podeljenosti nagona na dve ose pred kojom i u kojoj se subjekt nesvesnog formira. To je arhaična „stvarna kastracija“ koja se odvija pre simboličke kastracije i koja pokreće fantazmatski scenario okrivljivanja „dejstvenika zabrane (očinsku figuru, društvo itd.)“ za nedostatke sopstvene libidinalne ekonomije. Džonston ovaj događaj nastanka fundamentalne fantazije naziva još i „projekcijom unutrašnjeg antagonizma nagona“ na stvarnost koja je „navodno spoljašnja subjektu“. Videti: Adrian Johnston, op. cit, str. 281. Rade Pantić kaže: „Subjekt je već kastriran na nivou nagona, u trenutku samog njegovog stvaranja koji koincidira sa gubitkom uvek-već izgubljenog arhaičkog objekta. Objekti parcijalnih nagona su izgubljeni još pre intervencije oca i formiranja Paternalnog zakona. Štaviše, Paternalni zakon i prateće formiranje fundamentalne fantazije služe kao veo koji prikriva disfunkcionalnost nagona. Očeva zabrana je zapravo lek protiv kastracije, jer na ovaj način subjekt internalnu nemogućnost pretvara u eksternalnu prepreku. Sam nagon je nesposoban da proizvede potpunu *jouissance* i stavljajući krivicu na neku eksternalnu prohibitornu instancu (figura oca, represivno društvo itd.) subjekt uspeva održi iluziju da je *jouissance* dostižna. Simbolička kastracija je stoga superficijalna kastracija, koju sam subjekt rado prihvata kako bi zadržao iluziju fundamentalne fantazije o čistoj *jouissance*. Fantazija je imaginarni scenario koji od subjekta fantazije krije činjenicu da je pomirenje dve ose nagona i samim tim potpuno zadovoljenje nagona strukturalno nemoguće. Na taj način imaginarni subjekt fantazije pogrešno pretpostavlja da je nemoguće zadovoljenje nagona potencijalno moguće i time je kastracija potisnuta iz svesti.“ Rade Pantić, ibid, str. 9.

[248] Ove formulacije izvodimo iz Adrian Johnston, op. cit, str. 113; Za razvoj koncepta objekt malo a videti: Yorgos Dimitriadis, “The Psychoanalytic Concept of *Jouissance* and the Kindling Hypothesis”, *Frontiers in Psychology*, volume 8, article 1593, 2017, str. 2–3. „Das Ding jeste malo a u sedmom seminaru“, parafraziramo Džonstonovu tvrdnju sa stranice 113. Utemeljenje za svoju tezu izvlači iz jednog Lakanovog citata o Dingu kao oličenju ekstimnosti. Lakan kaže: „Das Ding je u centru jedino u smislu u kojem je isključen. Drugim rečima, u stvarnosti das Ding mora biti postavljen kao spoljašnjost, kao preistorijski Drugi kojeg je nemoguće zaboraviti – Drugi čiju primarnu poziciju Frojd potvrđuje u obliku nečega otuđenog (*entfremdet*), ne[14]a što mi je čudno, iako je ono u mojoj biti, nešto što na nivou nesvesnog samo neka predstava može predstaviti.“ Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII* (...), op. cit, str. 71.

zaključak da su svi nagoni zapravo nagoni smrti. Budući da u ovoj postavci princip zadovoljstva deluje kao zakon, zabrana koja dolazi iz reda simboličkog, on proglašava princip zadovoljstva za „ništa drugo do dominaciju označitelja.“[249] To nas navodi na zaključak da je *jouissance* na strani realnog. Štaviše, u jedanaestom seminaru on će i izjednačiti Realno sa nagonom.[250] Pantić kaže:

> „Budući da nagon uživa u samom neuspehu želje, on funkcioniše s onu stranu principa zadovoljstva. Dok princip zadovoljstva traži balans između *id*-a i principa realnosti, *jouissance* ne haje za realnost niti za dobrobit subjekta i zato se *jouissance* u egu manifestuje kao anksioznost.“ *Jouissance* stoji „na strani“ nagona, kako smo ga definisali u Džonstonovoj razradi Lakanove teorije nagona, a princip zadovoljstva, kao simbolički zakon „na strani ega.“ Ovde vidimo zašto je svaki nagon nagon smrti, ne zato što njoj teži već što je „ignorantan prema smrti, potpun nezainteresovan za život i blagostanje pojedinca.“[251]

Dakle, nagon proizvodi samo jednu *jouissance*, a ona nije u kretanju pravo na objekt radi njegovog prisvajanja, jer bi to bio put u promašaj, već u njegovom primicanju kroz kruženje oko svog (nemogućeg) objekta. Zato Džonston zaključuje da čista *jouissance* ne postoji.[252] Anksioznost koja se usled *jouissance*-a manifestuje u egu je upravo dejstvo nagonskog pritiska sa atemporalne ose iteracije. Džonston kaže da nagon-pritisak, kod Lakana uzima dve forme: „opšte afektivno stanje anksioznosti“, kao i „fizičku dejstvenost superega“ (korpoRealno). On kaže da je „arhaički prototip superega nemilosrdan, diktatorski, nagon izvor od kojeg se ne može pobeći. Njegov avatar je lakanovski superego koji zapoveda: ‘Uživaj!’.“[253] No, kako smo objasnili da je ovaj imperativ nemoguće ispuniti sa pocepanim objektom, lakanovski superego doživljava „metamorfozu u frojdovski superego“, instancu zabrane koju otelotvoruju „introjektovane odlike (očinskog) velikog Drugog.“ Ukoliko se upitamo otkud ova metamorfoza, Džonston nas upućuje na Frojdov zaključak, da su agresivni nagoni na zadovoljavajući način sublimirani kroz napad na ego kroz krivicu.[254] Međutim, on ovakvo rešenje smatra redukcionističkim. „Frojd (...) govori kao da je samo jedan nagon ili grupa nagona ta koja je uključena u konstrukciju superega.“ On tvrdi da,

---

[249] Jacques Lacan, ibid, str. 134.
[250] Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI*, op. cit, str. 161–187.
[251] Rade Pantić, „Rascep skopičkog nagona: teorija pogleda Žaka Lakana“, op. cit, str. 7.
[252] Adrian Johnston, op. cit, str. 238–239.
[253] Adrian Johnston, op. cit, str. xxxvii
[254] Kod poznog Frojda funkcija superega je da kontroliše nagon smrti (nem. *Todestrieb*) i nagone uopšte, principom realnosti (civilizacijom) u *Nelagodi u civilizaciji*, dok je kod Lakana super ego korpo-Realni (corpoReal) koji vodi nagone s onu stranu principa zadovoljstva. Ibid, str. 123.

naprotiv, „svi nagoni sadrže nagon-izvor, tj. prototipski superego.“ Takođe, svi su nagoni rascepkani „po linijama trajne nekompatibilnosti između izvora i njegovih predstavljačkih puteva pražnjenja.“

Pogled kao objekat malo a skopičkog nagona; realni, simbolički i imaginarni pogled

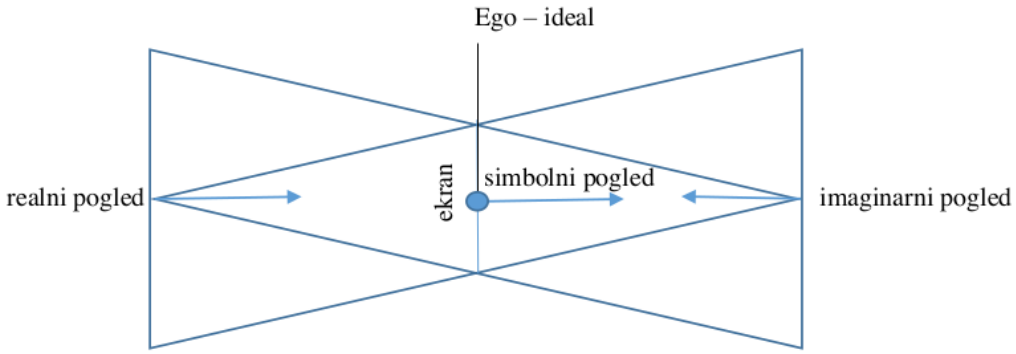
Isti je slučaj sa skopičkim nagonom. Kao i ostali nagoni u Lakanovoj i Džonstonovoj shemi, on ne može da dostigne svoj objekt nagona, stoga uvek jedino može da mu se primiče u kružnom kretanju oko das Ding-a. Ono što je izgubljeno za skopički nagon je pogled (fr. *le regard*, eng. *gaze*), zato pogled treba razlikovati od gledanja (fr. *regarder*, eng. *look*). Dok životinje imaju direktnu viziju spoljašnjeg sveta, subjekt nagona ne može direktno da vidi spoljašnji svet. Životinja ima samo „oko“ dok ljudi imaju „oko i pogled“, a Lakan kaže da je taj par za psihoanalizu: „rascep u kome je nagon manifestovan u vizuelnom polju.“[255] U jedanaestom seminaru Lakan definiše pogled kao objekt skopičkog nagona, objekt malo a.[256] Ukoliko bismo dozvolili sebi slobodu „uzročno-posledičnih“ metafora, moglo bi se reći da je upravo želja subjekta, da dostigne sopstveni pogled kao objekat malo a, ta koja transformiše strukturu vizuelnog polja nekadašnje instinktivne životinje u složeno vizuelno polje gledanja i pogleda. Međutim, subjekt nikada ne može ponovo instinktivno „gledati“ jer je „oko“, kako Lakan navodi u seminaru jedanaest, zapravo iz registra imaginarnog a pogled iz registra realnog, pa je i njihov rascep zapravo rascep ova dva registra. Način na koji se psihička struktura održava jeste taj što „oko“ u imaginarnom registru traži svoju idealnu sliku tela subjekta ili ideal ego a ovaj pak uvek jeste u Drugom odnosno „u“ njegovom pogledu koji skopički nagon ne može dostići. Lakan kasnije kaže:

> „Videćete potom da se upravo u Drugom subjekt konstituiše kao idealan, da on mora regulisati dovršetak onoga što mu dolazi kao ego, ili ideal ego (koji nije isto što i ego ideal), takoreći da konstituiše sebe u sopstvenoj imaginarnoj stvarnosti. (...) tamo gde subjekt vidi sebe, naime, gde je ta stvarna, inverzna slika njegovog tela (...) skovana, to nije mesto odakle on gleda sebe.“[257]

[255] Lacan, Jacques, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI*, op. cit, str. 73
[256] Ibid, str. 67–119
[257] Ibid, str. 144.

Razlika između realnog pogleda i imaginarnog gledanja jeste u tome što gledanje dolazi sa strane subjekta dok pogled dolazi (ali nikada ne stiže) od Drugog. Subjekt skopičkog nagona je tako, usled same svoje ontogenetske konstitucije, stalno uhvaćen u nedostižnom pogledu, odnosno „želji Drugog“, dok neumorno traži ono što i sam želi da ugleda.[258] U vizuelnom polju subjekt stalno nalazi ono što mu može „prevariti oko“, Lakan koristi primere iz antičkog slikarstva i čuvenog nadmetanja Zeuksida i Parasije. Zeuksidovo prirodno naslikano grožđe je „optička varka“ (*tromple l'oeil*), koja u lakanovskom smislu „hrani“ oko imaginarnim voćem reprezentacije. Međutim, kada je Parasija naslikao veo tako savršeno prirodno da je i sam Zeuksid krenuo da ga skloni da bi video šta je takmac zaista naslikao, *tromple l'oeil* se pokazuje samo ono negativno kod „varke“ kao lažne predstave prave stvari, već istovremeno pozitivno predstavlja pogled kao nedostižni predmet skopičkog nagona. Dok Zeuksid ima iluziju da okom traži vizuelnu reprezentaciju nekog predmeta, ili idealnog ega, rušenje iluzije pokazuje da je sam reprezentacija odnosno „slika pod pogledom“ Drugog. Vizuelne reprezentacije nikada zaista ne mogu ukrotiti (*dompte regard*) „nepokoran pogled drugog.“[259] „Pogled“ je tu pokazan kako „trijumfuje nad okom.“[260] Primenom Džonstonove teze o rascepu nagona na skopički nagon, Rade Pantić će proširiti i razraditi podeljenost oka i pogleda na rascep samog pogleda kao objekta nagona. Ukoliko nam je na početku ovog segmenta osnovni objekt bio podeljen na objekt potrebe i objekt nagona, onda će pogled kao objekat biti izdeljen na imaginarni, simbolički i realni pogled. On prikazuje svoj teorijski doprinos na primeru Lakanove sheme iz predavanja „Šta je slika?“ iz jedanaestog seminara:

[258] Ibid. str. 104.
[259] 17rine, Steven Z., *Lacan Reframed: A Guide to Arts Students*, I.B. Tauris & Company, New York, 2008, str. 91
[260] Lacan, Jacques, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI*, op. cit, str. 103.



Crtež 2. Subjekt reprezentacije[261]

U izvornoj Lakanovoj shemi „subjekt reprezentacije“ je presek dva trougla. Prvi predstavlja univerzalnog subjekta filozofije kao središte tačke geometrijske reprezentacije. Drugi predstavlja subjekta redukovanog na produkt reprezentacija istorijski varijabilne konstrukcije, dakle, subjekta kao pukog predmeta društvenih diskursa. Međutim, kod Pantića stoji da je pogled razloživ na: „realni pogled (kao *Das Ding* koji se nalazi s onu stranu reprezentacije),“ zatim na „simbolički pogled (obeležen ‘unarnom crtom’, koja je sama po sebi besmislena, a svoje značenje dobija tek u paru sa drugim označiteljem i tako predstavlja ego ideal, tačku sa koje subjekt posmatra sebe samog kroz označiteljske koordinate)“ i na „imaginarni pogled (spekularizacija ego-ideala u objekt ljubavi koji sadrži misteriozno ‘još’ koje subjektov imaginarni pogled ne može uhvatiti).“[262] Zatim nastavlja:

> „Imaginarni pogled je ovde pogled fundamentalne fantazije, ali ovo imaginarno se ne sastoji samo iz imaginarnog registra već iz sva tri. Simbolička mreža daje imaginarnoj viziji značenje i smisao, ali polje vizije postoji samo ukoliko realni pogled izmiče. Da bi vizija postojala tačke simboličkog i realnog pogleda ne smeju se poklopiti, i samo je na taj način moguće parcijalno zadovoljiti skopički nagon. Realni pogled mora ostati nedeterminisan kako bi subjekt želje održao konzistenciju vizuelnog polja i bio uvek delimično, nepotpuno označen simboličkim pogledom.“[263]

[261] Predstavljeni crtež je preuzet iz teksta: Rade Pantić, „Rascep skopičkog nagona: teorija pogleda Žaka Lakana“, op. cit, str. 13.
[262] Ibid, str. 15.
[263] Ibid.

Tu uviđamo svu inovativnost Pantićeve teze prema ranije ustanovljenoj funkciji imaginarnog pogleda u traženju idealne slike sebe u Drugom. Međutim, pojasnimo još relaciju između simboličkog i realnog pogleda – njihovog nepoklapanja kao uslova postojanja imaginarne vizije. Pantić kaže da:

> „Trijada idealni ego-ego-ideal-superego reflektuje podelu na imaginarni, simbolički i realni pogled. Idealni ego je imaginarna slika koju ja proizvodim o samom sebi, kako želim da me drugi vide. Ego-ideal je Drugi čiji pogled ja želim da fasciniram svojom slikom, dok je superego ista instanca koja se u svom svirepom aspektu ruga mojim nastojanjima da impresioniram pogled drugog.“[264]

Naravno, „proizvođenje predstave o samom sebi“ ovde nije ništa drugo nego parcijalno zadovoljenje skopičkog nagona kroz identifikaciju ega sa idealnim egom. U ovoj shemi, ego-ideal je ekvivalent frojdovskom superegu, koji je, kao i idealni ego, „na strani fundamentalne fantazije“. Međutim, lakanovski superego je na strani „izvora nagona koji emituje neizdrživ pritisak.“ Ego ideal „predstavlja objekat malo a u simboličkoj“ a superego u „realnoj komponenti“ (što odgovara Džonstonovim osama alternacije i iteracije). Dok izvor nagona traži „akviziciju realnog, nemogućeg maternalnog pogleda“, onog čijim fiktivnim gubitkom i nastaje subjekt reprezentacije, čije „ponovno pronalaženje skopički nagon zahteva“, ovaj objekat nije moguće dostići i stoga nagonu preostaje „samo da kruži oko njegovog praznog mesta“. Naći pogled u kojem bi „subjekt bio vidljiv, ‘ceo’, kompletno označen bez ostataka“, vodilo bi ka „dezintegraciji vizuelnog polja i samim tim subjekta reprezentacije.“ Subjekt traži ono što ne želi da nađe.[265]

Simbolički pogled (kao ego-ideal) ovde funkcioniše dvostruko. Sa jedne strane on štiti subjekta od „smrtonosnog realnog pogleda“ ali ga istovremeno transformiše u „ideal beskonačnog zadovoljstva.“ Po Pantiću, on je Lakanova mrlja (*tache*), ekran označitelja odnosno simptom u svesnom. Ta mrlja je ono što vrši medijaciju između „subjekta i izgubljenog realnog pogleda.“ Simbolički pogled je taj koji „kroti pogled“ (*dompte-regard*), skriva ga ali ga i proizvodi u realni pogled „čija je funkcija upravo u tome da ostane skriven i da da prostora želji za gledanjem.“ „Simbolički pogled i realni spektar proizvode imaginarni trik za oko (*tromple l’oeil*).“ On dalje kaže:

79

[264] Ibid, str. 16. Videti i: Slavoj Žižek, *How to Read Lacan*, W.W. Norton & Company, New York, 2006, str. 80
[265] Ibid.

„Kako bi prevario izvor nagona, lakanovski superego, subjekt mora putem mreže označitelja ukrotiti pogled i konstruisati imaginarni objekt kako bi delimično 'nahranio žudno oko'. Objekt malo a kao simptom skopičkog nagona je upravo 'falsifikat nesvesnog', objekt koji je zamka za realni pogled izvora nagona i njegov nepodnošljivi pritisak."[266]

Upravo će objekat malo a, ono za čim želja subjekta poseže u imaginarnom pogledu, biti simptom skopičkog nagona i oblik njegovog (privremenog) zarobljavanja. Želja subjekta, njen fantazam je tako samo ekran koji, kako Lakan kaže, „skriva nešto sasvim primarno, nešto determinantno u funkciji repeticije (...)."[267] U ovom slučaju o skriva nepomirljivost dve ose nagona.[268]

Dakle, možemo zaključiti da je imaginarni pogled, taj složeni trodelni pogled fundamentalne fantazije, onaj objekt nagona koji subjekt traži u imaginarnoj slici o „sebi" (ideal ego) pred „Drugim" (ego ideal), gde vidi sebe kao predmet njegove želje.[269] Njegovo pronalaženje putem gledanja i ego identifikacije sa njim jeste zadovoljenje dela nagona. Međutim, imaginarna identifikacija se ne odvija čisto na nivou subjekta nagona nego na nivou ega i bila bi greška, skretanje u ideologiju strukturalne homologije, staviti znak jednakosti između njih.[270] U egu kao strukturi psihičke formacije funkcioniše subjekt nesvesnog odnosno simboličkim registrom zasnovan „imaginarni" subjekt metonimijskog proklizavanja (subjekt želje), i, ponovo simboličkim registrom, od njega odvojen „realni" subjekt pogleda (subjekt nagona). Ono što povezuje sva tri je imaginarni pogled, čije osnove nalazimo već u primarnoj identifikaciji (identifikaciji subjekta nesvesnog sa jedinstvenim likom ega kao slike u ogledalu) i čije delimično zadovoljenje vidimo u ego identifikaciji sa ideal egom.

---

[266] 171.
[267] Lacan, Jacques, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI*, op. cit, str. 60
[268] „Imaginarna reprezentacija skriva upravo libidinalni ćorsokak skopičkog nagona, nepomirljivost dve antagone ose nagona. Objekt malo a kao simptom proizvodi sublimaciju nagona, mogućnost njegovog parcijalnog zadovoljenja. (...) Međutim, ovaj objekt ne sme kompletno ispuniti prazno mesto *Das Ding*-a, učiniti reprezentaciju potpuno transparentnom, jer ovaj put ne vodi ka potpunoj narcisoidnoj identifikaciji sa objektom, fuziji idealnog ega sa ego-idealom i ka potpunom zadovoljenju skopičkog nagona, već ka terminaciji vizuelnog polja i psihotičkom užasu. Realni pogled mora postojati samo kao prisutan, ali ne kao determinisan, samo kao sartrovska 'nelagodna nedeterminisanost', koja daje imaginarnoj reprezentaciji fantazmatični suplement, 'misteriozno *je ne sais quoi*', koje održava skopičku želju živom i delimično zadovoljava skopički nagon." Rade Pantić, „Rascep skopičkog nagona: teorija pogleda Žaka Lakana", op. cit, str. 17.
[269] U ovoj shemi, ego-ideal je frojdovski superego. To je ono mesto s kojeg subjekt sebe posmatra. To je pominjani simbolički pogled u kome vidi samog sebe kao predmet želje Drugog. Lacan, Jacques, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI*, op. cit, str. 106.
[270] Rade Pantić, *Kritičko-materijalističke teorije*, op. cit, str. 149.

Upravo u imaginarnom pogledu kao neuhvatljivom objektu rascepljenog skopičkog nagona, koji kao svoje parcijalno zadovoljenje ima ego identifikaciju, nalazimo koncept neophodan za osnivanje novog problemskog polja ispadanja subjekta iz institucije. Reč je o konceptu koji između dve heterogene logike ideološke interpelacije i ego identifikacije, tj. između simboličke subjektivacije i imaginarne identifikacije, umeće novo problemsko polje interpelacije pogledom. Upravo iz tog polja ćemo moći da mislimo kako dolazi do „ispadanja" subjekta ideologije iz institucija.

Močnikova teorija uloge fantazma u interpelaciji pokriva sve situacije u kojima, pokušavajući da da odgovori na protivrečne društvene zahteve, subjekt zapada u nerazrešive dileme. Institucije, kao što je rečeno, služe suplementaciji ovih protivrečnosti. Naš teorijski zahvat počinje tamo gde lanac suplementacije nije moguć. Ukoliko institucija funkcioniše, ukoliko se u nekom modernom individualističkom društvu identifikacija sa SPV i SPZ nacije kao nulte institucije odvija bez prepreka, ispadanja nema i Močnikova teorija ne zahteva dopunu. Ukoliko dođe do ispadanja, a suplementacija nije moguća (što nas vodi u problem konceptualizacije istorijskog društvenog „kolapsa"), te ukoliko subjekti vrše određene prakse koje su im razumljive ali su „besmislice", imamo problem sa Močnikovim modelom interpelacije.[271]

No, ovde dolazimo do dva problema:

1) nedostaje nam mehanizam kojim ego identifikacija funkcioniše istovremeno kao identifikacija sa osom ego ideal-ideal ego i kao tačka gledišta unapred pripremljena za subjekta ideologije.

2) nedostaje nam simbolički mehanizam koji artikuliše ovako složenu imaginarnu identifikaciju i čini je mogućom na nivou subjekta.

Predlog rešenja ćemo postaviti *u sred* „ekrana" simboličkog, onog na kojem subjekt teži idealnom egu i gde „meri" svoju poziciju prema ego idealu, koji je mreža simboličkih koordinata na kojima se kreće želja u formi fantazma (besmisleni niz označitelja koji postaje smislen jer simbolizuje potisnuto kao teskobu; kao ekran „koji skriva nešto primarno" „determinantno u funkciji repeticije"). Mi tvrdimo da upravo na njemu dolazi do „upada" specifičnog označitelja koji funkcioniše kao označitelj Drugog, koji potom, tek u paru sa drugim označiteljem dobija svoje

[271] Ukoliko pričamo o nemodernim neindividualističkim društvima taj problem se samo uvećava zbog protivrečne prirode njihovih nultih institucija, kako ih je Močnik obradio u *Tri teorije*. Njima ćemo se detaljno pozabaviti u 3. poglavlju.

značenje. Na taj način, on uspostavlja ego ideal kao tačku sa koje subjekt sebe posmatra kao objekt želje Drugog. Njihova kopča je, dakle, unarna crta kao objekat malo a simboličkog registra. Umesto preko prvog, unarnoj crti ćemo prići preko drugog pitanja – pitanja simboličkog mehanizma. Ulogu unarne crte u lakanovskom subjektu Rade Pantić objašnjava putem koncepta simptoma. On kaže:

> „Simptom nije ništa drugo nego objekt malo a, koji proizvodi fundamentalnu fantaziju i prikriva impotenciju nagona. Objekt malo a upravo predstavlja čvor između lanaca Boromejanskog čvora, nijhovu isprepletenost. U simboličkom registru objekt malo a je 'unarna crta', označitelj u realnom koji Lakan zove *lettre*, a u imaginarnom spekularni objekt određen ovom crtom. Kao ostatak ovog procesa javlja se objekt malo a kao *Das Ding*, koji stoji i iza fenomenalnog objekta i iza označitelja i daje im sublimni dignitet."[272]

Ovde se postavlja pitanje kako simboličko izaziva, vodi i drži subjektivaciju. Već je pomenuto da subjekt ne gleda sebe sa pozicije realnog (čiji pogled bi razorio ego i subjekta) nego sa pozicije simboličkog ego-ideala. Simbolizacija, međutim, ne može nikada u potpunosti označiti osu izvora i pritiska nagona, Džonstonovu osu iteracije, stoga i subjektu ostaje iluzija realnog pogleda koji izmiče. Ovaj proces ne bi bio moguć bez pojave označitelja. A prvi označitelj koji se javlja je onaj koji će Lakan kasnije nazvati gospodarom označiteljem (S1), otac, koji putem zabrane primorava subjekta da odustane od težnje da bude imaginarni falus majke. Otac tako postaje označitelj majčine želje. To je označitelj sa kojom se dete simbolički identifikuje, i tako internalizuje ego-ideal. Lakan navodi kao primer prvog ugledanja roditelja koji ga drže u ogledalu kao crte, ujedno znaka sa kojim subjekt izvodi izloženu simboličku identifikaciju i prvog označitelja koji, u kontaktu sa drugim.[273] Ovaj efekat oca kao označitelja je simbolička kastracija, sekundarna identifikacija subjekta, tj. simbolička identifikacija (identifikacija subjekta sa označiteljem). Dete je, učinkom paternalnog označitelja preuzelo na sebe manjak i tako započelo metonimijski proces želje – to je početak subjekta želje i njegov rascep sa

---

[272] Simptom je ujedno i „četvrti lanac" boromejskog čvora. Videti: Luke Thurston, "Ineluctable Nodalities. On the Borromean Knot", *Key Concepts of Lacanian Psychoanalysis*, Deny Nobus, (ed.), Other Press, New York, 1999, str. 139–163. Nakon ovog odeljka Pantić dodaje: „Slavoj Žižek slično promatra postojanje tri modaliteta realnog: „'realno Realno' (užasavajuća Stvar, primordijalni objekt ...), 'simboličko Realno' (označitelj redukovan na besmislenu formulu ...) i 'imaginarno Realno' (misteriozno *je ne sais quoi*, nedokučivo nešto koje unosi podelu u ordinarni objekt tako da sublimna dimenzija sija kroz njega)." Ova tri modaliteta su isto što i tri oblika objekta malo a kao simptoma.", Rade Pantić, „Rascep skopičkog nagona: teorija pogleda Žaka Lakana", op. cit, str. 15

[273] Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI*, op. cit, str. 256.

subjektom nagona. Za razliku od želje, koja luta na lancu objekata kao označitelja, nagon teži Realnom i, konačno, das Ding-u, koji je s onu stranu označitelja. Identifikacija sa unarnom crtom, tom reckom, tragom u Drugom, nije zasnovana na odnosu sličnosti crte i Drugog ili zbog njenog značenja. Subjekt se identifikuje sa unarnom crtom jer ona potiče od Drugoga, to čini kako bi izgradio jedinstveni identitet preko sopstvenog nedostatka bića.

> „Ona je, da je tako nazovemo, 'uporište identifikacije', i to identifikacije sa crtom koja je po sebi potpuno beznačajna. Kao i označitelj u sistemu diferencijalnih elemenata, ona nema nikakvu urođenu pozitivnu vrednost ili inherentno značenje; ona funkcioniše na temelju osnovne diferencijacije koja joj dozvoljava da postigne jednu vrstu izdvojenosti."[274]

Pitajući se kako u sedamnaestom seminaru Lakan uspeva da poveže „uživanje sa označiteljem", Alenka Župančić kaže:

> „Putem sledeće sugestije, koju, u različitim oblicima, ponavlja kroz čitav seminar: gubitak objekta, gubitak zadovoljenja, te pojavljivanje surplusa zadovoljenja ili surplusa uživanja, situirano je, topološki govoreći, u jednoj te istoj tački: u intervenciji označitelja. Lakan ovu tezu razvija kao referencu na pojam koji Frojd uvodi u svom eseju o *Grupnoj psihologiji i analiza ega*, dakle, u delu koje predstavlja upravo prvi pokušaj frojdovske psihoanalize da misli neke ključne aspekte društvenog (i političkog). Pojam koji je u pitanju je pojam 'unarne crte' (*einziger Zug*), koji Frojd koristi kako bi ukazao na specifične karakteristike (simbolne) identifikacije. Simbolna identifikacija se veoma razlikuje od imaginarne imitacije različitih aspekata osobe sa kojom se identifikujemo: u njoj sama unarna crta preuzima čitavu dimenziju identifikacije. Na primer, osoba sa kojom se identifikujemo na specifičan način izgovara slovo *r*, tako da i mi počinjemo da ga izgovaramo na isti način. I to je sve: nema potrebe za nekim drugim pokušajem da se ponašamo kao ta osoba, da se oblačimo isto, da radimo iste stvari."[275]

Razlog zašto nam je strukturno važna, nije samo zato što ona ujedno jeste delom starijeg primarnog oblika identifikacije (o čemu će biti reči kasnije). Autorka kaže da:

---

[274] Derek [illegible]k, "The Emptiness of Oedipus: Identification and Non-identification in Lacanian Psychoanalysis" (Book Review), *Psychodynamic Practice*, volume 20, issue 2, 2014, str. 183–187; 184.

[275] Alenka Župančić, „Kad surplus uživanja susretne surplus vrednost", *Stvar: časopis za teorijske prakse*, broj 2, Klub Studenata filozofije Gerusija, Novi Sad, 2011, str. 113 – 114.

„...iako unarna crta može biti apsolutno arbitrarna, njen značaj za subjekta koji je 'pokupi' kao tačku identifikacije, naravno, nikako nije arbitraran. Jedinstvenost ove crte potiče iz činjenice da ona obeležava relaciju subjekta sa zadovoljenjem ili uživanjem, odnosno obeležava tačku (ili trag) njihovog spajanja." Osim ove važnog kapaciteta crte da obeleži odnos ili nepodeljenost između zadovoljstva i uživanja „...druga bitna poenta koju Lakan preuzima od Frojda i (...) tiče se veze između gubitka, unarne crte i suplementarnog zadovoljenja."[276]

Unarna crta kao simbolička funkcija je ta koja čini da u pojedinim predstavama subjekt može prepoznati dostizanje sopstvenog idealnog ega kao trag njegovog spajanja sa ego idealom i fiktivnim „potpunim" zadovoljenjem nagona. Međutim, samo uvođenje unarne crte kao simboličkog mehanizma nam ne govori o tendenciji jednog ili drugog subjekta da putem unarne crte prođe ovakav proces identifikacije. U devetom seminaru 1961. godine, Lakan razvija tri oblika identifikacije koje pronalazi u Frojdovoj *Grupnoj psihologiji*.

Prvu, primalnu identifikaciju, u kojoj se subjekt prepoznaje u drugom (Frojd bi rekao želi *biti* drugi), internalizuje očinski ego ideal sa kojim se potom razvijaju rivalski odnosi. Drugu, regresivnu identifikaciju, kad se subjekt identifikuje sa objektom ljubavi, objektom želje koji je prvoj identifikaciji bio odvojen od instance ego identifikacije. Reč je o objektu koji subjekt, prema Frojdu, želi *imati*. Treću, identifikaciju iz jednog „jedincatog poteza" (*einziger Zug*), u kojoj se subjekt identifikuje sa pojedinom odlikom koja označava Drugog.[277]

Ako ostanemo na ovom nivou, na nivou subjekta, nećemo razumeti mesto artikulacije društvenog zahteva sa nesvesnom željom pa će tako i odnos simboličkog i imaginarnog ostati statičan. Subjekt nesvesnog biće hipostaziran istoriji i nećemo moći objasniti Močnikovu situaciju komunikacije; odnos društvenog zahteva i nesvesne želje neće biti proces artikulacije već automatizma. To nije naša namera, jer bi onda ispalo da su subjekti nagona: 1) automatoni koji putem unarne crte, ili nekim drugim simboličkim mehanizmom, nužno ispadaju iz institucija (stoga bi bilo teško objasniti kako uopšte imamo institucije i države); 2) tajna društvene formacije koja, u okviru ideologije ekspresivnog totaliteta, isijava kroz sve društvene formacije (skopički nagon kao istina fantazmatskog – psihoanaliza kao istina teorije ideologije).

---

[276] Ibid.

38

[277] Naš predlog rešenja se može dalje razraditi kroz istraživanje drugog oblika identifikacije subjekta. Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book IX, Identification*, izdanje sa interneta, str. 95; 151. Videti: https://nosubject.com/Seminar_IX, [11.11.2020].

Ovde je reč samo o predlogu konceptualizacije jednog nesvesnog mehanizma, što nam ne govori o situacijama u kojima unarna crta označitelja potpuno izostane (shizofrenija) ili kada identifikacija sa njom nije od presudne važnosti za ideološku subjektivaciju. Vratimo se zato njenoj funkciji kao simboličkog mehanizma koji čini imaginarnu identifikaciju mogućom.

Pantić kaže da je „na Lakanovoj shemi pogled (...) situiran iza kulturalnog ekrana, iza reprezentacije. On nastaje usled neuspeha kulturalnog označitelja da potpuno označi subjekt. Subjekt postoji samo kao uvek dolazeći, nerealizovani subjekt."[278]

Ukoliko ga mreža označitelja, koja nastaje internalizacijom ego-ideala putem prvog označitelja odnosno unarnom crtom, nikada do kraja ne može simbolizovati onda možemo jasnije odrediti i šta je „kulturalni ekran". Ukoliko izađemo izvan intersubjektivne psihoanalitičke teorije, i pretpostavimo da subjekt svoju mrežu označitelja ne stvara ni iz čega, već iz društvene formacije, onda je „kulturalni ekran" zapravo mesto artikulacije subjektivne psihičke formacije sa društvenom formacijom, tj. sa ideološkom fasadom. Nije reč ni o kakvom kulturalnom horizontu kao „unifikujućem okviru ili kognitivnom uslovu iskustva,"[279] već o simboličkom pogledu koji na subjekta upućuje ego ideal i koji ga ne može simbolizovati do kraja. Objekat malo a u ovom simboličkom registru je sama unarna crta, pominjani *lettre* (označitelj u realnom), dok je spekularni objekt imaginarnog registra određen ovom crtom. Naša je pretpostavka da, kao što u sekundarnoj identifikaciji subjekta nije bilo bitno koji je označitelj bio prvi ni drugi, tako ni u kasnijim ego identifikacijama, kroz koje subjekt želje i pogleda prolaze, nije važan označitelj koji obavlja funkciju unarne crte.[280] Međutim, logika koja vodi pretpostavljene ego identifikacije, osim što je intersubjektivna, ona je i istorijska i tiče se čitave društvene formacije u kojoj se odvija. Ovde vidimo šta je to „kulturalno" u „kulturalnom ekranu". Ovo nužno vodi do pitanja kakva je veza identifikacije unarnom crtom sa ideološkom interpelacijom shvaćenom kao stupanjem subjekta ideološkog na zadate „tačke gledišta" određene ideologije.

---

[278] Ide Pantić, „Rascep skopičkog nagona: teorija pogleda Žaka Lakana", op. cit, str. 12.

[279] Joan Copjec, *Imagine There's No Woman, Ethic and Sublimation*, The MIT Press, Cambridge (MA), 2002, str. 209.

[280] Bitna je njegova strukturna uloga: „U *XVII seminaru* Lakan razvija ovu vezu između unarne crte i Drugog pojmom *jouissance*. Invazije, koje deluju na telo koje uživa, Drugi beleži unarnom crtom. Mandatorna ponavljanja – mandatorna zato što beleže put do *jouissance*-a, ali i zato što je njihov mandat njima dat od strane Drugoga – nalaze se u samom korenu označitelja, kaže Lakan, a zbog čega se nalaze i u samom korenu znanja koje interesuje nâs, kao analitičare." Alenka Zupančić, op. cit, str. 157.

Pre nego što iznesemo našu „malu tezu“ o odnosima subjekta nagona, subjekta želje, ego identifikacije i subjekta ideologije, pogledajmo još jednom strukturnu ulogu koju Lakan pripisuje unarnoj crti. Lakan kaže da ona preseca dve važne funkcije subjekta: 1) idealizaciju, tj. simboličku kastraciju subjekta i identifikaciju sa ego-idealom koju donosi paternalni zakon; 2) arhaičnu, već pominjanu, primarnu identifikaciju koja uspostavlja osnovnu tenziju između egove jedinstvene slike (imaga) i subjekta nesvesnog (o njoj će detaljno biti reči u idućem segmentu). U jedanaestom seminaru, Lakan kaže da je u obradi poglavlja Frojdove *Grupne psihologije* jako naglasio da druga forma identifikacije, „ona koju smo označili kao regresivnu, nije isto što i treća forma.“ Ona je odvojena od unarne crte (*einziger Zug*), koji je osnova ego ideala. Zatim postavlja pitanje je li taj „jedan potez“, ta unarna crta, neki privilegovani predmet u polju primarne narcističke identifikacije i odgovara odrično. Unarna crta je, „u onoj meri u kojoj se subjekt nje drži“, u polju želje, a kako se ono ne može konstituisati nigde drugde osim „pod vlašću označitelja“, na nivou na kojem subjekt već uveliko ima odnos prema Drugom (što primarna identifikacija, kako smo je gore postavili, svakako nije). Upravo polje Drugog određuje funkciju unarne crte, „u onoj meri u kojoj se iz njega uspostavlja veliki stadijum identifikacije u topografiji koju je razvio Frojd – naime, u idealizaciji, ego ideal.“ Međutim, iako nije reč o privilegovanom predmetu tokom primarne identifikacije to ne znači da se ona retroaktivno (*nachträglich*) ne uspostavlja i u njoj.

Baš zato što se unarna crta nalazi na ovom preseku „putem kojeg pojedinačni označitelj funkcioniše u polju (...) primarne narcističke identifikacije, može se naći suštinski glavni pokretač učinaka ego ideala.“[281] On kaže da je već drugde napomenuo subjektovo opažanje u ogledalu ego ideala; opažanje onog bića koje je prvo video u formi roditelja koji ga drži pred ogledalom. Zadržavanjem ove referentne tačke njega koji ga gleda u ogledalu, subjekt vidi kako se pred njim javlja, ne njegov ego ideal, već njegov idealni ego, ta tačka na kojoj on želi da ugodi sebi u sebi. Ovo je funkcija, glavni pokretač, učinkoviti instrument koji je konstituisan ego idealom.“[282]

„Mala teza“ o „lošim subjektima“

Ovde smo putem drugog problema problemskog polja interpelacije pogledom, fundiranja simboličkog mehanizma koji čini imaginarnu identifikaciju mogućom došli do odgovora i na prvo

[281] Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI*, op. cit, str. 256–257.
[282] Ibid.

pitanje. Imamo dovoljno konceptualnih osnova da pretpostavimo da je upravo identifikacija putem unarne crte simboličko-imaginarni mehanizam kojim ego identifikacija funkcioniše istovremeno kao ideal ego i kao ideološka tačka gledišta unapred pripremljena za subjekta ideologije. Ovo je jedno mesto artikulacije fundamentalnog fantazma sa različitim ideološkim programima. Društveni zahtev, kako ga je Močnik definisao, sreće nesvesnu želju upravo u fantazmu. Mi tvrdimo da kada jedan označitelj, koji za subjekta deluje poput unarne crte, „upadne" u mehanizam društveni zahtev-fantazam-nesvesna želja, on u sred pretvaranja zahteva u želju i prenos/interpelaciju, okida želju koja iznova „proverava" odnos subjekta kao objekta želje Drugog, i time modifikuje postojeće odnose subjekta u trijadi idealni ego-ego-ideal-superego.[283]

Na nivou teorije pogleda možemo reći da on tako „dodaje" nove označiteljske koordinate simboličkom pogledu. U identifikaciji unarnom crtom taj pogled ego ideala modifikovan je nizom označitelja koji menjaju prethodnu poziciju subjekta kao objekta želje Drugog. Ova promena ujedno sa sobom na ekran donosi i nov predmet želje za imaginarni pogled. Reč je o pojavi novog ego ideala kao spekularnog objekta određenog unarnom crtom. Dostizanjem njega neumorni imaginarni pogled dobija parcijalno zadovoljenje, no, važnije je ono što subjektu želje deluje da dobija ovom identifikacijom. Za nesvesnu želju ovde dolazi do izjednačavanja objekta želje sa instancom identifikacije. Subjekt tako pripisuje funkciju ego ideala nosiocu simboličkog pogleda, a njegovo postizanje objekta želje, tj. postajanje idealnim egom, je cilj čije bi ostvarenje konačno uklonilo distancu između njih i vratilo subjekt u (uvek već) izgubljeno jedinstvo sa svojim prvim objektom. Imaginarni pogled je „pogled fundamentalne fantazije". On je mizanscen svake želje u vizuelnom polju. Matrica svih fantazama subjekta dejstvuje u tom pogledu i zato je iluzija njegovog ispunjenja i anksioznost koju ona donosi kao *jouissance* tako destabilišuća za subjekt. Međutim, subjekt koji prolazi identifikaciju unarnom crtom može i odbiti ovu želju jednom kada je osvesti. Nema ničeg u samoj identifikaciji ili fundamentalnom fantazmu što ga goni ka njoj (to čini artikulacija zahteva i nagona ($ ◊ D)) ali sam mehanizam identifikacije unarnom crtom, povezivanje objekta sa instancom identifikacije, nalaže takav objekat želje subjektu. On se razlikuje od regresivne identifikacije sa voljenim objektom (npr. identifikacije Frojdove

[283] Mali drugi, koji je nosilac te crte, i sam ima istovetan odnos identifikacije ego ideala i objekta kao i subjekt koji se identifikuje s crtom. Oboje su podređeni istom ego idealu a unarna crta nam tu govori da mu nije potrebno „čitavo 90anizovano polje neke masivne introjekcije" već čista beleška njegovog „odobravanja" te i takve podređenosti. Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book VIII, Transference*, izdanje sa interneta, str. 303 ; https://nosubject.com/Seminar_VIII, [11.11.2020].

pacijentkinje Dore sa sopstvenim ocem koji je istovremeno i objekt njene želje)[284] utoliko što unarna crta preseca primarnu i sekundarnu identifikaciju dok objekat, ni kao podeljeni objekat nagona ni kao objekat želje, tj. označitelj, nema taj kapacitet. U ovom kontekstu regresiranje označava povratak na ranije napušteni objekt želje, poput oca ili majke u Edipovom kompleksu.

Podsetimo se Frojdovog primera devojaka u internatu iz *Grupne psihologije*. Popularna učenica dobila je pismo od osobe u koju je potajno zaljubljena. Sadržaj pisma joj je izazvao „napad" ljubomore. Kada su druge učenice (posmatrači) saznale za ovaj događaj prošle su kroz slične afektivne reakcije iako same nisu imale povoda za ljubomoru.[285] Funkciju unarne crte za učenice-posmatrače ovde vrši „histerični napad" (simptom) popularne učenice uzet kao označitelj u realnom. Objekat fantazma koji se prenosi na mesto ego ideala je pismo, tj. „želja ljubavnika" koju ono krije. „Ljubavnik" je ovde nosilac simboličkog pogleda dok je idealni ego, „voljena devojka", spekularni objekt imaginarnog pogleda koje bi one želele biti. Međutim, kako se ova identifikacija odvija u sred prethodne identifikacije sa ego idealom školske institucije, i naročito zbog njenog simboličkog zakona zabrane seksualnosti koje one svojom identifikacijom krše, dolazi do prodora realnog pogleda. Prodor kažnjavajućeg korpoRealnog izaziva napade kod devojaka koje Frojd obrazlaže krivicom.[286] No, moramo detaljnije analizirati koja je uloga identifikacije unarnom crtom koju zatičemo u sred ovog primera (koji smo, namerno, odabrali da protumačimo Frojdovom shemom transfera objekta na mesto ego-ideala).[287] To možemo pokazati tumačenjem istog primera pomoću Močnikove sheme interpelacije.

Zahtev pogađa nesvesni fantazam učenice-posmatrača i tako postaje okidač želje koja objekat fantazije (pismo, želju ljubavnika) prenosi se na mesto ego ideala. Na tom mestu želja postaje nalog. Ona se odbija „od Subjekta"[288] ideologije romantične ljubavi i vraća učenici kao „znanje ljubavi", tj. interpelira je kroz identifikaciju sa SPZ. Međutim, dešava se „upad" unarne crte. Uzrok ovog incidenta je enigmatičan i višestruk. Njega može „okinuti" popularnost prve učenice, sličnost njihovih želja (međusobno prepoznata „slična spremnost za emociju" kaže Frojd) ili činjenica da učenice-posmatrači istovremeno tumače pismo i simptom. Incident unarne crte u sred procesa

[284] Sigmund Freud, *Group Psychology and The Analysis of the Ego*, The International Psychoanalitical Press, London, 1922, str. 18.
[285] Ibid.
[286] Krivica je ovde frojdovski shvaćena sublimirana agresija nagona kroz kažnjavanje ega od strane superega.
[287] Ibid, str. 22.
[288] Formulacija Rastka Močnika. Videti: Rastko Močnik "Ideology and Fantasy", op. cit, str. 151.

okidanja želje fantazmom ima dve važne posledice. Ovde se putem unarne crte uspostavlja: 1) novi odnos subjekta kao objekta u želji Drugog (za učenice je to fantazmatska uloga idealnog ega „voljene devojke“, predstave do tada represiranog genitalnog nagona)[289]; 2) „novi“ fantazam i želja da se taj objekat postane. Na ovom mestu prevođenja učenica u subjekte ideologije romantične ljubavi dolazi do bezuslovne identifikacije sa ego idealom, simboličkim pogledom koji je obeležen „novom“ unarnom crtom, odnosno do uspostavljanja spekularnog objekta (idealnog ega) kao objekta nagona. Biti subjekt ideologije romantične ljubavi sada znači isto što i dostići ego identifikaciju sa ideal egom tj. „zadiviti“ ego ideal i „spojiti“ se s njim.[290]

Ovde, dakle, veoma oprezno pričamo o „drugoj“ po redu identifikaciji sa subjektom za kojeg se pretpostavlja da zna. Naše učenice-posmatrači, osim što iz prve interpelacije dobijaju smisao i „saznaju“ „romantičnu ljubav“, tokom druge interpelacije one „saznaju“ o sopstvenom novom položaju kao objektu želje Drugog. Sadržaj tog znanja ovog, kao ni prvog puta, nije „prazno formalno znanje“ već „znanje“ izjednačenosti sopstvenog ego ideala i ideal ega u jednom ideološkom programu.[291] Njega ćemo obeležiti sa SPZ (I(A)=i(a)) ili kratko SPZ+.

Naša „mala teza“ nam ne služi da bismo izveli istorijsku i teorijsku transpoziciju teze o ideologiji, koja kaže da ona „odražava realne odnose egzistencije pojedinca“, već želimo da izdvojimo jednu konkretnu idiosinkratičku nesvesnu fantaziju i jedan tip identifikacije kao izuzetno značajan za artikulaciju fundamentalnog fantazma sa spekularnom strukturom ideologije. Ukoliko bismo probali da zauzmemo metateorijsku poziciju, rekli bi smo da je reč o složenoj šestodelnoj strukturi imaginarne i simboličke identifikacije subjekta nesvesnog, te njegove metonimijske simbolizacije i nagonske objektifikacije želje, pa njihove simboličke subjektivacije i imaginarne deformacije u društvenom zahtevu i interpelaciji. Ovako postavljena subjektivacija „u celini“ je zapravo pokazana kao strukturalno determinisana, i sama imanentna svojim sopstvenim efektima. U trenutku dok reprezentuju određene imaginarne i simboličke odnose subjekti ih sami i proizvode.

Ovo je samo jedan primer koji nam govori da je pozicija koju jedan konkretni fantazam zauzima u odnosu „unarna crta–kulturalni ekran“ određena na nivou svakog subjekta idiosinkratički.

---

[289] Bezuslovna identifikacija u drugačijoj ideologiji im sada to omogućava.

[290] Za razliku od Močnikovog interpreta koji u svom delovanju, ne više tumačenju, traži što više pozadina na kojima bi njegovo delovanje izgledalo smisleno i sa kojih bi mogao preduzeti što više dejstava, subjekt ovakve „pojačane“ interpelacije ima samo jednu pozadinu na kojoj bi njegovi postupci imali smisla. Rastko Močnik, *Tri teorije*, op. cit, str. 38.

[291] Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book IX*, op. cit, str. 38–39.

Međutim, uslovi i način na koji unarna crta dolazi subjektu u identifikaciji jeste područje ideološkog čiji uslovi su istorijski promenljivi. Konkretno u slučaju identifikacije devojaka, reč je o patrijarhalnim i pedagoškim ideologijama ali i ideologijama romantične ljubavi koje subjektu upućuju protivrečne zahteve koje je nemoguće pomiriti. Stoga će sami idiosinkratički fantazmi koji se za ovu ideološku fasadu „kače“ biti, kao proizvodi metonimije želje i neumornog kretanja imaginarnog pogleda, „upućeni“ na predstavu idealnog ega kao subjekta podređenog Subjektu u datim ideologijama. Ta tačka gledišta je već unapred pripremljena „za njih“, kao što smo rekli.

Ukoliko ova tačka prošivanja stoji, te ukoliko nismo zapali u ideologiju strukturalne homologije, onda možemo zaključiti da je *imaginarni pogled, pogled fundamentalne fantazije, taj koji istovremeno dovodi do samo-identifikacije ega sa izvesnom tačkom gledišta subjekta nesvesnog, i do, u odgovarajućim uslovima simboličke subjektivacije, identifikacije subjekta nagona sa ideološki propisanom „tačkom gledišta“, tj. sa subjektom ideološkog. Metonimija imaginarnog subjekta želje proklizava, subjekt nagona se delimično zadovoljava a ono što se, putem unarne crte, može desiti je identifikacija subjekta nagona sa subjektom ideološkog kao idealnim egom.*

Unarna crta u ovom slučaju pred subjekta i njegovu nesvesnu želju stavlja označitelj koji u paru sa drugim dobija značenje unutar ideološke interpelacije i čini mogućim identifikaciju subjekta imaginarnog pogleda sa subjektom ideološkog kao idealnim egom.

***

Ova konceptualizacija ne izlazi iz okvira Močnikove teze da je mesto „prikopčavanja“ društvenog zahteva i nesvesne želje – fantazam. Fantazam koji smo mi obradili nije bilo koji – reč je o fundamentalnom fantazmu konceptualizovanog pomoću teorije rascepljenog nagona pogleda. On nije uspomena na traumatičnu scenu (bila ta scena kastracija ili prvobitni upad označitelja kao unarne crte), on je mizanscen želje, matrica svih ostalih fantazama subjekta. Kapacitet unarne crte da tokom identifikacije subjekta sa njom „upadne“ „između“ primarne i sekundarne identifikacije subjekta i neumorno deluje kao njegova strukturna težnja da izgradi jedinstveni identitet preko sopstvenog nedostatka bića, nas navodi na pretpostavku da, u toku ideološke interpelacije, ona subjektu može postaviti nove fantazme i objekte želje. Ona tako čini da se fundamentalni fantazam „fiksira“ na one predmete koji nagonu omogućavaju iluziju ispunjenja. Mi smo probali da

teoretizujemo situaciju mogućnosti njenog istorijski postavljenog „pogrešnog prepoznavanja“ sa unapred propisanim pozicijama u ideologiji. To je, dakle, samo način na koji teoretizujemo odnos fundamentalne fantazije sa društvenim zahtevom za smislom i to kroz artikulaciju nesvesne želje za ego identifikacijom sa pritiskom društvene formacije da se u njoj „zauzme mesto“ (da se komunikacione situacije smisleno tumače). Pretpostavljamo da je ovaj mehanizam prisutan u svim ideološkim formacijama, iako zadržavamo dve važne ograde:

1) Identifikacija subjekta nagona sa subjektom ideološkog kao idealnim egom nije neophodna za identifikaciju sa SPV, odnosno za bilo koju bezuslovnu identifikaciju sa SPZ; kapacitet subjekta da tumači iskaze izvan sopstvenih verovanja u pozadini ili da „zna“ nešto o sopstvenoj bezuslovnoj identifikaciji nije na bilo koji način sprečen ili onemogućen ukoliko društveni zahtev na ovaj specifičan način „pogodi“ nesvesnu želju.

2) Mehanizam „pogađanja“ nesvesnog fantazma zahtevom poput ovog može biti istovetan u različitim ideologijama a da mehanizmi njihove integracije (što dominantna ideologija jeste) ostanu funkcionalni.

Drugim rečima, hipotetičko „ispadanje“ iz institucije ne odvija se tu, niti je za njega dovoljna identifikacija subjekta nagona sa subjektom ideološkog kao idealnim egom. Kao što vidimo, zato što je reč o subjektu nagona njegova identifikacija putem ega-idealnog ega je veoma nestabilna i nužno se menja jer subjekt nagona ne može dostići svoj objekat i njegovo potpuno zadovoljenje je strukturno nemoguće. Sada naziremo zašto nam je, u novom problemskom polju dve heterogene logike ideološke interpelacije i ego identifikacije bila neophodna Lakanova teorija pogleda. Spekularna struktura ideološkog diskursa, kakvom je postavlja Altiser, strukturno je vezana za proizvođenje onih „tački gledišta“ sa kojima se, tokom interpelacije, istovremeno samoprepoznaju ego-idealni ego i subjekt ideološkog. Močnik istražuje opšte, svakodnevne mehanizme simboličke subjektivacije dok okidanje nesvesnog fantazma, kao što smo pomenuli u odeljku 2.1, „izoluje“ prihvatajući taj mehanizam kao nužan za bezuslovnu interpelaciju i „iskrenost“ u bilo kojoj ideologiji ali ostavljajući „ekstremiste“ i „fundamentaliste“ kao proizvode nesvakidašnjih, posebnih mehanizama subjektivacije i interpelacije. Mi ovde kršimo tu izolaciju i postavljamo pitanje mehanizma imaginarne identifikacije i fantazma u okviru teorije pogleda.

Pogledajmo sada koja je veza agresivnosti, koju Lakan asocira sa primarnom identifikacijom, i ustanovljenim simboličko-imaginarnog mehanizma koji smo predložili kao novi konceptualni aparat.

2.2.3 Lakan i agresivnost

Lakan razvija koncept agresivnosti jako rano u svojoj karijeri. Reč je u periodu nakon Drugog svetskog rata. On tada razdvaja agresivni čin (kolokvijalno „nasilje“, tj. intersubjektivni akt nanošenja fizičkih povreda drugom) i agresivnost kao koncept. Reč je odnosu u imaginarnom poretku između subjekta nesvesnog i ega, tj. subjektove primarne identifikacije sa ogledalnom slikom (*imaga*) koja fundira ego. Agresivnost je protivrečni tenzični odnos između egovog imaga i subjekta nesvesnog. Naime, Lakan smešta njen nastanak u ontogenetski razvoj subjekta pre njegovog ulaska u simbolički poredak. Glavna strukturna promena dolazi u šestom mesecu i uspostavljanju ogledalne faze. Dok je kod ranijih slučajeva nasilje tranzitivno (Lakan navodi primer dece koja plaču kada drugo dete dobija batine) sa šestim mesecom i u ponašanju dece primećuju se česti motivi lomljenja glavi lutaka, kidanje delova tela, otvaranje utrobe plišanih igračaka itd.

Reč je o trenutku artikulacije realnog tela deteta, podvrgnutog neprekidnim i još uvek neoznačenim potreba i instinktima, sa imaginarnom predstavom. Filip Žilijen (Philippe Julien) kaže: „U stadijumu ogledala, Lakan sažima dve faze u jednu. U trenutku kada se ego formira slikom drugog, narcisizam i agresivnost su korelativi. Narcisizam, u kojem je slika sopstvenog tela održana slikom drugog zapravo stvara tenziju: drugi me tom sopstvenom slikom podjednako privlači i odbija.“[292]

U tekstu „Stadijum ogledala kao formativna ego funkcija u psihoanalitičkom iskustvu“ Lakan o funkciji *imaga* kaže da ta forma te celovite slike, „koja je više konstituišuća nego konstituisana“, „zamrzava konturu njegovog stasa u simetriji i preokreće ga tako da stoji u opoziciji sa turbulentnim pokretima kojima subjekt oseća da ga on animira.“[293] On dalje kaže „ispostavlja se

[292] Philippe Julien, *Jacques Lacan's Return to Freud*, New York University Press, New York, 1994, str. 34.
[293] Jacques Lacan, “The Mirror Stage as Formative of the *I* Function as Revealed in Psychoanalytic Expirience”, *Écrits: The First Complete Edition in English*, op. cit, str. 76.

da je funkcija ogledalne faze, po mom viđenju, partikularni slučaj funkcije imaga, koji uspostavljaju odnos između organizma i stvarnosti – ili, kako se kaže, između unutarnjeg sveta (*Innenwelt*) i spolješnjeg (*Umwelt*).“[294] Tamo gde ovaj mehanizam zakaže javlja se motiv fragmentiranog tela: „Ovo fragmentirano telo se redovno javlja u snovima kada razvoj analize dostiže određeni nivo agresivne dezintegracije individue. Ono se tada javlja u obliku nepovezanih udova ili organa predstavljenih egzoskopski kako im rastu krila i ruke radi unutarnjeg progona.“[295]

U *Seminaru I* kaže da osim ove primarne identifikacije, u kojoj simboličko preoblikuje imaginarno, postoji i presecanje simboličkog i realnog bez posredstva imaginarnog – što je već uveliko polje psihoze. Dakle, sam proces primarne identifikacije, prepoznavanje razbijenog nekoordinisanog tela šestomesečnog odojčeta kao nedeljive imaginarne celine je protivrečan proces u kojem se prvi put ustanovljuje veza narcisoidnog libida i objektnog libida. Ričard Feldštajn kaže:

> „Objedinjeni geštalt, idealizovana slika, transcendentalne mogućnosti – ovo su trenutni i odloženi efekti koji proizlaze iz dečjeg sjedinjenja sa svojim obličjem u odrazu. Lakanov naglasak na konstruisanoj formi u ogledalu je važan ako želimo razumeti kako dete prenosi narcisoidni libido (u imaginarnom odnosu) na objektni libido (obično povezan sa simboličkim diskursom koji subjekta vezuje za jezik). Dete se prebacuje iz spekularnog narcizma u intersubjektivni odnos objekta kroz konstruisanu sliku koja stvara zamišljenu vezu između budućeg subjekta i njegovog ili njenog objektnog sveta.“[296]

Tenzija koja postoji između jedinstvene imaginarne slike i razbijenog realnog tela jeste agresivnost. Agresivnost zato treba razlikovati od agresivnih činova – i to na način da se agresivnost prepozna kao strukturni kapacitet koji energiju crpi iz narcisoidnosti, a agresivni činovi kao moguće manifestacije agresivnosti. U tekstu „Agresivnost i psihoanaliza“ Lakan kaže: „Pojam agresivnosti je korelativna tenzija narcisističke strukture u postajanju bićem (*devenir*) subjekta nam dozvoljava da razumemo, na veoma jednostavan način formulisanu, funkciju svih vrsta nezgoda i atipičnosti u tom postajanju bićem.“[297]

---

[294] Ibid. str. 78.
[295] [illegible].
[296] Richard Feldstein, “The Mirror of Manufactured Cultural Relations”, *Reading Seminars I and II: Lacan's Return to Freud*, Richard Feldstein, Bruce Fink and Maire Jaanus (eds.), State University of New York Press, New York, 1996, str. 137.
[297] Jacques Lacan, “Aggressivness in Psychoanalysis”, *Ecrits: A Selection*, W. W. Norton Co, New York, 1977, str. 17.

Ukoliko zanemarimo ontologiju u diskursu ranog Lakana, jasno vidimo njegovu tezu o strukturama primarne identifikacije i agresivnosti. Ričard Butbi (Richard Boothby) kaže da agresivnost nije odbrana idealnog jedinstva ega, već obrnuto, pobuna protiv njega. On piše: „Agresivnost je težnja prema narušavanju imaginarne forme tela koje oblikuju ego. Zato što agresivnost predstavlja volju za pobunu protiv imaga agresivnost je posebno povezana u fantazmima narušavanja telesnog integriteta.“[298]

Upravo i Lakan kaže da je „geštalt odgovarajući agresiji u čoveku čine slike kastracije, sakaćenja, komadanja, iščašenja, vađenja utrobe, proždiranja, pucanja telesne opne, ukratko oni oblici *imaga* koje sam grupisao pod imenom *predstave fragmentiranog tela*“.[299] Ukoliko ovu formaciju u imaginarnom registru pogledamo sa stanovišta Frojdovog koncepta nagona smrti u drugoj topografiji, reč je o potvrđivanju i razradi Frojdove ideje da je destruktivnost prema drugom zapravo vrsta destrukcije prema sebi. Žan Laplanš (Jean Laplanche) kaže da „Frojd potvrđuje da je nagon smrti na prvom mestu okrenut, ne prema spolja (...) već prema subjektu, da on u svojoj suštini nije nagon *za ubistvom*, već nagon za *samoubistvom* ili za ubistvom *sebe*.“[300] No, mnogo važnije od ove veze sa drugom Frojdovom topografijom, Lakan sam jasno iznosi skice za strukturni mehanizam u kojem, u situacijama koje destabilizuju ego, dolazi do smrtonosnih negacija.[301]

> „Međutim, ukoliko je ego označen, od samih svojih početaka, ovom agresivnom relativnošću kako ćemo se oteti zaključku da svaka velika instinktivna metamorfoza, koja probija život individue, zapravo ponovo dovodi njene granice u pitanje, budući da je sastavljena od konjunkcije subjektove istorije sa nemislivošću urođenosti njegove želje? Upravo zato, čovekov ego nikada nije moguće svesti na njegov proživljeni identitet, osim do granice koju ni najveći geniji nisu bili u stanju da dosegnu; i zbog čega, u depresivnim disrupcijama koje konstituišu vraćanja do kojih dolazi iz osećaja inferiornosti, ego suštinski proizvodi smrtonosne negacije koje ga zamrzavaju u njegovom formalizmu. ‘To što se dešava meni nema veze s tim šta sam ja.’ ‘Na tebi nema ničeg vrednog truda.’ Dakle, dva momenta, kada subjekat negira sebe i kada optužuje drugog, postaju

[298] Richard Boothby, *Death and Desire: Psychoanalitic Theory in Lacan’s return to Freud*, Routledge, New York & London, 1991, str. 11.
[299] Ibid, str. 11–12.
[300] Jean Laplanche, *Problematiques IV: Vinconscient et ça*, Presses Universitaires de France, Paris, 1981, str. 230.
[301] Jacques Lacan, “Aggressivness in Psychoanalysis”, *Ecrits: The First Complete Edition in English*, op. cit, str. 82.

nerazdvojni; a mi ovde vidimo paranoičnu strukturu ega koji sebi nalazi analogon u temeljnim negacijama koje podvlači Frojd u tri deluzije: ljubomori, erotomaniji i interpretaciji."[302]

Koincidencija negiranja relacije ega i ego ideala koje Lakan ovde imenuje kao „negiranje sebe", i optuživanja drugog jesu jedan od ekstremnijih mehanizama agresivnosti. Pogledajmo ovaj slučaj ranog Lakana pomoću teorije pogleda. „Formalizacija ega", taj spoj negiranja sebe (ega, relacije između ideal ega i ego ideala kao suštinski onemogućenog) i optuživanja drugog – je ništa drugo nego „velika anksioznost" pred shizofreniju (o kojoj piše Pantić na kraju eseja „Rascep skopičkog nagona"). Dakle, reč je o trenutku kada pritisak nagona, iracionalnost „ismejavanja" ega od strane lakanovskog superega (korpoRealnog), postaje toliki da preti dezintegraciji simboličko-imaginarnog. Rani Lakan je to nazvao „agresivnost" kao osnovu tenziju između ego identifikacije i subjekta nesvesnog, Lakan iz jedanaestog seminara bi mogao pričati o izlaganju subjekta realnom pogledu, o pretnji približavanja ili čak upadanja želje u das Ding. Upravo, kako kaže Žak Alan Miler – *jouissance* jeste s onu stranu (zakona) principa uživanja, svaki nagon je nagon smrti. Libido i agresija stoga „nisu antagonističke sile spoljašnje jedna drugoj" već „čvor koji formira unutarnji rascep." To je isti onaj unutarnji rascep koji je Frojd „otkrio u ekonomiji mazohizma, patologiji zadovoljstva u nezadovoljstvu."[303]

Sve što više istražujemo lakanovski koncept agresivnosti, njene imaginarne i simboličke funkcije, primećujemo da disidentifikacija (koju želimo da istražimo na nivou ispadanja iz mehanizama simboličke subjektivacije jedne institucije) za subjekta nesvesnog podrazumeva shizofreniju. Što više prilazimo nepremostivom teorijskom pitanju „loših subjekata" i „fanatika", i sve agresivnosti koju oni nose deluje da smo dalje od rešenja. Polako naziremo zašto je za većinu istorijskog materijalizma ovo bilo „pitanje koje je najbolje zaobići". Močnikovo teorijsko rešenje, kojim smo se bavili u prethodnom odeljku, elegantno izoluje ova pitanja. Sa jedne strane, deluje da ga Močnik uzima identifikaciju sa SPV kao „pravilo" svakidašnje komunikacije, kao najbolje teorijsko rešenje zato što objašnjava većinu naizgled protivrečnih istovremenih interpelacija. Interpretator jedne ideologije ne mora prihvatiti čitav nukleus pozadinskih verovanja da bi mogao da tumači

[302] Ovo je citat iz dela u kojem piše o sveprisutnosti „loših unutarnjih objekata" Melani Klajn (Melanie Klein). Ibid, str. 93.
[303] Jacques-Alain Miller, "Ethics in Psychoanalysis", *Lacanian Ink*, number 5, (Winter 1992), str. 13–27; 25–26. Veza između ranog i kasnijeg Lakana se tako može rekonstruisati iz drugog seminara gde piše: „Mazohizam nije invertovani sadizam, fenomen agresivnosti se ne može objasniti prosto na nivou imaginarne identifikacije." Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book II*, op. cit, str 232.

ideološki program koji je pred njim. Sa druge strane, ostaje problem onih koji su identifikovani sa SPZ koji pre omogućavaju nego što sprečavaju. Međutim, šta je sa onim situacijama u kojima komunikacija ne uspeva? Šta je sa premodernim, nekapitalističkim, neindividualističkim identifikacijama sa subjektom za kojeg se pretpostavlja da zna?

Naše pitanje je s onu stranu podele smisleno/besmisleno i u sred onih istorijskih procesa njihove reartikulacije i promene. Ne u uspešnim lancima suplementacije, već u kolapsu, ne u ideološkoj regularnosti već u fanatizmu.

2.3 MOČNIKOV „FUNDAMENTALISTA“ KAO NOSILAC UČINKA AGRESIVNOSTI

2.3.1 Ekskurs: Altiser o Frojdu i Lakanu

Dakle, ni u jednoj od do sada predstavljenih teorija nismo pronašli odgovarajuću teoretizaciju odnosa agresivnosti i ideološke interpelacije, a ni bilo kakvu konceptualizaciju „pucanja“ takvog odnosa i ostvarivanja „agresivnog čina“ (ono što svakodnevno, ili zajedno sa sociolozima iz odeljka 2.2.1, zovemo „nasiljem“). U Lakanovom eseju o agresivnosti, kao i u eseju o funkcijama psihoanalize u kriminologiji, svakako ima primera agresivnih činova od strane analisanda prema analitičaru ili nekoj trećoj osobi. Međutim, ti činovi i njihova teorijska obrada dolaze iz domena intersubjektivne teorije psihoanalize i deli ih nepremostivi jaz intersubjektivne i grand teorije. Još manje ima toga kod Altisera čiji odnos prema kolokvijalnom „nasilju“ i „sili“ smo već prikazali u prethodnom poglavlju. Dakle, mi ćemo morati sami da probamo da izvedemo tezu o ovom odnosu. Za taj zadatak biće nam važne dve uvodne napomene artikulaciji agresivnosti u društvenoj formaciji:

1) zahtev (onaj koji pokreće Močnikovu shemu interpelacije) nije uvek isti, ni na nivou svesnog subjekta ni na nivou društvene formacije koja ga kao „društveni zahtev“ upućuje subjektu. On se menja prema razvoju protivrečnosti klasne borbe;

2) to daje prilike za najrazličitije oblike interpelacije koje pokreću nesvesnu želju – pa i onu koji smo već izneli u elaboraciji modela identifikacije sa SPZ+.

O Frojdu Altiser je pisao kao o nekome koje, nalik na Marksa, otkrio novi „teorijski kontinent". Ukoliko je Marks otkrio Istoriju Frojd je okrio Nesvesno. Frojdov pokušaj je predstavio kao epistemološki prelom u odnosu na psihologiju, njen biologizam, psihizam i ostale ideologije. U seminaru iz 1963-64 prema Lakanu se postavio kao prema nekome ko nastavlja Frojdov poduhvat da na temelju preloma od psihoanalize stvori nauku. Lakan je svojim modelom od tri registra, simboličkog, imaginarnog i realnog, izvršio kritiku subjekta potreba kojima operiše psihologija. Ovaj poduhvat upoređuje sa Marksovom kritikom homo ekonomikusa. Paralelizam klasične psihologije podrazumevao je povezivanje jezičkih znakova sa određenim ljudskim potrebama, što bi jezik učinilo ekspresijom potreba a psihičku formaciju predstavilo kao ekspresivni totalitet čija skrivena istina je potreba. Kod Lakana ovaj odnos je, putem teorijske prakse, okrenut naglavačke. Upravo jezikom i kulturom je biološko umetnuto unutar društvene formacije. U Altiserovoj vizuri Lakan ustanovljuje fundamentalnu simboličku otuđenost čoveka od životinjskih instinkta (koje smo u odeljku 2.2.2 predstavili kao „nagon") kao uslov teorije subjekta. Ne stupa on u društvo iz biologije već društvo, i njegov simbolički poredak, „stupaju" u njegovu biologiju, upisuju ga u jezik i tek tada ga proizvode kao efekat subjekta. Na taj način, Lakan je, prema Altiseru, kritikovao i odbio ideologiju genusa.[304]

Najvažnije teze za dalji razvoj našeg rada Altiser iznosi u tekstu pod naslovom „Tri beleške o teoriji diskursa".[305] Reč je o manje poznatom tekstu koji nije bio opšteg tipa. Cirkulisao je između njegovih studenata sa vrlo ograničenom namerom. On se u njemu kritički postavlja prema strukturalnom paralelizmu Lakana koji pogrešno pretpostavlja da lingvistički diskurs nije zasnovan u artikulaciji sa diskursom ideološkog već kao transcendentalan i autonoman. Autonomija diskursa je samo relativna, kako tvrdi Altiser, i zato je neophodno istražiti svaki diskurs kao odvojenu strukturu. On dalje tvrdi da svaki diskurs proizvodi sopstvenu vrstu subjekta: naučni diskurs naučnog ne-subjekta (jer ovaj svojom rigidnom aksiomatikom isključuje svakog nesvesnog i ideološkog subjekta); ideološki diskurs spekularnog subjekta ideološkog (onog

[304] Louis Althusser, "The Tbilisi Affair", *Writings on Psychoanalysis: Freud and Lacan*, Columbia University Press, New York, 1996, str. 79–125.
[305] Louis Althusser, "Three Notes on the Theory of Discourses", *The Humanist Controversy and Other Writings (1966–1967)*, op. cit, str. 33–84.

subjekta koji manjak sopstvene nesvesne subjektivnosti nadomešćuje spekularnom strukturom ideologije; onim setom imaginarnih deformacija i „fasadom“ na koje se one „projektuju“) i diskurs nesvesnog subjekta nesvesnog (koji je zarobljen između subjekta iskazivanja i subjekta iskaza, Lakanovog subjekta). Altiser vrlo oprezno piše o mogućnosti „preklapanja“ pojedinih subjekata. On spekuliše da se u izvesnim situacijama mogu preklopiti ego i ideološki subjekt, superego i Subjekt ideologije, i id koji se ne može predstaviti ali se izvodi kao artikulacija ova dva diskursa. Međutim, tu dolazi do značajnog, moguće kasnije dodatog segmenta o odnosu dva diskursa, ideološkog i nesvesnog. Altiser kaže: „Veliki Drugi, koji govori unutar diskursa nesvesnog, u tom slučaju ne bi bio *subjekt* diskursa ideološkog – Bog, Subjekat itd. – već *diskurs* ideološkog sam koji je etabliran *kao subjekt* diskursa nesvesnog.“[306]

Zato možemo zaključiti da strukturno zapravo nikada ne dolazi do preklapanja Drugog i Subjekta nego uvek već do nadodređenja nesvesnog diskursa ideološkim diskursom. Ne može se dovoljno podvući važnost ove, po svemu intuitivne, ali teorijski izuzetno značajne teze. U našem istraživanju ona je važna jer predstavlja mogućnost uspostavljanja odnosa nadodređenja između dva oblika diskurzivnosti. Naše rešenje će delom biti i povratak ovoj Altiserovoj tezi o opštem odnosu dva diskursa. Nju ćemo probati da smisleno teorijski povežemo sa i Lakanovom teorijom pogleda, konceptom agresivnosti i mehanizmima ideološke interpelacije koje smo postavili u našoj „maloj tezi“.

2.3.2 „Velika teza“ o „lošim subjektima“

Uvod u tezu

Močnikovo rešenje, kao što smo videli, nije u sebi sadržalo ovakav shematični odnos Drugog i Subjekta niti mu je ono kao takvo bilo neophodno. U naciji kao nultoj instituciji SPZ je sveden na onog poseduje samo formalno znanje kao oblik bezuslovne identifikacije.[307] Težište njegovog objašnjenja je upravo na mogućnosti interpretacije i komunikacije kako bi proizvelo oblik „kopčanja“ fantazma i ideološkog čime se proizvodi efekat društva u toj ne-celoj strukturi.

[306] Ibid, str. 61.
[307] Rastko Močnik, *Tri teorije*, op. cit, str. 100.

Međutim, ovo nije jedini oblik konceptualizacije. Teorijsko težište može biti drugačije. Balibaru vladajuća ideologija predstavlja odloženo imaginarno potčinjenih – utopijsko obećanje čije ispunjenje se beskonačno odlaže. Dakle, za razliku od Močnika, po njemu je najznačajnija protivrečnost u relaciji „fasade“, njenog sadržaja (onog obećanog sadržaja društvenog zahteva kojim se fantazam pokreće i „kači“ na ideološku fasadu) i samog tog fantazma. On, kao i Žak Bide, istorizuju i odvajaju prvu, religijsku, interpelaciju od druge, moderne, interpelacije. Na fonu mogućnosti različite konceptualizacije i mi predlažemo našu glavnu tezu u dva dela.[308]

1. Fanatizacija

Polazimo od saznanja da se identifikacija sa SPZ dešava u tom, od Močnika, „izolovanom“ prostoru.[309] kada zahtev pogađa fantazam i pokreće nesvesnu želju da se „zakači“ na fasadu ideološkog. Kako bi uobičajeni subjekt ideološkog „ispao“ iz svojih praksi neki sled događaja mora od identifikacije sa SPV-om prevesti subjekta u identifikaciju sa SPZ-om koji nije SPZ nacije kao nulte institucije. Mi ovaj proces zovemo procesom fanatizacije.

Ukoliko bismo probali da preuzmemo Altiserove konceptualizacije iz „Tri beleške o teoriji diskursa“, rekli bismo da svaka protivrečnost diskursa nesvesnog sa diskursom ideološkog koja se ne može razrešiti, ona koja ne ugrožava temeljno reprodukciju ideologije ali stavlja subjekt nesvesnog preko ega u protivrečne odnose sa subjektom ideologije. U toj situaciji možemo pretpostaviti kako dolazi do „greške“ u okviru komunikacione situacije. Zamislimo situaciju u kojoj Močnikov adresat upućuje sopstvenu svesnu želju za smislom nekom ideološkom iskazu iznova nailazi na nepremostive protivrečnosti u tome da one za njega proizvedu bilo kakvu bezuslovnu identifikaciju. Iako još uvek može da se uslovno identifikuje i od društvenog zahteva identifikacijom sa SPV prevede iskaz do smisla, zbog „greške“ kod njega izostaje onaj mehanizam bezuslovnosti koji je u datoj instituciji neophodan da bi se reprodukovala. Upravo ovo je skica procesa koji ćemo nazvati procesom disidentifikacije i istovremene reidentifikacije. Na nivou subjekta, altiserovski rečeno, to je mesto u kojem diskurs ideološkog ne uspeva da nadodredi

[308] Videti: Etienne Balibar, “Citizen Subject”, *Who Comes After the Subject*, Eduardo Cadava, Peter Connor and Jean-Luc Nancy (eds.), Routledge, London/New York, 1991; Jacques Bidet, “Introduction: An Invitation to Reread Althusser”, *On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses*, op. cit, str. xix-xxviii.
[309] Rastko Močnik, „Subjekt za koji se pretpostavlja da veruje i nacija kao nulta institucija“, op. cit, str. 173.

diskurs nesvesnog. U ekstremnim slučajevima, koje ćemo razmotriti, prateći idiosinkratički razvoj nesvesnih fantazija subjekta, proizvodi rešenja koja u krajnjoj predstavljaju otpor i odbrane ega od psihoze i dezintegracije.[310]

Na nivou institucije, to je početak njenog slabljenja kao „društvenog veziva". Ovo ispadanje, koje ugrožava identifikaciju u spekularnoj strukturi ideologije, odnosno neuspeh odgovarajućeg simboličkog mehanizma imaginarne identifikacije, može povećavati tenziju koju smo ranije odredili kao agresivnost po različitim simboličko-imaginarnim mehanizmima.

Sa „malom tezom" smo pokazali oblik okidanja nesvesne želje koji nam omogućava da mislimo situaciju u kojoj se, zbog nagonskih pritisaka usled nerealizovanog ispunjenja identifikacije sa ideal egom, egova identifikacija sa ideal egom destabilizuje. Ukoliko smo rekli da ovakva identifikacija sa SPZ+ sa sobom nosi „pogrešno prepoznavanje" ideološke subjektivacije i ego identifikacije sa idealnim egom, možemo pretpostaviti niz situacija u kojima ideološki diskursi ne nude adekvatni simbolički mehanizam za reprodukciju te identifikacije.

Međutim, je li to dovoljno da objasni zašto i kako bi subjekti ispadali iz Močnikovih verovanja u pozadini (VP) koja uvek već rešavaju dilemu besmisao/smisao, odnosno fantazma koji predstavlja njenu matricu? Moramo pokušati da objasnimo kako dolazi do toga da, iako su subjekti različitih ideoloških diskursa, naši subjekti dis-re-identifikacije, prilikom ovog (za sada hipotetičkog procesa) ne prolaze kroz psihozu. Postavlja se pitanje kako je moguće da tumače (ideološke) iskaze putem zadatih VP u različitim situacijama, prihvataju ih kao smislene ali im mimo ostvarene smislenosti oduzimaju deo smisla kada njima pokušaju da protumače svoju distancu od idealnog ega kao subjekta ideologije. Kako je moguće da na pitanje „da li je ovo besmisleno ili smisleno?" „odgovara" odrično oba puta?

Ukoliko pretpostavimo da se radi o obliku interpelacije koji smo konceptualizovali u odeljku 2.2.2, onda možemo reći da se društveni zahtev (zahtev odozgo ga pritiska) artikuliše sa protivrečnostima idiosinkratičnog fantazma, koje dolaze iz pritiska nagona (imaginarnog pogleda) koji se

[310] Odbrana i otpor nisu isto. Lakan je bio veoma kritičan prema Ani Frojd i njenoj ego-psihologiji. Ovo se naročito odnosilo na način na koji je obrađivala koncept odbrane. On je tvrdio da su ego-psiholozi mešali ova dva koncepta. On ih, naprotiv, suprotstavlja kao koncepte. Otpori su prolazni imaginarni odgovori na upade simboličkog i stoje na strani objekta. Odbrane su trajnije, one predstavljaju simboličke strukture subjektivnosti. Zato ne treba čuditi što Lakan o odbranama ponekad piše i kao o fantazmima. Videti članak „Odbrana" u: Jean Laplanche i Jean-Bertrand Pontalis, *Rječnik psihoanalize*, op. cit, str. 34.

identifikovao sa subjektom ideološkog putem ideal ega. Subjekt ne može dobiti ni parcijalno zadovoljenje nagona jer ne može postići ego identifikaciju sa idealnim egom, a ovaj raskorak sa merilima ego ideala uvećava pretnju od lakanovskog superega (nagona pritiska sa ose iteracije) i dovodi u pitanje njegovu reprodukciju kao subjekta ideološkog.

Ova tenzija se može ispoljiti i kao agresivnost, što ovde ne označava nužno agresivni čin koliko nepodnošljivi pritisak iz lakanovskog superega koji pred subjekt, pored društvenog zahteva, stavlja još jedan zahtev – svesni zahtev SPZ+. Dakle, sa stanovišta ideološkog subjekta koji je identifikovan sa idealnim egom dolazi zahtev kojim ovaj „proverava" svoju poziciju u sva tri pogleda rascepljenog skopičkog nagona. On zahteva smisao sopstvene pozicije na trijadi na trijadi idealni ego-ego ideal-superego. Reč je o zahtevu za smislom kojim će sebi objasniti frustraciju sopstvene ego identifikacije, odnosno nezadovoljenost imaginarnog pogleda, u sopstvenoj subjektivaciji ideološkim. Stoga opisana VP, koja subjektu istovremeno moguć za tumačenje (preko identifikacije sa SPV) ali u drugom zahtevu obesmišljen VP' – modifikovano verovanje u pozadini odnosno simbolički mehanizam „pokvarenog" VP. Upravo ovaj mehanizam svojom repeticijom iznova vodi subjekt nesvesnog preko tumačenja smislenog pa obesmišljenog iskaza, otvarajući vrata procesu fanatizacije. On uvodi jednu neumornu istost u gotovo sve situacije iskazivanja i iskaze koji se u njima i putem pozadinskim verovanjima tumače. Drugim rečima, sada u indentifikaciji interpret, koji u identifikaciji sa SPV „samo dopušta da su verovanja u pozadini moguća", počinje svesno da zahteva smisao njihovog smisla. Ta „razumljiva" poruka koja na „drugo čitanje" deluje protivrečno i besmisleno. Nju ćemo nazvati *besmislica*.[311]

Ovakva besmislica pred nesvesni fantazam i želju za smislom stavlja novi zadatak dok istovremeno ne ugrožava ispunjenje društvenog zahteva. Moglo bi se reći da ona remeti i u protivrečan odnos stavlja dve instance zahteva: svesnu subjektovu želju za smislom i bezlični društveni zahtev osnovnog odnosa subjekta i drugog.

Agresivnost i njena narcisoidna libidinalna energija imaju kapacitet da u određenim okolnostima nadodrede interpelaciju u ideologiju a potom i mogućnost subjekta ideologije da je interpretira. Ono što im to omogućava jeste kada se besmisleni niz označitelja, koji jeste jedan fantazam, artikuliše sa dominantnom ideologijom putem SPZ+ na taj način da specifična teskoba, agresivnost

[311] Uporediti Močnikove „kalambure", kako su prevedene u Beogradu 2003, sa originalnom. Rastko Močnik, *Tri teorije*, op. cit, str. 45.

– ta bazična tenzija između subjekta i egovog imaga koja je sada ujedno tenzija njegove ideološko-subjektivne pozicije – počinje da proizvodi učinak remećenja onoga što Močnik naziva „organizacijom svesnih predstava koji jezgro besmisla čine smislenim“. Fanatizacija je, dakle, oblik učinka agresivnosti. Ugrožavanjem ove fantazmatske osnove oni ne ugrožavaju samu funkciju fantazije u psihičkoj formaciji subjekta (to dolazi tek sa shizofrenijom) već identifikaciju subjekta sa SPV. Njegov kapacitet da tumači drugačija uverenja, da relativizuje sopstvenu shemu, se smanjuje. Altiserovski rečeno, internalna distanca koju je sa sobom nosila interpelacija postaje sve manja kako fanatizacija odmiče.

2. Dovršetak fanatizacije – fanatik kao subjekt prevrata komunikacijske situacije

Tada, na tom samom *rubu ideološkog* dolazi do nove interpelacije. Kao i ranije, on nastupa pokretanjem subjektove želje za smislom i društvenim zahtevom, koji pogađaju nesvesni fantazam, pokreću nesvesnu želju koja se potom odbija od Subjekt ideologije i vraća subjektu kao znanje i smisao, kao identifikacije sa SPZ (ili i SPZ+)[312] odgovarajuće „rubnoideološke“ (RI) institucije. Realizacija ove ponovljene interpelacije subjektu nesvesnog služi kao oblik odbrane od nepodnošljive anksioznosti ili pada u psihozu dok na nivou društvene formacije predstavlja pristupanje institucijama subjekata koji se fanatizuju, RI institucijama. Mi pretpostavljamo da kao i subjekti ostalih ideologija, ovi subjekti imaju sopstvene institucije i zajednice kao njihovu intersubjektivnu dimenziju. Oni ispunjavaju svih šest Močnikovih karakteristika institucije s par bitnih razlika. Naime, kod njih ono u što je u praksama „bezuslovno“ nije prvenstveno simbolno ali jeste učinak ideološke interpelacije i ne postoji bez simbolizacije. Takođe, interpelacija u nju jeste učinak suplementarnog kretanja institucije ali sadrži potencijal da, u određenoj društvenoj krizi, taj lanac suplementacije prekine zahtevima upućenim svojim subjektima. Termin RI institucije uvodimo i ostavljamo na nivou skice ali ćemo mu se u trećem poglavlju vratiti u pokušaju da mu damo dostojanstvo koncepta. Pitanje koje se, nakon ovih uvodnih razmatranja, samo postavlja je koje ideologije funkcionišu ujedno kao koherentna fasada i kao uporište

[312] Ukoliko bi se ovaj proces odvio uz ponavljanje identifikacije sa SPZ+, subjektova pozicija bi utoliko bila više određena agresivnošću jer ponavlja oblik identifikacije koji iznova gradi interpelaciju na odnos ega sa sopstvenim imagom, tj. na rascepu između simboličkog i imaginarnog pogleda.

fantazama ovih subjekata. Da bismo došli do ovog odgovora razmotrimo detaljnije šta ova nova interpelacija znači za subjekta SPZ+ iz prethodne interpelacije.

Novo „hvatanje“ nesvesne želje fantazmom na ideološku fasadu, na nivou psihičke formacije prvenstveno vrši funkciju umanjenja neizdržive anksioznosti kako bi subjekt odbranio od pada u psihozu (njen svesni fantazam dobija simboličku formu neurotičnog mita ili paranoidnog scenarija, delirijuma). Na nivou društvene strukture on reprodukuje RI instituciju. Upravo u toj i takvoj interpelaciji, subjektov kapacitet da se identifikuje sa SPV je narušen bez pada u psihozu. Ono gde je njegov mehanizam proizvodnje učinaka agresivnosti u procesu fanatizacije „spontano“ od iskaza stvarao „besmislice“ sada identifikacija sa SPZ (i SPZ+) samog ruba ideološkog i njegove institucije proizvodi fiksna rešenja u kojoj je besmislica (ili čak ne-smislena poruka koja se odbacuje a priori) sve što nije unapred propisano ideologijom RI institucije. On je postao subjekt prevrata komunikacijske situacije. Naša radna hipoteza biće da upravo ovde nalazimo interpelacijske mehanizme i materijalnu egzistenciju ideologija koje interpeliraju individue u Altiserove „loše subjekte“.

Kako smo već utvrdili da je fantazam važan samo kao predstava unutar označiteljskih lanaca, znamo da nema neposredne artikulacije predstave (fantazma) sa predstavom (spekularno-ideološkom). Naprotiv, dolazi do međusobne artikulacije označiteljskih lanaca.[313] Kakva je opšta forma simboličke subjektivacije u procesu fanatizacije? Mi ne možemo znati svaku artikulaciju za svaki idiosinkratički fantazam. Međutim, ono što znamo jeste da je opšti simbolički mehanizam fanatizacije u slučaju subjekta identifikovanog sa SPZ+. To izražavamo formulom:

VP – (SPZ+) – VP'

Ovu prvu formulu fanatizacije vidimo kada interpretov način tumačenja situacije iskazivanja (racionalizacije) i verovanja u pozadini (koja ujedno služe tumačenju iskaza i tumačenju situacije) počinju da se vraćaju na instancu SPZ+ i bivaju svesno preispitani njome. Tu subjekt otkriva SPV

[313] Lakan kaže: „Pojam nesvesnog fantazma više ne predstavlja nikakvu teškoću jednom pošto je određen kao predstava koja dejstvuje (fr. *mise enfonction*) u označiteljskoj strukturi. Recimo da je, u temeljnoj upotrebi, fantazam sredstvo kojim se subjekt održava [107]vou njegove nestajuće želje, nestajuće utoliko što ga samo zadovoljenje zahteva lišava njegovog objekta.“ Videti: Jacques Lacan, “The Direction of the Treatment and the Principles of Its Power”, *Écrits: The First Complete Edition in English*, op. cit, str. 532.

„ruba ideološkog“ ali još uvek nije identifikovan sa njegovim SPZ. Nastavkom ovog procesa, dolazi do prevrata komunikacijske situacije, tj. dolazi do nadodređenja identifikacije sa SPV učincima agresivnosti koji nose fanatizaciju. Formula ovog prevrata je:

$VP' - SPZ(+)$

Na taj način, jedan važan deo praksi proizvođenja društvenog efekta je umanjen ili potpuno blokiran. Time je prostor za agresivne činove povećan, mada oni sami po sebi nisu nužni. Specifična teskoba agresivnosti sada ima više mogućnosti i povoda da se ispolji i kao agresivni čin. No, njeno ispoljavanje treba misliti odvojeno od njenog predstavljanja i simbolizacije. Iako je agresivnost u najvećem broju ideologija predstavljena i označena, za subjekta na kraju procesa fanatizacije ona ima posebnu funkciju. Već smo naveli gore da ovaj dovršetak fanatizacije možemo nazvati i interpeliranjem individue kao subjekta rubnoideološke institucije. Ovakve subjekte zatičemo u zajednicama koje obično operišu ideološkim formama u kojima postoje motivi (predstave): 1) agresivnog čina i 2) delovanja za koje postoji samo jedna interpretativna pozadina i jedan smisao koji se može izvući.[314] Delovanje i njegov (društveni) učinak ovde su obično centralne predstave. Jednostrukost pozadine i smisla delovanja najčešće vode subjekta s onu stranu sporazumevanja i tumačenja, odnosno u ona sporazumevanja i samorazumevanja koja u komunikacijske situacije uvode i agresivne činove. To su ideologije sa motivima: revolucionarnog čina, rasnog, verskog, etničkog čišćenja, samoubistva itd.

S „onu stranu“ navedenih ideološkog oblika su, dakle, agresivni činovi prema sebi i drugima koji se ne mogu označiti. Međutim, to što se ne može označiti nije nikakvo naivno materijalističko „realno“ koje nalazimo u psihoanalizi a koju je Lakan kritikovao.[315] Naprotiv, reč je strukturnoj funkciji das Ding-a kao označitelju retroaktivno (*nachträglichkeit*) uspostavljene iluzije da je postojalo neko ne narušeno jedinstvo sa objektima odnosno prvim objektom (majkom) u kome su nagoni, potrebe, zahtevi i želje bili pomireni.[316] Možemo pretpostaviti da je sav sadržaj agresivnosti (nesvesni mehanizam frustracije imaginarnog pogleda, kao i sam agresivni čin) i njegovih predstava (predstave frustracije i agresivnih činova) objedinjen u fantazmatsko-interpelativni-ideološki niz upravo usled identifikacije sa SPZ+ (i to bez obzira da li je subjekt

[314] Rastko Močnik, *Tri teorije*, op. cit, str. 172.
[315] Lorezno Chiesa, *Subjectivity and Otherness*, op. cit, str. 104–151.
[316] Lorenco Kijeza nudi detaljnu analizu razvoja ovog koncepta u Lakanovoj misli od petog do sedmog seminara. Ibid, str. 125–140.

identifikovan sa njim i u svojoj RI instituciji identifikovan i sa SPZ+ ili samo sa SPZ). U procesu proveravanja iskaza kroz VP', tj. kroz učinke agresivnosti kako smo ih odredili, subjekt fanatizacije izložen je svesnim predstavama frustracije sopstvene ego identifikacije, koje same formiraju fantazme koji potom u interpelaciji dobijaju sopstvene ideološke artikulacije.[317] Između subjekta fanatizacije i subjekta prevrata komunikacijske situacije, između učinaka agresivnosti u interpretaciji i agresivnih činova, stoje čitavi lanci predstava frustracije i agresivnosti. RI institucija je sama materijalna egzistencija ideoloških artikulacija ovih fantazama, a „fanatik" kao subjekt prevrata komunikacije je prvenstveno, pre bilo kakvog agresivnog čina, subjekt ovih predstava. Predstava agresivnog čina u ideologijama njihovih institucija jeste nastavak učinka agresije u novoj interpelaciji.

Zaključak segmenta i odeljka

Identifikacija sa ideal egom nije jedina koja je pod znakom pitanja kada se subjekt nađe u dugim ciklusima ideološko-nesvesne nelagode koju smo gore postavili. Instanca ego-ideala nosi pogled Drugog koji subjekt želi da fascinira. Međutim, u situaciji konstantnog ispadanja on mu se hronično vraća kao lakanovski superego – kao neumorni pritisak nagona i hronično ismevanje subjektovih pokušaja da fascinira pogled Drugog (Pantićev „realni pogled", Džonstonovo korpoRealno). Možemo, dakle, pretpostaviti da ovakva situacija u svom ekstremnom obliku može dovesti ili do trajne fragmentacije imaga, tj. primarne identifikacije, i pada u psihozu, ili do situacije koju Lakan skicira u tekstu „Psihoanaliza i agresivnost" – do smrtonosne formalizacije ega, njenog zamrzavanja odnosa sa ego idealom koje je nerazdvojno od optuživanja drugog.

Ovu tezu predlažemo kao univerzalni mehanizam ali uz istovetne ograde kao i Močnik u poglavlju „O naciji" u fusnoti 17, u *Tri teorije*.[318] Kao i njegova interpelacijska shema, naša konceptualizacija teži univerzalnosti *ali* ne govori ništa o raznovrsnosti sopstvenih istorijskih artikulacija. Kako možemo pretpostaviti da znamo sve moguće protivrečnosti između pojedinačnih nesvesnih želja, njihovih fantazija i ideoloških nizova označitelja (fasada) koje ih artikulišu sa društvenim zahtevom? Sva moguća ispadanja nama trajno izgubljenih i nepoznatih

[317] Možda bismo baš ovde potražili fantazam „osramoćenog oca" o čijoj ideološkoj artikulaciji Močnik piše 1994. godine. Videti: "Ideology and Fantasy", op. cit, str. 151.
[318] Rastko Močnik, *Tri teorije*, op. cit, str. 125.

„nesvesnih formacija“ unutar različitih istorijskih ideoloških formacija, koje su nam takođe nepoznate ili nedovoljno poznate. To je prvo mesto na kojem se srećemo sa ograničenjem naše teoretizacije, njena neprozirna „kvantna mehanika“ našoj „klasičnoj“.

Fanatizacija je proces (VP – VP’) dok je fanatizam trajni deo psihičke formacije (VP’ – SPZ). On je oblik identifikacije u kojoj subjekt rubnoideološke institucije preuzima nukleus verovanja bezuslovno, u celini i za sve situacije. Prateći hipotezu razvoja procesa fanatizacije došli smo do obrnute komunikacione situacije od one sa početka. Isprva je svakodnevni subjekt identifikovan sa SPV mogao da tumači iskaze iz VP raznih subjekata pa i (fanatičnih) VP’ – a sada subjekt identifikovan sa SPZ RI institucije, fanatik, može da tumači iskaze iz ideologije ne-fanatika iako iz njih uvek ispada putem učinka agresivnosti.

Pogledajmo sada, sa novih teorijskih pozicija koje predlažemo Altiserovog „Mojsija“ sa početka ove disertacije. On kaže:

> „Bog se stoga određuje kao Subjekt *par excellence*, kao onaj koji je kroz sebe i za sebe (‘Ja sam onaj koji jesam’), kao onaj koji interpelira svoj subjekat, individuu koja mu je potčinjena njegovom interpelacijom, to jest, individuu zvanu Mojsije. A Mojsije, interpeliran svojim Imenom, prepoznavši da je on ‘zaista’ onaj koga je Bog interpelirao, prepoznaje sebe kao subjekta, subjekta Boga, subjekta potčinjenog Bogu, subjekt putem Subjekta potčinjen Subjektu. Dokaz: on ga sluša i primorava svoj narod da se pokori božijim zapovestima.“[319]

Dajmo sebi slobodu da Altiserovu skicu, koja služi za ilustrovanje koncepta spekularne strukture ideologije, pogrešno protumačimo kao istorijsko pitanje. Šta drugo znači „biti interpeliran svojim Imenom“ ukoliko kao materijalisti pretpostavimo da Mojsije nije „razgovarao“ ni sa kim do „sa samim sobom“. Nije li ta konstrukcija, biti interpeliran, tj. interpelirati sebe svojim imenom kao Imenom, upravo predstava delirijuma? Ne znači li to ispasti iz važećih verskih ideologija i institucija i vratiti im se identifikacijom sa SPZ+ kako smo ga ovde odredili. S tom razlikom što ovoga puta, kako je diskurs nesvesnog nadodredio diskurs ideološkog, delirijum pruža iluziju zadovoljstva ostvarenog fantazmatskog jedinstva ego-ideala i idealnog ega odakle i sam subjekt nesvesnog može sebe imenovati Imenom.

[319] Luj Altiser, *Ideologija i državni ideološki aparati*, op.cit, str. 76.

Ova dis-re-identifikacija nije stvar nekog postepenog razvoja uvek prisutne „funkcije agresivnosti“ (možda toga ima unutar nekog „otkrovenja“ u individualnom mitu neurotičara koji možemo zateći kod fanatika ali on nas ovde ne interesuje). Ona je u onoj meri proizvod partikularnog idiosinkratičkog nesvesnog koliko i univerzalnih društvenih okolnosti. Međutim, postoji proces u kojem se „krpež“ (brikolaž) vladajuće ideologije i njenih institucija, menja. Menja se oblik njene materijalne egzistencije u klasnoj borbi. Upravo tu dolazi do naglih i nasilnih „ispadanja“. Ukoliko razumemo Lakanovu agresivnost onda znamo da ona uopšte ne moraju biti agresivni činovi. Dakle, možemo misliti učinak agresivnosti odvojeno od učinaka „sile“ koji se kolokvijalno asociraju sa državom i klasama (ratovanje, prevrati, revolucije itd.). Upravo tu ćemo tražiti rešenje na problem od kojeg smo krenuli – „prinude“ odnosno nedostajuće istorijsko-materijalističke „teorije sile“. Za to će nam biti neophodna antropologija.

3. TRI EFEKTA: BURE SARGAŠKOG MORA

„...'društveni život' je nekakva ropotarnica institucionalnih elemenata, nekakvo Sargaško more naplavina koje su nanijeli najrazličitiji nekoordinirani istorijski procesi."[320]

Rastko Močnik

3.1 ARTIKULACIJA UČINKA AGRESIVNOSTI SA PROIZVODNIM ODNOSIMA

Kada je francuski neomarksistički antropolog Moris Godelije istraživao Baruje, melanežanski narod sa Papua Nove Gvineje, zatekao je društvo bez države u kojoj se visoki status i prestiž njenih članova nije prevodio u ekonomski status. Reč je bila o formaciji koju je antropologija nazvala društvima „slavnih ljudi" (*Great men society*).[321] Za razliku od društva „velikih ljudi" (*Big men society*), u ovim društvima ne postoji lično nadmetanje u akumulaciji bogatstva i njegovom javnom trošenju kroz redistributivne gozbe kojima bi određeni predstavnik klana ili rodne linije stekao prestiž i status „velikog čoveka" (big-men-a). U društvima „velikih ljudi" uglavnom postoji generalizovana razmena žena gde se bogatstvo može i mora razmeniti za buduću suprugu (*bridewealth*). Prema tome gozba se mora izvoditi i prestiž skupljati kako bi rodne linije (rodovi), klanovi i alijanse među njima mogle da se reprodukuju.[322] Međutim, kod Baruja važi ograničena razmena, gde se žena menja za ženu, tj. sestra za sestru između klanova. Tamo gde, iz različitih razloga, sestre nije moguće razmeniti direktno primenjuje se odložena razmena sestre za jednu od sestrinih ćerki. Rodovi, klanovi i veze među njima se, dakle, kod Baruja mogu reprodukovati bez akumulacije bogatstva. Alijanse koje se na taj način stvaraju nose sa sobom zabranu ženidbe dva brata u isti klan odnosno ženidbom ženom iz majčine rodne linije. Ovi savezi među klanovima zato moraju biti raznoliki i mnogobrojni. Postaje nam jasno da teza o srodstvenim odnosima kao faktoru kohezije arhaičnih društava ne stoji u slučaju Baruja.[323] Naime, usled navedenih

[320] Rastko Močnik, „Teorija institucije", *Teorija sa ideologijom*, FMK, Beograd, 2019, str. 200.
[321] Maurice" Godelier, *The Making of Great Men: Male Domination among the New Guinea Baruya*, op. cit.
[322] Marshall Sahlins, "Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief; Political Types in Melanesia and Polynesia", *Comparative Studies in Society and History*, volume 5, number 3, April 1963, str. 285–303; 289–292.
[323] Teza „društva zasnovanog na srodstvenim odnosima" (*kin based society*) vidljiva je u najrazličitijim antropološkim istraživanjima „od W.H. Riversa preko Malinovskog, Redklif-Brauna do Evans-Pričarda, Fortesa, Mardoka i Levi-Strosa." Videti: Zorica Ivanović, „Da li su postojala 'na srodstvu zasnovana društva'? O (de)konstrukciji jednog antropološkog koncepta", *Etnoantropološki problemi*, godina 5, sveska 3, 2010, str. 20.

ograničenja svaki klan mora biti u alijansi sa nekoliko drugih klanova istovremeno. Reč je o dinamičnim odnosima gde stalno dolazi do raskida starih i stvaranja novih alijansi. Društvena kohezija se takođe ne može izvesti ni iz „ekonomske baze“ vulgarnog marksizma. Barujski klanovi i rodovi zemlju poseduju i kultivišu zajednički ili porodično. Rodovi, dakle, predstavljaju zasebne ekonomske jedinice i proizvode viškove kojima trguju sa ostalim plemenima. Oni, dakle, ekonomski ne zavise jedni od drugih. Ta saznanja čine da pitanje kohezije, tj. pitanje odnosa koji nadodređuje sve njihove prakse i povezuje ih u društvo, deluje nerešivo. Godelije, Fridman i drugi neomarksistički antropolozi će upravo zato tvrditi da u arhaičnim društvima efekat totaliteta proizvodi upravo dominacija političko-religioznih ideologija i njihovih institucija. Takav pristup zahtevao je proširenje koncepcije proizvodnih odnosa. U prvom poglavlju smo već naveli Godelijeovu definiciju kojom tvrdi da su proizvodni odnosi svi oni koji imaju jednu ili tri funkcije: 1) određenja društvenih formi pristupa resursima i kontroli uslova proizvodnje; 2) organizacije radnog procesa i alokacije članova društva u odnosu na njih; 3) organizacije društvenih formi cirkulacije i redistribucije proizvoda individualnog ili kolektivnog rada.[324] Ukoliko znamo da se ekonomska instanca autonomizuje tek sa uspostavom kapitalističkog načina proizvodnje, jasno nam je da u prekapitalističkim društvima uvek zatičemo nepodeljenost instanci ekonomskog, političkog i religioznog (ideološkog). Zato je osnovna Godelijeova teza da je dominantni proizvodni odnos među Barujama zapravo inicijacija dečaka u muškarce. Ukoliko bismo uzeli tu slobodu, mogli bismo ovaj način proizvodnje nazvati „tcimija“ način proizvodnje po imenu za ritualnu kuću iz koje počinje ritual inicijacije (*tsimia*).

Njegova hipoteza je da se putem inicijacije zapravo uspostavlja i obnavlja rodna, generacijska i klanovska dominacija unutar plemena. Reč je o jedinstvenoj „vladavini“ starijih muškaraca koji imaju visoki status i obnašaju ritualne i ratničke funkcije. Upravo najstariji članovi vrše rituale inicijacije. Mladi ratnici se iniciraju iz svih klanova dok mladi šamani dolaze jedino iz ona dva klana za koje se veruje da su potčinili pleme koje je prethodno živelo na sadašnjem barujskom području. Na taj način, dolazi do reprodukcije hijerarhije među starosnim grupama i među klanovima. U međuklanovskoj hijerarhiji dominiraju „slavni ljudi“ (*Great man*) koji stoje na vrhu društvene hijerarhije. To su muškarci različitih zvanja ali jedinstvenog statusa.[325] Ispod njih su vlasnici svetih predmeta (*kwaimatnie man*), zatim slede veliki ratnici (*aoulatta*), muškarci koji ne

[324] Maurice Godelier, *The Mental and the Material: Thought Economy and Society*, op. cit, str. 19–20.
[325] Maurice Godelier, *The Making of Great Men*, op. cit, str. 100–103.

idu u rat (*tannaka*), šamani i lovci na kazuara (novogvinejsku pticu trkačicu koja ima posebno značenje za Baruje).

Shematski primer našeg subjekta prevrata komunikacijske situacije nalazimo upravo u informantskoj priči o velikom ratniku koji postaje uzurpator. Godelije ga naziva još i „despotom". Figura barujskog „despota" je zapravo česta melanežanska pojava.[326] Kod Baruja, reč je najčešće o mladom velikom ratniku (*aoulatta*) koji bi pokušao silom da ostvari prevlast nad postojećom rodnom, starosnom i klanovskom dominacijom. To je upravo primer našeg predloženog „ispadanja" u kojem protivrečnosti između diskursa nesvesnog i ideološkog dovode do dis-re-identifikacije i kršenja ritualno-političke zabrane koja je subjektu prevrata otkrivena kao besmislica. U slučaju „despota", reč je o kršenju zabrane ubijanja (neprijatelja) nakon prolaska ratne opasnosti. Veliki ratnik je izuzetno visoka statusna funkcija unutar barujskog društva njenom nosiocu daje naročita prava da uživa podršku velikih delova plemena. On predstavlja Baruje u megdanima sa ratnicima drugih plemena, učestvuje u posredovanju oko ženidbe i pomaže u sklapanju alijansi između različitih rodnih linija. Zahvaljujući svom prestižu, ovaj ratnik ima visoko mesto u svom društvu. Odgovor na pitanje zašto u jednom društvu poput barujskog, čiji centralni plemenski mitovi osuđuju izdaju, dolazi do izdaje jednog ovako važnog pripadnika je: „Zato što je ratnik koji je izručen neprijatelju onaj koji je zloupotrebio svoju slavu i prestiž, onaj koji je postao despot."[327]

Mi ne tvrdimo da je ovaj „despot" identifikovan sa našim SPZ+ iz prethodnog poglavlja. Jedino tvrdimo da on prepoznaje vladajuće religiozno-političke iskaze kao besmislice u okviru određenih učinaka agresivnosti kroz koje kao subjekt prolazi. Njegov konkretan put do agresivnih činova i težnje političko-religioznom prevratu je samo njemu svojstven. Nama, pak, on ostaje trajno nepoznat, obzirom da nije reč o jasno određenom istorijskom događaju koliko o „nativističkom mitu" koji funkcioniše unutar društvene strukture u kojoj ga antropolozi zatiču (koja verovatno prvenstveno deluje kao pedagoška priča za dečake koji prolaze inicijaciju). Na taj način, moguće je uklopiti barujskog „despota" u naše teoretizacije uz poštovanje ograda da model interpelacije

[326] Godelije kaže, a literatura potvrđuje, da [illegible]rmanti na mnogim mestima u Papua Novoj Gvineji (ali i širom Melanezije) potvrđuju iste slučajeve. Videti: Paul Roscoe, "New Guinea Leadership as Ethnographic Analogy: A Critical Revi[illegible] *Journal of Archaeological Method and Theory*, volume 7, number 2, June 2000, str. 79–126; 90–92; Maurice Godelier, *The Making of Great Men*, op. cit, str. 110 – 112.

[327] Maurice Godelier, "Betrayal: The Case of the New Guinea Baruya", *Oceania*, volume 59, number. 3, March 1989, str. 165–180; 178–179.

pogledom nije univerzalan ali da njegove koncepcije mogu poslužiti za tumačenje različitih „ispadanja“ iz institucija. Takođe, ovaj primer ne govori u prilog postojanja RI institucija kao realno postojećih zajednica. „Despotova“ fanatizacija je usamljena, kao istorijski čin i kao mitološka predstava. Jedna takva izolovana pojava brzo biva eliminisana od strane dominantnih statusnih grupa. Kada govorimo o strukturnim nejednakostima usled (i usred) kojih dolazi do formiranja klasa i države, ne govorimo ni o pojedinačnim ni o usamljenim slučajevima. Naprotiv, tada govorimo o slučajevima artikulacije učinaka agresivnosti sa datom društvenom formacijom. Mi, dakle, pretpostavljamo ne samo postojanje RI institucija kao institucija fanatika i onih koji se fanatizuju, već i da takva institucija može da dođe u priliku da učincima agresivnosti bitno izmeni društvenu formaciju iz koje potiče. Želimo da ovakvu hipotezu ispitamo na terenu istorije i antropologije. Za razliku od barujskog „despota“ kojim smo ilustrovali „ispadanje“ jednog subjekta iz institucije, ovakvu tezu ne možemo shematizovati zato što ne možemo da rekonstruišemo protivrečne odnose društvenih struktura iz prošlosti, a još manje njihov razvoj na nivou nekakve nezabeležene i neteorijske „grupne psihologije“. Međutim, neke smernice možemo izvući iz „despotovog“ primera. Situacija prevrata komunikacijske situacije koja bi postala „prevrat“ dela ili čitave društvene formacije morala bi pretpostaviti da je u toj formaciji došlo do krize dominantnog proizvodnog odnosa odnosno do nemogućnosti reprodukcije postojećih oblika dominacije. Jedino bi artikulacija takve krize, ne sa jednim već, sa serijom efekata agresivnosti mogla dovesti do situacije u kojoj bi RI institucije trajno izmenile društvenu formaciju. Međutim, već ova smela teza u sebi sadrži previše spekulacije. Mi ne želimo da spekulišemo o grupama subjekata interpeliranih ideologijom RI institucije kao o nekakvim „fanatizovanim masama“. Ukoliko ne možemo to da dokažemo, mi bismo takve pretpostavke izbegli. Čvrsto se držimo Močnikovog polazišta da je bezuslovna identifikacija nesvakodnevni i nemasovni oblik identifikacije, koji je u simboličkoj subjektivaciji institucija već ispražnjen od bilo kakvog „ekstremizma“ koji „dolazi“ iz nesvesnih želja subjekata. Držimo da ideologija svugde, pa i u neindividualističkim statusnim društvima, ne funkcioniše proizvođenjem „fanatika“ već svakodnevnim proizvođenjem subjekata identifikovanih sa SPV. Pa opet, za situaciju koju želimo da istražimo zahtevamo da se misli postojanje jednih i drugih unutar date društvene formacije.

Pretpostavljamo da smo koncepcijom interpelacije pogledom otvorili novo problemsko polje koje se prostire „ispod“ nulte institucije. Dok njena diferencijalna linija stvara uslov komunikacije između učesnika koji poseduju različite konceptualne sheme, učinci agresivnosti je „potkopavaju“.

Mi ćemo pomoću tog polja probati da artikulišemo problematiku tranzicije iz jednog načina proizvodnje u drugi i to prvenstveno iz „sitne seoske privrede“ predržavnih društava u ANP, odnosno iz besklasnog u klasno društvo.[328] Cilj nam je pre svega da promislimo jednu ovakvu tranziciju bez ideoloških regresija na pomenute vulgarne psihologizme poput „spontane fanatizacije“ masa, ili na filozofiju događaja (u kojoj bismo zamislili da je neponovljivost niza istorijskih okolnosti „sama“ vodila ka „susretu“ određenih društvenih i nesvesnih „sila“). Naročito se ograđujemo od konspirologije. U ovom slučaju konspirologija bi u prostom obliku predstavljala svesnu nameru subjekata „rubnoideološkog“ da izvedu određeni „prevrat“ koji bi ujedno doneo i tranziciju iz jednog načina proizvodnje u drugi. Subjekti RI institucija, kakvim smo ih do sada konceptualizovali, nemaju teoriju sopstvene ideološke subjektivnosti. Dok god otpor i odbrana od psihoze funkcionišu i uspevaju da se artikulišu sa ideološkim, ovi subjekti se kreću po društvenoj formaciji prema strukturnim učincima koji ih nadilaze kao individue. Njihove „svesne odluke“ time nisu potpuno negirane ali su pokazane kao gotovo nebitne.

Momenat „združenih“ učinaka agresivnosti putem RI institucija, bi morao za strukturni učinak imati prividno negiranje same mogućnosti efekta društva i to u formi efekta *ne-društva*. Mislimo o momentu u kojem agresivnost pojedinačnih „ispadanja“ na „ivicu“ ideološke fasade uspe da nadodredi čitavu društvenu formaciju na način koji naizgled prekida a zapravo iznova omogućuje „totalizaciju“ društvene strukture. Jedina razlika koju ovaj efekat donosi je što se sada „totalizacija“ ne-celog odvija u izmenjenim uslovima, sa onim novim strukturnim elementima koje efekat *n-d* donosi. Ovo je osnovna hipoteza naše „teorije sile“.

U našoj shemi n-d do ponovne uspostave totaliteta mora doći jer ona predstavlja razrešenje krize. U suprotnom slučaju, nastavak krize nužno bi dovelo do „kolapsa“ (kako se takav učinak naziva u savremenoj antropologiji), čime bi zaista došlo do ukidanja ili suspendovanja efekta društva. No, i pored sveprisutnog univerzitetskog žargona, „studije kolapsa“ i njihova kritika bi nam omogućile

[328] Zbog ograničenja ove doktorske disertacije na problemsko istraživanje mi se ovde nećemo baviti studijama tranzicije iz sitne seoske proizvodnje u tributarne sisteme helenskih oligarhija, demokratskog polisa, rimske ni kartaginske republike kao ni indijskim antičkim „republikama“ postvedskog perioda. Takođe, problemu prelaska iz nekapitalističkog (feudalnog) u kapitalistički način proizvodnje ćemo se vratiti u četvrtom poglavlju. Ne izvodimo sve antičke a naročito ne sve kasnije tranzicije iz „nastanka“ države ANP ali smatramo da su termini koje ćemo za potrebe analize ove države proizvesti takvi da bi njima trebalo da preispitamo svaku tranziciju.

pogled s onu stranu naše hipoteze baš zato što za svoj predmet uzimaju „razorne“ krize proizvodnih odnosa.[329]

Međutim, postavlja se pitanje da li bi ovakav efekat mogao da objasni prvu tačku u našoj opštoj teoriji tranzicije iz jednog načina proizvodnje u drugi – prelaz iz poglavarstva u kraljevinu ANP. U tu svrhu, mi ćemo se vratiti slučaju burmanskih Kačina i pitanju nastanka kraljevina ANP iz njihovih *gumlao* i *gumsa* društava, koje smo samo pomenuli u prvom poglavlju. Razmatrane tendencije ka vertikalizaciji društvenih odnosa u okviru gumsa društava („vertikalnih tendencija“ o kojima piše Džonatan Fridman) su ključne kako bismo proverili i dopunili našu konceptualizaciju „sile“. Početna pretpostavka nam je da je ovakav hipotetički efekat nadodređenja čitave društvene formacije nedovoljan da objasni složenost jedne tranzicije, jer bismo u tom slučaju ostali na nivou starog marksističkog instrumentalizma koji smo već kritikovali. Jedina razlika u odnosu na njih bila bi ta što naš „instrument“ ne bi bio „sila“ nego „agresivnost“ i ne bi imao svesnog već nesvesnog dejstvenika iz neke upitne zajednice zvane RI institucija.

3.1.1 Kačini – od *gumsa* društva do kraljevine azijskog načina proizvodnje

U tekstu koji smo već pomenuli u prvom poglavlju, „Plemena, države i transformacije“, kao i u štampanom izdanju njegove doktorske disertacije *Sistem, struktura i protivrečnost*, marksistički antropolog Džonatan Fridman nudi detaljnu analizu razvoja kačinskog društva.[330] Njegov doprinos može se razmotriti sa stanovišta neomarksističke intervencije u rad antropologa Edmunda Liča (Edmund Leach).[331] Ličov rad stoji između britanske funkcionalističke antropologije i francuskog strukturalizma. Poznat je i kao jedan od prvih antropologa koji su obrađivali kačinska plemena. Glavni spor Fridmana i njega ticao se načina prelaska iz jednog tipa kačinskog društva u drugi. Dok je Lič govorio o strukturnim oscilacijama Fridman je tvrdio da je reč zapravo o

[329] O studijama kolapsa vid. Guy D. Middleton, “The show must go on: Collapse, resilience, and transformation in 21st-century archaeology”, *Reviews in Athropology*, volume 46, issue 2-3, 2017, str. 78–105.
[330] Jonathan Friedman, “Tribes, States, and Transformations”, op. cit, str. 161–202; Jonathan Friedman, *System, Structure and Contradiction: the Evolution of the “Asiatic” Social Formations*, AltaMira Press, Walnut Creek (CA), London, New Delhi, 1998.
[331] Edmund Leach, *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*, Routledge, London, 1973.

„multilinearnom razvoju“ koji je generisan specifičnom strukturom društvene reprodukcije i evolucijom ANP. U pitanju su, dakle, dve linije razvoja protivrečnosti kačinskog društva: 1) „evolucija“ od pretpostavljenog egalitarnijeg (prvi gumlao) prema hijerarhijskom društvu (gumsa) i dalje ka državi (kraljevina ANP); 2) „devolucija“ od hijerarhijskog društva ka egalitarnijem društvu (od gumsa do gumlao), tzv. „gumlao pobuna“.

Fridman kaže za svoj pristup da je „funkcionalan“, tj. da je zasnovan na proučavanju društvene reprodukcije kao sadejstva „funkcionalnih nivoa“ društvene formacije. Ti nivoi su: proizvodne snage, proizvodni odnosi i nadgradnja unutar jednog ekosistema. Kao i Altiser, on ostavlja prostor za relativnu autonomiju instanci, tj. nivoa. Međutim, kaže da dok pojedini altiserijanci relativnu autonomiju vide kao „parcijalnu funkcionalnu nezavisnost“ on je vidi kao „autonomiju unutarnjih strukturnih svojstava“. To znači da čitava društvena formacija (ili „sistem društvene reprodukcije“) i njene instance („podsistemi“ kako ih naziva) svoju autonomiju ostvaruju jedino u relaciji sa reprodukcijom čitave društvene formacije odnosno prema sopstvenim svojstvima unutar te reprodukcije. Upravo zato kaže da, sadejstvu funkcionalnih nivoa ne pristupa kulturalno. Naglašava da se nivoi funkcionisanja društvene formacije ne smeju mešati sa kulturalnim institucijama koje te funkcije obavljaju. On kaže: „Ono što se javlja kao religija, u smislu izvesnog broja inherentno kulturalnih karakteristika, može funkcionisati kao nadgradnja u jednom društvu i kao proizvodni odnosi u drugom“[332]

Religijska institucija može funkcionisati kao proizvodni odnos isto kao u slučaju ritualne inicijacije kod Baruja. Pozovimo se ponovo na Morisa Godelija i jedan njegov rani tekst kako bismo dali primer ovakvog odnosa. U tekstu „Prema marksističkoj antropologiji religije“ Godelije se bavi bendovskim društvom Mbuti. Ova kratka analiza zamišljena je kao kritika vulgarnog marksizma u antropologiji. Naime, umesto određenjem društvenih odnosa pukom proizvodnjom, Godelije uvodi šemu nadodređenja religijskom instancom kako bi izveo argument o centralnom mestu verskog obreda u njihovoj društvenoj reprodukciji. Kod Mbutija ritual sahrane viđenije ličnosti podrazumeva i veliku gozbu, a budući da je reč o društvu lovaca i sakupljača, taj događaj povećava privrednu aktivnost. Davanje velike gozbe pokojniku, čiji duh se „vratio šumi“ iz koje je rođenjem i došao, ojačava i ekonomsku i ideološku komponentu društva. Svaki budući uspešan lov biće viđen kao rezultat tog rituala, a svaki neuspeh, pak, kao posledica nekog nedostatka u

[332] Jonathan Friedman, “Tribes, States, and Transformations”, op. cit, str. 163.

izvođenju ritualnih radnji. Ovo je, kako Godelije kaže, kružna logika religijskog.[333] Fridman na nju misli kada kaže da ono što se može činiti kao kulturalna karakteristika jednog društva može funkcionisati i kao proizvodni odnos.

Uopšteno gledano, razvoj i varijacija podsistema zavise direktno od njihovih unutarnjih struktura i intersistemskih protivrečnosti. Realizacija ovih tendencija, pak, zavisi od dva odnosa među nivoima. Prvi je odnos koji ide od ekosistema „nagore", ka društvenoj „nad-gradnji". Reč je o suštinski negativnoj determinaciji zato što ekosistem „određuje šta se ne može desiti ali ne i ono što se mora desiti." Drugi je onaj koji proizvodni odnosi uspostavljaju prema celokupnom funkcionisanju sistema. Fridmanova teza je da se intersistemske protivrečnosti javljaju kada „dominantni proizvodni odnosi izazovu nekolicinu podsistema da dostignu granice sopstvene funkcionalne kompatibilnosti."[334] Pogledajmo zato sada slučajeve kačinskih tranzicija i njihovih glavnih „intersistemskih protivrečnosti".

Proizvodni odnosi u gumlao i gumsa društvima

Iako smo u prvom poglavlju već pomenuli da je dominantan proizvodni odnos u kačinskom društvu bila rodna alijansa koja se sklapala u okviru generalizovane razmene žena zvane maju-dama sistem (*mayu/dama system*),[335] moramo detaljnije predstaviti elementarne proizvodne odnose prisutne u gumsa i u gumlao društvima.

Fridman kaže da je najmanja jedinica potrošnje i kooperacije pojedinačno domaćinstvo. Lokalni rodovi određeni su kao „male" rodne linije (*minor lineage*). On ih određuje kao glavne jedinice apropriacije i razmene. Patrilinearne i „patrilokalne" grupe sadrže četiri ili pet domaćinstava koje povezuje jedan oltar posvećen zajedničkom pretku. Nekoliko takvih „familija" formira kačinsko selo (*kahtawng*) koje, u okvirima „poseci i spali" poljoprivrede (*swidden*), može da iskrči i potom kultiviše jedno polje. Nekoliko zaseoka formira seosku celinu (*mare*) koja u egalitarnom gumlao poretku određuje granice u kojima se formiraju alijanse. Sa prelaskom u hijerarhijski gumsa

[333] Maurice Godelier, "Toward a Marxist Anthropology of Religion", *Dialectical Anthropology*, volume 1, number 1, November 1975, str. 81–85.
[334] Jonathan Friedman, "Tribes, States, and Transformations", op. cit, str. 164.
[335] Kao što je rečeno u prvom poglavlju, „maju" je naziv za davaoce a „dama" za primaoce žena u sklapanju bračne alijanse.

poredak ta seoska celina postaje politički domen jednog poglavice (*duwa*). U oba poretka, zemlja je isključivo u komunalnom vlasništvu, dok domaćinstva zadržavaju pravo korišćenja pojedinačnih parcela. Krajnji vlasnik zemlje nije niko drugo do božanstvo.

Religija jednog mare-a odražava se u verovanju meštana da svi potiču od jednog pretka osnivača koji je istovremeno i duh te oblasti (*mung nat*). Ovi oblasni duhovi su najniži po duhovnom rangu. Iznad njih su nebeski duhovi (*madai nat*) a na najvišem stupnju je vrhovno božanstvo (*ga nat*). Verski rituali podrazumevali su prinošenje darova bogovima u znak zahvalnosti za dobru žetvu za koji se, kao uzdarje, od bogova očekuje dobra žetva iduće godine. Izostanak ovog rituala označio bi loš prinos za nativistu – zato tvrdimo da je ritual njegov sastavni deo proizvodnje. Rituali su se odvijali na različitim svetim mestima u dva društvena tipa. U gumlao društvu svi rituali su se odvijali na zajedničkom seoskom oltaru (*numshang*). U gumsa poretku jedino se glavni ritual, onaj posvećen vrhovnom božanstvu ga nat, održavao na seoskom oltaru, dok su rituali posvećeni oblasnom i nebeskom duhu, bili premešteni u kuću poglavice. Fridman pretpostavlja da ovo centralno svojstvo gumsa poretka, kao uostalom i čitava struktura kupastog klana, nije datost kao što su mislili Lič i Levi-Stros. U njegovoj analizi, struktura kupastog klana je proizvod dugog procesa razvoja intersistemskih protivrečnosti unutar prethodnog, egalitarnijeg poretka. Daljim razvitkom intersistemskih protivrečnosti koje su ga stvorile, gumsa društvo je moglo ili postati država ili vratiti se u gumlao društvo.[336] Međutim, javlja se pitanje šta „pokreće“ jedan nehijerarhijski poredak i čini da se on transformiše u hijerarhijski. Intersistemske protivrečnosti koje dovode do ovih predržavnih transformacija nalazimo upravo u ženidbenim odnosima i u religiji, koja „kopča“ proizvodnju, (re)distribuciju i socijalnu diferencijaciju.

Ženidbeni odnosi kod Kačina funkcioniše po principu generalizovane razmena žena. Taj model smo već pomenuli kada smo pisali o barujskoj „ograničenoj razmeni“. Naime, za razliku od barujske razmene žene za ženu, ovde važi razmena žene za bogatstvo (*brideswealth*) i to konkretnog ritualnog bogatstva – prestižnih dobara (*hpaga*). Hpagu uglavnom čini stoka ali i drugi dragoceni predmeti poput gongova, pića, tkanina, odeće, kaputa, ćebadi i nakita. Što se tiče ograničenja koji ovaj model nosi, treba reći da je bilo zabranjeno uzimati ženu iz iste očinske linije ili iz trenutne „dama“ rodne linije (dakle, linije onih koji primaju žene). Time se obezbeđivala „negacija endogamije i ograničene razmene.“ Pojedinac koji bi sklapao alijansu tako je mogao da

[336] Ibid, str. 176; 169; 178.

bira „ili da obnovi alijanse prema bivšim primaocima i davaocima žena ili da stvara nove alijanse.“[337] Barujski model nosio je sa sobom jednaku razmenu, dok kačinski sa sobom donosi nejednaku razmenu koja se razrešava akumulacijom društveno-religioznog prestiža kroz davanje raskošnih gozbi (*manao*). Razmotrimo kako funkcioniše ova akumulacija. Uspešna gozba nekog domaćima ima dva učinka. U uslovima nehijerarhijskog društva svi viškovi hrane koje on deli su proizvodi rada njegovog domaćinstva. Dakle, on učestvuje u *distribuciji* viškova sopstvene proizvodnje. Međutim, u okvirima nativističke ideologije postavlja se pitanje o materijalnoj razlici u prinosu njegovog i drugih, manje imućnih, domaćinstava. Odgovor je da njegovi prinosi moraju biti viškovi koje su mu podarili sami oblasni duhovi, te da on ima više „uticaja“ na njih od ostalih domaćina. No, sa stanovišta nativiste, ovaj „uticaj“ dolazi jedino od bliže genealoške veze čoveka i natprirodnog. Stoga i domaćin mora biti „u srodstvu“ sa oblasnim duhovima. Na svojoj raskošnoj gozbi, domaćin „predstavlja čitavu zajednicu pred duhovima plodnosti i blagostanja“ kao daleki potomak istih tih duhova. Fridman određuje ovu društvenu artikulaciju imaginarne deformacije kao „fetišizovanu predstavu radnog procesa“, koja je i sama deo dominantnog proizvodnog odnosa.[338] U ovakvom sistemu svi rodovi koji mogu da priušte viškove se nadmeću ko će dati veću gozbu. Štaviše, oni to moraju raditi jer će bolja gozba vremenom označiti njihovo srodstvo sa bogovima i obezbediti nove izvore prestiža i, kako oni misle, stabilne i sigurne prinose. Novi prinosi koriste se za nove gozbe ali i za ritualna darivanja bogova, koja, pak, obezbeđuju nove žetve i još prestiža. Ovo „zbližavanje sa bogovima“ je način da individualni nativista „sebi obezbedi“ imaginarnu reprezentaciju garantovanih dobrih prinosa koja je sastavni deo opšte društvene reprodukcije. Prestiž je, dakle, opšti mehanizam društvene integracije. U akumulaciji prestiža domaćin postiže viši status u društvu i bolje prilike za sklapanje braka. Kako Fridman kaže, prestiž se konvertuje u rang u „bračnom kolu.“ Takođe, imućni rod sa odgovarajućim rangom može platiti visok *brideprice* za ženu iz još prestižnijeg roda. Dakle, maju-dama rangiranje, i hijerarhije koje ono donosi prvom gumlao društvu, nastaje kao proces „diferencijalne akumulacije prestiža.“ Ovde, za razliku od društva Mbutija, religijski obred nije dominantni proizvodni odnos. Podsetimo da Fridman kaže da su „ženidbeni savezi dominantni političko-ekonomski odnos“ u oba kačinska tipa društva, „dok je oblik maju-dama dominantni sistem rangiranja(...).“ Međutim, religijski proizvodni odnos je neizostavan u formiranju hijerarhija kao što smo pokazali. Fridman

[337] Ibid, str. 169.
[338] Ibid, str. 173.

čak navodi da je struktura hijerarhijskog gumsa poglavarstva (kupastog klana) već prisutna u imaginarnom odnosu srodstva „između zajednice i oblasnog duha.“[339] Stoga možemo da zaključimo da, ukoliko reprodukcije poljoprivrednog ciklusa „nema“ bez religijskih rituala, tj. ukoliko ne postoji ta ideološka „kopča“ proizvodnje i distribucije, onda nema ni socijalne diferencijacije. Bez religije oblasnih i nebeskih duhova nema ženidbenih alijansi a samim tim ni kačinskog društva kakvim ga antropologija poznaje. Zato je logično da tendencije ka stvaranju i održavanju hijerarhija, kroz povećavanje statusnih razlika između rodnih linija, postoje kako u gumlao tako i u gumsa društvu. Reč je o „vertikalnim tendencijama“ koje smo već pomenuli u prvom poglavlju a koje ćemo detaljno obraditi u ostatku ovog segmenta.

Kada na ove osnovne odnose proizvodnje i cirkulacije dodamo i česte slučajeve poliginije među višim rodovima, deluje da u ovakvom sistemu ne mogu svi članovi dobiti ženu.[340] Međutim, baš iz tih razloga, kod Kačina su postojale suplementarne institucije maju-dama sistemu. Kako nije svaki rod mogao da priušti *bridewealth*, buduće mladoženje su se zaduživale kod imućnijih rodova. Subjekt nativističkih ideologija mogao je posmatrati ovo zaduženje kao sasvim racionalno i „isplativo“ jer je žena iz višeg roda sa sobom nosila prestiž. Brak sa njom donosi i viši status rodu mladoženje. Međutim, može se učiniti da je ovo tačno samo za gumsa društva, budući da u gumlao društvima „ne postoje razlike u rangu na nivou rodnih linija.“ Fridman tvrdi da sama generalizovana razmena „stvara uslove za ovakvu diferencijaciju“ koja bi inače „bila blokirana u sistemu ograničene razmene.“ Dakle, sama jednostranost cirkulacije žena „definiše strukturnu nužnost razmene dobara koja cirkulišu u suprotnom smeru.“ Unutar ovakvog sistema razmene to znači da se žene udaju „naniže“ dok darovi idu „naviše“. Postojanje takvih prestižnih dobara, kao što je hpaga, „dozvoljavaju mogućnost vrednovanja žena, alijansi, ili roda samog.“ Fridman dodaje: „Vrednost svih njih izražena je varijacijom cene mlade (*brideprice*).“ Tu cenu diktiraju faktori izvan „sfere cirkulacije“, tj. dinamika javnih gozbi. Iako u gumlao društvima još uvek ne postoje razlike u rangu na nivou rodova, jednom kada se materijalne razlike „počnu“ tumačiti kao milost bogova prema određenim rodovima, počinje akumulacija prestiža i razvoj relativnih rangova i hijerarhije.

[339] Ibid, str. 174.
[340] Jonathan Friedman, *System, Structure and Contradiction*, op. cit, str. 60; 151; 161.

Fridman kaže da je temeljna intersistemska protivrečnost ovog sistema generalizovane razmene upravo u „inkompatibilnosti prenosivosti dugovanja za *bridewealth* i relativnog ranga," što je implicirano osnovnim „asimetričnim odnosom i opsegom ženidbenog kruga," što, pak, „implicira da najniži rangovi mogu postati davaoci žena najvišima."[341]

Maju-dama rangiranje može da objasni nastanak hijerarhija ali ne i nastanak strukture kupastog klana. Glavna odlika ove strukture je postojanje poglavice i aristokratskih, tj. „velikih" rodova (*major lineage*). Kao što smo ranije rekli, u gumsa poretku poglavica preuzima na sebe ritualne funkcije u darivanju oblasnom i nebeskom duhu. On je preselio izvođenje samih rituala sa seoskog oltara u svoj dom. To je mogao učiniti zato što je u nativističkoj ideologiji njegova rodna linija bila prepoznata kao direktna rodna linija oblasnog duha. Za analizu nastanka gumsa poretka biće ključno istraživanje mehanizama koji dovode do ove specifične deifikacije, kao i uspostave sistema viših rodova koji svoju hijerarhijsku poziciju izvode iz bliskosti poglavičinom rodu. Prva tačka ove analize biće uvođenje termina „segmentarnog ranga", koji nije isto što i bračni rang. Segmentarni rang je „dubina" jedne rodne linije, broj generacija predaka koje potomci pamte, uzeta skupa sa njenim imaginarnim nebesko-ljudskim srodstvom. Gumlao poredak je karakterističan po tome što su njegovi segmentarni rangovi jako „plitki" (što znači da pamte svega tri ili četiri generacije, nakon čega sledi „genealoška amnezija"). U početku su svi lokalni („mali") rodovi bili te dubine. Međutim, sa razvitkom nejednakosti u proizvodnji, distribuciji i socijalnoj diferencijaciji dolazi do uslova za formiranje „dubljih" segmentarnih rangova. Gumsa poredak je proizvod transformacije bračnog ranga u segmentarni. To je ključni učinak intersistemskih protivrečnosti koje stvaraju strukturu kupastog klana. Zato smo za gumsa poredak već u prvom poglavlju naveli da on predstavlja hijerarhijsku strukturu „u kojoj su rodne linije povezane brakom u odnosu apsolutnog hijerarhijskog ranga određenog prema njihovoj genealoškoj udaljenosti od poglavarske rodne linije." Što je rod bio bliži poglavičinom rodu, to je bio bliži vrhu kupastog klana, tj. domenu aristokrata i poglavice samog. Obrnuto, naniže išlo se „natrag" u lokalne, neplemenite rodove. Poglavica i njegov rod su samo jedna od linija koje ovakva struktura u svom razvoju uzdiže na mesto najvišeg statusa i prestiža. Zato Fridman kaže da se „verske gozbe, segmentarna struktura, odnos poglavica–zajednica (...) mogu zbirno označiti kao vertikalni"

[341] Jonathan Friedman, "Tribes, States, and Transformations", op. cit, str. 169.

odnosi koji su „suprotstavljeni horizontalnim odnosima alijansi i razmene“. On kaže da je „međuzavisnost ove dve strukture je jasno otkrivena u evoluciji gumsa formi:

vertikalno: gozbe→prestiž;
horizontalno: prestiž→bračni rang;
vertikalno: bračni rang→segmentarni rang“[342]

Poslednja transformacija je ključ za razumevanje prelaska iz gumlao u gumsa poredak zato što on „određuje specifičan oblik *gumsa* domena.“ U njemu je maju-dama odnos ponovo predstavljen kao odnos „stariji/mlađi“ između rodova predaka. Na taj način, „relativni bračni rang je konvertovan u apsolutnu društvenu starost gledano prema zajedničkom pretku.“ Postoji, dakle, povratni efekat razvitka intersistemskih protivrečnosti. Bračni rang je sada reinterpretiran među subjektima nativističke ideologije tako da dolazi do stvaranja imaginarne endogamije. Fridman nas navodi na zaključak da je upravo ona prvi oblik aristokratije. U gumlao poretku, ovakva struktura postoji na nivou ideologije. Međutim, sa prelaskom poglavičinog roda na centralnu poziciju najstarijeg roda, „segmentarna struktura, koja je prethodno bila latentna u natprirodnom domenu, redefiniše odnose u rangovnim odnosima među svim lokalnim grupama.“ Prakse malih rodova sada će biti usmerene prema plemenitim rodovima, dok će plemeniti rodovi biti usmereni na isključive alijanse sa najvišim rodovima. Na taj način će „transformisanje bračnog ranga u segmentarni implicirati da će egzogamija lokalnog roda uvek određivati veću endogamnu grupu na višem genealoškom nivou,“ koji je po definiciji viši nivo društvene hijerarhije. Fridman zaključuje da upravo „na taj način, formiranje [gumsa] domena povlači za sobom i formiranje strukture kupastog klana.“

U ovoj strukturi, poglavica dobija tribute i kuluk od onih koji zavise od njegovih verskih i ženidbenih praksi (potčinjeni). Ovi novi materijalni tokovi proizilaze iz njegove „nadprestižne“ pozicije, ako možemo tako da je nazovemo. U gumlao društvu, određena količina viška proizvoda žrtvovana je oblasnom duhu. Ova žrtva podrazumevala je manje količine hrane i drugih dobara jer je duh tog davnog pretka imao „nisku cenu održavanja“, kako kaže Fridman.[343] Međutim, u gumsa društvu u „cenu“ rituala uračunato je i održavanje živih potomaka tog duha. Kačini daju ove tribute

[342] Ibid, str. 175–178; Za proizvođenje statusa „poglavice“ iz statusa „big-man“-a videti: Ibid, str. 194.
[343] Ibid, str. 178.

poglavici zato što jedino on, ritualnom komunikacijom sa svojim pretkom, obezbeđuje garanciju dobrih prinosa i društvenu reprodukciju. Količina viška koja se prilaže je istorijski varijabilna i većim delom se vraća zajednici kroz manao gozbe. Fridman nam kaže da sada, manao gozbe više nisu distributivnog već *redistributivnog* karaktera. U ženidbenim praksama poglavica se može javljati kao akter u maju-dama sistemu ili kao poverilac koji siromašnijim rodovima može pozajmiti *brideprice*. Međutim, pravi novitet koji ovom društvu donosi statusna funkcija poglavice je obavezni besplatni rad koji potčinjeni obavljaju za poglavicu u obliku kuluka. Takva vrsta rada tretira se kao jedna od „zajedničkih dužnosti" društva, kao što su krčenje seoskih polja i održavanje puteva i staza. Najčešće se koristi u proizvodnji, za kultivaciju poglavičinih „veoma proširenih polja." Deo ovog rada vraća se potčinjenima kroz redistributivne gozbe, a deo poglavica koristi u bračnim razmenama. Glavni deo viškova jednog poglavice obezbeđuje rad robova (*mayam*). Oni mogu biti robovi iz ratnog plena (stranci) ili dužnički robovi (domaće roblje), pripadnici „malih" i neimućnih rodova koji, usled nemogućnosti da otplate poglavici pozajmicu za *brideprice*, padaju u ropstvo. O njima će biti reči nešto kasnije. Za sada je važno razmotriti kako Fridman pokušava da artikuliše ove nove gumsa proizvodne odnose sa bračnim i starijim proizvodnim odnosima.

On kaže da gumsa društvo počiva na sistemu povratne veze, sprege u kojoj je akumulacija prestiža „konvertovana u rastuću diferencijaciju ranga". Međutim, kako ovog procesa nema bez novih viškova proizvoda, društvo stimuliše njihovu proizvodnju, što dodatno pojačava isti ciklus akumulacije prestiža. On određuje stopu po kojoj se akumuliraju viškovi proizvoda kao „stopu akumulacije." Reč je o stopi po kojoj se količina utrošene radne snage samerava sa prinosom, a prema tehnologiji i potrošnji, u njihovom kapacitetu da proizvedu više proizvoda nego što je neophodno za biološku reprodukciju društva.[344] One viškove koji pokreću sistem povratne veze, Fridman naziva „apsolutnim viškom". Na drugim mestima govori o „relativnom višku". Međutim, ustupak marksističkom žargonu ne treba da nas zbuni. „Drugim rečima", radi se o „apsolutnoj i relativnoj produktivnosti" u datoj tehno-ekološkoj formaciji u jednom vremenskom periodu.[345] Ukoliko to znamo, onda nam je sasvim jasno zašto je apsolutni višak taj koji „pokreće" i „ubrzava" akumulaciju prestiža u gumsa društvu. Novi viškovi mogu se proizvesti samo kroz povećavanje količine radne snage kojom se zemlja krči i obrađuje (povećanjem apsolutne produktivnosti). Na

[344] Ibid. str. 182; 185

[345] Apsolutna produktivnost je odnos ukupno raspoložive radne snage i maksimalnog prinosa koje ona može da ostvari u datoj sredini. Relativna produktivnost je odnos prinosa i troškova reprodukcije radne snage. Jonathan Friedman, *System, Structure and Contradiction*, op. cit, str. 72.

primer, ukoliko velika grupa zavisi od nekog aristokrate, ona donosi više radne snage od male grupe. Usled veće produktivnosti i akumulacije apsolutnog viška, veće su i gozbe koje aristokrata daje što znači da je i njegov prestiž veći. To znači da „što je veća grupa to će njihov vođa biti jači." Relativni višak je apsolutni višak posmatran sa stanovišta društvene reprodukcije. To je odnos koji nam govori koliko viškova prinosa, hpage, gozbi i *brideprice*-a je neophodno za reprodukciju jednog gumsa poretka. Kada želi da izdvoji jedan aspekt akumulacije viška, Fridman piše o „poglavičinoj stopi akumulacije". To je zato što, za razliku od običnih rodova, poglavica ima mogućnosti da utiče na stopu akumulacije povećavanjem količine radne snage koju izvlači iz robova i potčinjenih.

Društveno-ekonomska kriza gumsa društva

Prema svemu što smo do sada izneli, možemo zaključiti da kačinska gumsa ekonomija ima veliku potražnju za novim viškovima kako bi njeni subjekti dalje akumulirali prestiž. Više polja se mora poseći, više hrane proizvesti i više darova razmeniti. Ova „religija produktivnosti" dovodi do naglog porasta stanovništva i pojave teritorijalnog pritiska. To znači da određena količina zemlje, obrađivana „poseci i spali" tehnologijom, može obezbediti ograničene količine hrane u ograničenom vremenskom periodu. Nakon tog perioda, ona se mora zaparložiti ili će postati jalova. Fridman zato kaže da teritorijalna ekspanzija mora biti takva da „makar kompenzuje demografski rast."[346] Istovremeni rast nekoliko gumsa poredaka jednog do drugog često dovodi do ratova koji povećavaju troškove društvene reprodukcije i blokiraju ili smanjuju stopu teritorijalne ekspanzije. Unutrašnji zahtevi za viškovima u svakom slučaju nastavljaju da rastu. To povećava rizik ekološke degradacije koja može dovesti do fragmentacije ili „kolapsa" čitave društvene strukture. Lanac: gozbe – bračni rang – *brideprice* – gozbe dovodi do inflacije dragocenih darova hpaga i svih prestacija kao što su *brideprice* i dugovanja za njega. Ova inflatorna tendencija preti strukturi na svakom nivou zato što dovodi do rasta opšte zaduženosti. Aristokratski rodovi koji iz različitih razloga izgube mogućnost da proizvode viškove gube mogućnost sklapanja alijansi sa ostalim aristokratskim rodovima. Oni potom nužno padaju natrag u red običnih rodova. Pripadnik običnog roda u istoj ekonomskoj situaciji se prvo zadužuje za *brideprice*, a potom, ukoliko taj dug ne može

[346] Jonathan Friedman, "Tribes, States, and Transformations", op. cit, str. 181.

da otplati, potpuno ispada iz sistema srodstva i postoje dužnički rob svom poveriocu (npr. poglavici). On preuzima plaćanje robovog *brideprice*-a na sebe. Međutim, zauzvrat dobija pravo da veoma dugo, čak čitavu generaciju, prisvaja sav višak njegove proizvodnje. Robovski rodovi mogu ponovo postati obični tek nakon nekoliko generacija ovakvog „otplaćivanja“ svojih dugova.

Tendencije unutar ovakve ekonomije su da obaveze i dugovi „mogu jedino povećati stepen iznude kao i društvenu inferiornost siromašnijih rodova.“ Poglavica tako postepeno ostvaruje kontrolu „nad celokupnim viškom proizvoda grupe, i njegova pozicija je kontinuirano utvrđena njegovim rastućim kapacitetom da konvertuje višak u prestiž i na taj način nametne nove obaveze svojim podređenima.“ Socijalna diferencijacija po „rangovima koja je povezana sa inflacijom duga uzrokuje uvećanu vertikalizaciju ekonomskih tokova.“[347] Međutim, ovakav sistem ima objektivna ograničenja koje determiniše proizvodna funkcija – Fridman je naziva „stopom viška“. Ukoliko se ovako protivrečni ekonomski odnosi održavaju neko vreme neophodno je da je tehnologija u stanju da proizvede onu količinu proizvoda koja odgovara povećanoj potražnji. On kaže:

> „Upravo ovde sama struktura proizvodnih odnosa izaziva da oni dođu u protivrečni odnosa sa proizvodnim snagama. Svi lokalni rodovi u *gumsa* poretku su spojeni, od najvišeg do najnižeg tranzitivnom maju-dama mrežom. Kao takvo, svako povećanje prestiža na vrhu implicira povećanje *brideprice*-a i drugih obaveza na svim nivoima. Stopa inflacije *hpaga* zavisi uglavnom od stope akumulacije poglavica, one koja je daleko veća od prosečne. Kako poglavica ima na raspolaganju rastući postotak od ukupno dostupnog viška rada, kroz iznudu i akumulaciju robova, on lako može da se suprotstavi padajućoj stopi relativnog viška povećanjem akumulacije apsolutnog viška, tj. po stopi koja je brža od stope usporavanja produktivnosti.“

No, ovaj strukturni mehanizam koji je na raspolaganju poglavici ne može da razreši glavnu protivrečnost koja izaziva ovu inflatornu krizu. Fridman nastavlja:

> „Međutim, ovo samo pogoršava stvari, zato što inflacija vrtoglavo raste dok se većina rodova suočava sa sve većim poteškoćama u ispunjavanju svojih obaveza. Gorenavedene nejednakosti pokazuju kako poglavica akumulira sve veći deo opšteg društvenog viška koji, preobražen u više stope inflacije, sa sobom povlači umnožavanje dugova po stopi koja je brža od stope akumuliranja realnih viškova koji su neophodni da bi se oni namirili. Ova protivrečnost bi trebala da se javi u tački u kojoj se stopa zaduženosti odvaja od stope viška (...), tj. gde uvećane obaveze postaju neuklopive sa sve manjim sredstvima plaćanja.“

[347] Ibid, str. 184.

Poglavica, dakle, svojom uvećanom akumulacijom, na koju je i sam primoran usled obaveza prema svojim potčinjenima, strukturno pomaže i ubrzava umnožavanje dugova po stopi koja prevazilazi apsolutnu produktivnost. Čitava struktura zato postaje nestabilna upravo u ovom momentu:

> „Situacija bi trebalo da postane nestabilna u onoj tački gde *poglavica počinje akumulirati uvećani deo opadajućeg viška na taj način da više ne postoji mogućnost dužnika da isplaćuju svoje dugove* [kurziv autora] (...). Ova protivrečnost između proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa javlja na nivou društvenih odnosa (...) kao zategnutost odnosa između dužnika i poverilaca, među bračnim srodnicima u horizontalnoj strukturi, nadređenim i podređenim poglavicama i njihovim potčinjenima u vertikalnoj strukturi. Značajno je da je kačinska reč za 'dug', *hka*, reč koja takođe znači 'svađa'."[348]

Ukratko, Fridman zaključuje da ukoliko poglavica i plemstvo uspeju da proizvedu nove količine relativnog ali naročito apsolutnog viška pre nego što struktura zapadne u krizu opadajućeg viška, onda je moguće da kačinsko gumsa društvo pređe u proces tranzicije u državu azijskog načina proizvodnje. Tu tranziciju Fridman naziva prelaskom u „kupasti klan-državu", a mi ćemo je nazvati post-gumsa država. U njoj bi poglavica postao kralj. Neproduktivna klasa bi se u početku sastojala samo od njega i njegovog roda, dok bi ostalo plemstvo morao proizvesti u dvorsku birokratiju. Sav politički rang bio bi određen genealoškom distancom od kraljevske linije što bi preokrenulo čitavu funkciju razmene. Kako se rang jednog roda više ne bi izvodio iz davanja žena ili pravljenja gozbi već bi bio fiksiran u njegovom poreklu. „Društvena superiornost" se ne bi ostvarivala kroz razmenu već bi bila jednom zauvek izvedena iz političke, ekonomske i ideološke strukture. Žene bi umesto „nadole" sada išle „nagore". Štaviše, sve prestacije išle bi nagore. Sve razlike u rangu postale bi apsolutne usled suspendovanja maju-dama sistema a redistributivne gozbe izgubile bi svoj raniji značaj i postale simboličke.[349] To bi bio konačni trijumf vertikalnih nad horizontalnim tendencijama i formiranje „azijatske" države.[350]

---

[348] Ibid, str. 185.
[349] Ibid, str. 194.
[350] Videti fusnotu 71.

Fridmanova „teorija fetiša“

Vratimo se sada našoj hipotezi. Pošto smo pretpostavili da je preduslov da RI institucije nadodrede čitavu društvenu formaciju učincima agresivnosti nužnost krize dominantnog proizvodnog odnosa, želimo da ispitamo tu našu hipotezu na primeru gumsa krize i nastajuće kačinske ANP države. Kao što smo pomenuli, Fridman vidi (političko-religioznu) ideologiju „božanskog srodstva“ čelnika roda i nekog oblasnog duha kao efekat već pominjane „fetišizovane predstave radnog procesa.“ On joj pripisuje i operativnost u proizvodnji prvih big-men-a u gumlao društvu. On kaže da „internalna logika fetišizovane predstave radnog procesa ‘određuje’ formu koju uzima politički razvoj.“[351] No, možemo pitati Fridmana gde se zaustavlja ova determinacija. Ukoliko je ona ta koja je odredila transformaciju jednog običnog roda u rod big-mena sa božanskim srodstvom, nije li ona ta koja je determinisala i ostatak kačinskog političkog razvoja? Pobeda vertikalnih tendencija donosi uspostavu države azijskog načina proizvodnje koja deluje kao forma čiji politički razvoj je podjednako određen strukturnom ulogom poglavice i njegovih aristokrata. Rigidni teorijski odgovor bio bi odričan. Fridman u poslednjem delu svog teksta jasno izvodi tezu da nejednakosti u proizvodnji i redistribuciji nadodređuju alijansu kao dominantni proizvodni odnos. Međutim, ostaje da lebdi pitanje koja je uloga fetišizovane predstave radnog procesa, odnosno iz nje izvedenih statusnih i proizvodnih funkcija poglavice i aristokrata, u tranziciji na ANP. Fridman samo usputno pominje da je ona tu da garantuje da vrh kupastog klana ostane „čvrsto usidren u nebesima.“ Najbliže što prilazi tom pitanju je kada pominje da aristokratija „pripada“ fetišizovanim uslovima društvene i ekonomske reprodukcije, kao i da je ta ideološka funkcija „pitanje samog sadržaja osnovnog odnosa proizvodnje (principal relation of production).“[352] U „Predgovoru“ knjizi *Sistem, struktura i protivrečnost* iz 1998. godine je tek nešto precizniji. On tvrdi da koncept fetišizovanih društvenih odnosa nije samo imaginarna deformacija realnih uslova egzistencije, „pogrešna predstava stvarnosti“ koja nastaje kao efekat čina deformisanja, već „sam oblik proživljene stvarnosti čija reprezentaciona svojstva su prosto nesamerljiva s onim na šta se odnose.“[353] Može nam se učiniti da on ovde samo drugačije formuliše Altiserovu kritiku „teorije odraza“ i da želi da ponovi tezu da „ideologija ima materijalnu egzistenciju“, tj. da postoji samo

[351] Ibid, str. 173.
[352] „Plemstvo pripada (...) imaginarnim, fetišizovanim, uslovima društvene i ekonomske reprodukcije. To nije pitanje ideološkog odraza neke materijalnije stvarnosti, već pitanje samog sadržaja osnovnog odnosa proizvodnje.“ Ibid, str. 194–195.
[353] Jonathan Friedman, *System, Structure and Contradiction*, op. cit, str. 19.

kao deo aparata/institucije koja vrši određenu ulogu u reprodukciji društvene strukture. Međutim, vidimo da Fridman zapravo dodaje nešto drugo – on istorizuje svoj argument i eksplicitno ga vezuje za tranziciju iz jednog načina proizvodnje u drugi. On kaže:

> „Moj predlog da su društveni odnosi fetišizovani zato što fetiši postaju društveni odnosi (...) deo je većeg argumenta da je istorijska transformacija društvenih odnosa istovremeno i transformacija njihovih fetišizovanih svojstava. Prema tome, istorijska metamorfoza svetih poglavica u bogove, koju razmatram u ovoj knjizi, rezultat je smanjivanja distance između nadmoćnih bogova-predaka i njihovih živih predstavnika koje se dešava kao aspekt uvećanja realne moći koja prati intenzifikaciju akumulacije. Način na koji se ova transformacija odvija zavisi od unutarnje logike same reprezentacije."[354]

„Veći argument" koji pominje izložio je ranije, u jednom tekstu iz 1974. godine. Definicija iz 1998. godine deluje kao ponovljena „osnovna" definicija iz tog ranog teksta. Ona glasi: „Odnosi proizvodnje postaju fetiši, zato što fetiši postaju odnosi proizvodnje, zato što društvena struktura ili element dođe u poziciju da dominira procesom društvene reprodukcije, element čija unutarnja svojstva ne odgovaraju njegovim materijalnim funkcijama."[355] Tu strukturu ili njen element Fridman naziva još i fetiš-oblik. Vidimo da Fridman bira kružnu definiciju u kojoj se greškom možemo zapitati „šta je starije?", društveni odnos ili fetiš. Kao što smo rekli u slučaju istorijskih društvenih formacija iz čijih institucija su sve „ispadali" subjekti, mi ne tvrdimo da je moguće istorijski pročitati ovu definiciju. Međutim, jasno je da i proizvodni odnosi i njihove ideološke reprezentacije kao deo njihove reprodukcije moraju postojati istovremeno od nama relevantne „početne tačke". Zato Fridman i kaže: „Mi smo predložili više puta da su društveni proizvodni odnosi i sami fetiši, da oni ne predstavljaju adekvatno sopstvene materijalne učinke – ne zato što su iluzije koje ustanovljava materijalni nivo, već zato što su neprozirni upravo u vezi sa tim nivoom."[356] Ukoliko pratimo Fridmana u ovoj razradi teorije ideologije, onda iz njegovog citata izvlačimo da imaginarne deformacije i forme njihovog predstavljanja dominiraju društvenom reprodukcijom. On zatim nastavlja da kaže da, prema tome, „fetiš nije ideologija". Mi bismo, prateći savršenije teoretizacije ideologije koje su nam donela Močnikova, Pantićeva i

[354] Ibid, str. 22–23.
[355] Jonathan Friedman, "The Place of Fetishism and The Problem of Materialist Interpretations", *Critique of Anthroplogy*, volume 1, issue 1, 1974, str. 26–62; 57.
[356] Ibid, str. 56.

Gošgarijanova razmatranja Altiserove teorije ideologije, rekli da baš zato što te ideje imaju materijalnu egzistenciju fetiš jeste ideologija. Kao što vidimo, tu se Fridmanov projekat preklapa sa istorijsko-materijalističkom teorijom ideologije. Svaki društveni odnos, naročito proizvodni odnos, je ne-ceo i zahteva ideološki (simboličko-imaginarni) učinak kako bi se reprodukovao.[357] No, osim ovog nesrećnog preklapanja, u kojima teorija fetiša izlazi kao gubitnik, preostaju nam teze da imaginarne deformacije i njihove reprezentacije (fetiš-oblici): 1) mogu uspostavljati zasebne proizvodne odnose; 2) mogu imati ulogu u transformaciji društvenih odnosa. Pitanja koja slede su kako fetiš-oblici uspostavljaju proizvodne odnose i koja je tačno njihova uloga u tranziciji iz jednog načina proizvodnje u drugi. Fridman kaže da je postajanje svetog poglavice bogom „rezultat“, tj. da „zavisi od“, glavnog kačinskog religijskog fetiš-oblika (srodstva čoveka i boga). Oba termina pod navodnicima smatramo za neprecizne formulacije koje prekrivaju činjenicu da nam strukturni mehanizmi transformacije ostaju nepoznati. Međutim, fetiš kao koncept nam ovde omogućava jednu važnu stvar, naime, da imaginarnu deformaciju, njenu „nesamerljivost“ sa društvenom stvarnošću, mislimo istorijski tj. da mislimo „imaginarnu stvarnost“ i njene učinke „kao deo društvene stvarnosti“. Fridman ovde govori o slučaju u kojem je stariji religijski fetiš-oblik kačinskog društva transformisan skupa sa društvenim odnosima prelaskom iz gumsa u ANP. Kada cilja na mehanizam transformacije on, nažalost, regresira na vulgarni materijalizam kada kaže da se smanjivanje distance između bogova i „njihovih potomaka“ odvija kao „aspekt uvećanja realne moći“ poglavica. No, mnogo je važnije što ne daje odgovor na pitanje o transformaciji religijskog fetiša na prelazu iz gumlao u gumsa poredak.

Iako ovaj model nudi originalne konceptualizacije predržavnih kačinskih društava, Fridmanova teoretizacija tranzicije ostaje upitna upravo zbog nerešavanja odnosa religijskog fetišizma i nastanka hijerarhija i države. On nas dovodi do strukturnih protivrečnosti koje se jedino mogu razrešiti dodatnim viškom proizvoda, preokretanjem razmene i fiksiranjem rangova, ali ne postavlja teoriju koja bi nam objasnila koji strukturni učinak do toga dovodi (na kraju citiranog „Predgovora“ govori o „dijalektici“ između uslova društvene reprodukcije i društvenog sistema i praksi koje ih pokreću).

[357] Fridman u tom pravcu nastavlja. Kaže da je fetiš uopšteno gledano „dominantna struktura društvene reprodukcije.“ Međutim, „problem sa tim terminom je, naravno, to što ‘fetiš’ uvek deluje kao završni proizvod procesa fetišizacije, nekog pogrešnog predstavljanja neke druge situacije, drugim rečima, izvedenom pojavom.“ Ibid.

Mi tvrdimo da se ovim modelom ne može objasniti tranzicija u ANP i državnost jer nijedna od protivrečnosti koje Fridman navodi ne mogu objasniti kako poglavica i njegov rod, uz sve one koji su od njega zavisni, mogu da izvršavaju uništenje ili suspenziju centralnih institucija poput majudama sistema, akumulacije prestiža i redistributivnih gozbi. One se mogu urušavati same od sebe, proizvodni odnosi i redistribucija mogu ih voditi u krizu, ali u običnim gumlao-gumsa-gumalo „ciklusima" ove institucije postoje pre i nakon krize, a to znači da postoje zajednice u kojima se reprodukuje na intersubjektivnom nivou. Sa druge strane, uspostava ANP podrazumeva neku instancu koja će te institucije u nekom momentu ukinuti i zameniti ih nečim drugim „naočigled" starim subjektima nativističke ideologije. Takođe, Fridman ne postavlja teoriju koja bi nam objasnila kako dolazi do toga da poglavica „preuzima" na sebe i poslednji ritual, onaj posvećen vrhovnom božanstvu i „proglašava" sebe (tj. biva „proglašen") samim bogom na zemlji.[358] Drugim rečima, tražimo odgovor na pitanje kako tačno dolazi do nadodređenja horizontalnih tendencija vertikalnim. Mi, dakle, smatramo da u slučaju tranzicije na ANP fetišizovana predstava radnog procesa u obliku religijskog fetiša ne determiniše formu koju uzima politički razvoj već smatramo da su njegove forme „proizvedene" u dva strukturna učinka: 1) dominacijom proizvodnog odnosa tributa i kuluka poglavici; 2) nadodređenjem društvene strukture učincima agresivnosti putem RI institucije.

Preduslov za prvi učinak, je premeštanje jedne rodne linije u status linije božanskih potomaka. Kao što smo rekli, na nivou gumlao društva, kod big-men-a ta fetiš struktura postoji ali se artikuliše unutar proizvodnog odnosa u kojem se bračne alijanse ne određuju prema „apsolutnom hijerarhijskom rangu". Jednom kada neki pojedinačni rod zauzme mesto najviših božanskih potomaka, a poglavice iz te linije počnu sa uticajnom akumulacijom apsolutnog viška, ta promena funkcije „svetog" i njegovog mesta u društvenoj formaciji se reartikuliše. To je naša razrada Fridmanovog argumenta iz „Predgovora" gde kaže da je transformacija društvenih odnosa istovremeno i transformacija njihovih fetišizovanih svojstava. Mi takvu promenu vidimo upravo u prelazu iz nehijerarhijskog gumlao u hijerarhijsko gumsa društvo. No, kao što smo utvrdili moramo biti precizniji od Fridmana. On tvrdi da je proizvodni odnos fetišizovan zato što je fetiš postao proizvodni odnos, zato što društvena struktura ili element strukture (imaginarna deformacija i njena predstava), uspostavi dominaciju nad procesom reprodukcije. Mi tvrdimo da

[358] Razvoj vertikalnih tendencija „naglašava sopstveni apsolutni status" (vertikalni, gde je on poverilac a potčinjeni rodovi dužnici), umesto „relativnog statusa" (horizontalnog, gde je i sam davalac žena i gozbi). Ibid, str. 194.

nije u pitanju samo jedan „element“ (jedna imaginarna deformacija npr. srodstvo sa neprirodnim) već „društvena struktura“, tj. čitava ideologija jedne zajednice, njeni institucionalni propisi i zabrane, koje postaju proizvodni odnos. Dakle, učinak reartikulacije funkcije „svetog“ u genezi gumsa poretka nije „deifikacija“ samo jedne rodne linije ili jednog njenog izdanka, nego i čitavog proizvodnog odnosa koji on uspostavlja kao neizostavan za reprodukciju gumsa društva. U trenutku kada fetiš-oblik nadodređuje egalitarnu razmenu gumlao poretka, na mesto primaoca tributa umesto bogova stupa predstavnik društva. Ranija ritualna zabrana preispitivanja natprirodnog uvezuje se sa novim tributarnim odnosom i tako fiksira pozicije davaoca i primaoca darova na neograničen vremenski period. Takva artikulacija omogućava da jedna imaginarna deformacija (srodstvo čoveka i boga) i njegova predstava (zabranjena „sveta“ predstava) trajno deluju kao proizvodni odnos (novi tributarni odnos koji je u svesti subjekata nativističke ideologije isto što i stari tributarni odnos prema bogovima). Mi ćemo, vođeni Fridmanovim argumentima, nazvati takav proizvodni odnos koji poglavica uspostavlja prema zajednici „fetišizovani proizvodni odnos“ ili kratko „fetiš odnos“.[359]

Naša teza biće da, na vrhuncu evolucije gumsa društva, upravo on postaje i dominantan proizvodni odnos umesto ženidbenih alijansi. Mislimo konkretno na onaj trenutak kada poglavica akumulira sve veći deo društvenog viška čitavog gumsa poretka a da je taj proizvodni odnos ritualno zabranjeno dovoditi u pitanje. „Deifikovani“ fetiš odnos poglavica-zajednica uspostavljen je kao proizvodni po Godelijeovoj trodelnoj definiciji. Po nama on:

1) vrši određenje društvenih formi pristupa resursima i kontrolu uslova proizvodnje (kroz presudno učešće poglavice u stopi akumulacije apsolutnog viška odnosno u sferi ritualnog kao najviši generator prestiža);

2) vrši organizaciju radnog procesa i alokaciju članova društva u odnosu na njih (videli smo te procese kao deo „poglavičine akumulacije“ i njegovog kapaciteta da pribavlja roblje);

[359] Namerno pišemo o „deifikaciji“ a ne o „tabuizaciji“ tela vladara i proizvodnog odnosa čiji je on sastavni deo. Naime, nijedan autor koji se bavi Kačinima ne navodi tabuizaciju tela poglavice. Štaviše, Edmund Lič kaže da, osim te „privatizacije“ rituala, on nije ni imao naročita politička ili verska ovlašćenja i uglavnom je ostajao pasivan. Veći deo aktualnih odluka nosile su seoske starešine (*salang*), predvodnik (*bawmung*) i sveštenici (*dumsa*). Ukoliko gledamo „tabuizaciju“ možemo reći da je tabuiziran čin nezahvalnog bivanja aristokratom/poglavicom. Onaj koji bi se tako postavio, mogao bi lako da doživi socijalni pad. Lič kaže da, iako kod Kačina ne postoji svest o klasnoj mobilnosti nagore, ali da postoji svest o mobilnosti nadole (*gumyu yu*). Međutim, pojava statusnog pada češće zatiče čitavu rodnu liniju i to kroz nekoliko generacija, a ne pojedinca. Edmund Leach, op. cit, str. 164–166.

3) ali vrši samo deo redistribucije proizvoda individualnog ili kolektivnog rada (kroz transformaciju religiozne gozbe).

Alijanse kao dominantni proizvodni odnos gumalo i gumsa poretka vrše opštu organizaciju društvenih formi cirkulacije do početka krize gumsa društva.[360] Sa njenim razvojem i tendencijom pada stope akumulacije, poglavica, tj. njegov „deifikovani" proizvodni odnos razmene sa zajednicom, ima mogućnost za „preuzimanje" čitave redistribucije i organizacije cirkulacije. Nije slučajno što kačinsko gumsa društvo jedino ova funkcija deli od uspostavljanja poglavičinog tributarnog odnosa kao dominantnog proizvodnog odnosa – sva kačinska društva do tada izvodila su rangovni i društveni status isključivo iz razmene. Međutim, da bi do te promene došlo, mora se desiti drugi učinak.[361] Kao što smo rekli, dominacija ovog poglavičinog tributarnog odnosa je oročena strukturnim faktorima. Kao što Fridman objašnjava, ukoliko poglavicu samog pretekne inflatorna logika prestacija ili ukoliko ne uspe da obezbedi dodatnu radnu snagu i poljoprivredne uslove za proizvodnju apsolutnog viška, te ukoliko se ekosistem iscrpi, čitava struktura kupastog klana se rastura i dolazi do „devolucije" i „gumalo pobune". U ovoj dinamičnoj situaciji odlučuje se dalja transformacija kačinskog društva. Ukoliko su Fridmanove analize tačne, to je kratak „vremenski prozor" u kojem se proizvodni odnosi mogu transformisati. Mi tvrdimo da upravo u tim okolnostima dolazi do drugog učinka i formiranja post-gumsa države kao prvog oblika azijskog načina proizvodnje. Učinak agresivnosti mora nadodrediti društvenu strukturu, što znači da poglavica i njegov rod kao prva neproduktivna klasa, mogu preuzeti i poslednju, treću odliku proizvodnog odnosa (opštu organizaciju društvenih formi cirkulacije). Taj trenutak, kada poglavičin proizvodni odnos sa zajednicom postaje dominantan, ujedno je trenutak dešavanja efekta n-d i strukturnog uvezivanja elemenata koji čine državu azijskog načina proizvodnje.

Sa stanovišta RI institucije, poglavica nije potomak bogova on je bog među ljudima. Dakle, tvrdimo da dominantna religijska ideologija, odnosno gumsa fetiš proizvodni odnos, sadrži u sebi kapacitete za fanatizaciju svojih subjekata. Dovršetak fanatizacije označavala bi interpelacija poglavice i/ili njegovih potčinjenih kao subjekta RI institucije. Poglavica bi tako bio „interpeliran svojim Imenom" poput Altiserovog Mojsija, s tom razlikom što bi on sebe, umesto kao

[360] Maurice Godelier, *The Mental and the Material*, op. cit, str. 19–20.
[361] Ono što je naročito bitno je da, iako je reč o tributarnom proizvodnom odnosu, to nije tributarni odnos azijskog načina proizvodnje već jednog „gumsa načina proizvodnje". Mi, dakle, ne tvrdimo da se azijski način proizvodnje već formirao u prvom učinku već da bez njega ne može doći do drugog učinka i konačnog formiranja ANP.

„potpisnika“ zaveta i patrijarha, ugledao kao boga. Predstavimo ovaj strukturni učinak na primeru odnosa poglavica-robovi.

Efekat ne-društva kao učinak tranzicije iz gumsa društva u ANP

Kada pokušava da objasni zašto u svakom kačinskom društvu nije došlo do pobede vertikalnih tendencija, Fridman ostavlja prostor da je do slučajeva formiranja države došlo u onim gumsa društvima u kojima je vladar imao pristup: 1) radnoj snazi robova iz obližnjeg Asama; 2) gde je ekosistem omogućio izgradnju pirinčanih terasa. Takav je bio slučaj sa klanom Tsasen sa iz doline Hukavng (Hukawng).[362] Postoji još jedna važna strukturna odlika Tsasen klana, koju da bismo izložili moramo detaljnije izložiti Fridmanovu tezu o tranziciji iz jednog dominantnog proizvodnog odnosa u drugi. Njegova pretpostavka, dakle, nije zasnovana na vulgarnoj „hidrauličkoj teoriji“ gde se povećanje proizvodnih snaga, uglavnom velikim organizovanim radovima u navodnjavanju, uzimaju kao univerzalno rešenje za sve pojedinačne slučajeve stvaranja države ANP.[363] Ukoliko preuzmemo Fridmanovu pretpostavku (u zaključku glavnog teksta, a ni knjige o ovoj temi, on ne ide dalje od pretpostavke) to opet ne nudi rešenje za teorijsko pitanje koji niz faktora je doprineo istovremenoj: 1) centralizaciji svih rituala u rukama poglavice-kralja; 2) modifikaciji institucije otplativosti dugova robova odnosno suspendovao njihovu punu (re)integraciju u društvo. Ovo nije regresija na zdravorazumsko razmišljanje u kojem pretpostavljamo tiraničnu samovolju poglavice (kao subjekta RI institucije) koja je u sukobu sa slobodom prirodno egalitarnih domorodaca (Močnikovih svakodnevnih subjekata ideologije). Takođe, mi ne izvodimo naše pitanje anahronistički. Ne gledamo istorijsku problematiku sa stanovišta liberalizma, koja bi pretpostavljala da se niko „svoje slobode“ ne bi odrekao voljno (štaviše, želimo upravo teorijski da obradimo njihovo odustajanje od „slobode“). Dakle, naše pitanje usmereno je na dve protivrečne ideološke subjektivacije, dva nepomirljiva institucionalna zahteva koji se upućuju subjektima post-gumsa države. Kako glase ta dva zahteva upućena robovima?

[362] Jonathan Friedman, *System, Structure and Contradiction*, op. cit, str, str. 284.
[363] Za obaranje ove teorije dovoljno je videiti samog Fridmana kada pita Vitfogela (Karl Wittfogel) otkud u Kini pre dinastije Han, u uslovima relativno sličnim kačinskom društvu, tako razvijene birokratije. Fridman naročito upoređuje kačinska društva sa Šang i Džou dinastijama u Kini. Ibid, str. 285.

U gumsa poretku, robovi se po isplaćivanju dugova reintegrišu u društvo kao obične rodne linije koji potom učestvuju u „ritualima plodnosti i blagostanja“, tj. mogu da nastave da budu deo stare horizontalne tendencije kao što je maju-dama sistem, gde se putem prestiža ponovo mogu „uspinjati“ na rangovnoj lestvici. Međutim, šta je sa poretkom koji smo za ovu priliku nazvali post-gumsa državom a Fridman je naziva „kupasti klan-država“? Kao što smo rekli, u ovom ranom razvoju azijskog načina proizvodnje, neproduktivnu klasu čine samo poglavica i njegov rod a ostali se uspostavljaju kao neproduktivna klasa izvođenjem apsolutnog ranga iz svog porekla. To je jedan od proizvoda ukidanja razmene kao izvora „društvene superiornosti.“[364] Upravo kod Tsasena, dolazi do ukidanja rituala poput gozbe madai nat-a koja se priređivala u čast tog nebeskog duha, tj. radi redistribucije viška. To je pomenuta druga važna karakteristika tsasenske države u nastajanju.[365] Dakle, dolazi do reartikulacije rituala koji su nosili horizontalne tendencije. Ukoliko se sa uspostavom gumsa poretka pojavila endogamna grupa tzv. „starijih“ segmentarnih linija na vrhu kupastog klana, sa uspostavom azijskog načina proizvodnje došlo je do stvaranja neproduktivne eksploatatorske klase koja u bračnim odnosima ukida mogućnost mešanja među, tek uspostavljenim, ekonomskim klasama.

Iako nije dokazano da su Kačini imali roblje u „klasičnom smislu“ (trajna nemogućnost (re)integracije u društvo, rob kao otuđivo dobro njegovog gospodara) kako ga naziva Fridman, vrlo je verovatno da bi ih imali prostim ponavljanjem procesa zaduživanja (po bračnim i nebračnim osnovama) i ratnim pohodima. Iz svega što je Fridman naveo, možemo pretpostaviti da bi klan Tsasena išao upravo u tom pravcu.[366] Međutim, u njihovom, kao i slučaju burmanskih prinčeva (*sawbwa*) par decenija pre njih, uspostavom vlasti britanske kolonijalne uprave na tim prostorima krajem 19. veka, došlo je do oslobađanja robova i taj proces je zaustavljen. Sada svakako imamo dovoljno podataka da možemo da lociramo dva protivrečna institucionalna zahteva koja robu upućuje „vladajuća klasa“. Oni glase:

> *„Oduži svoj dug kao deo ritualne zajednice“* i *„budi slobodan od rituala i maju-dama sistema.“*

---

[364] Fridman kaže: „Sveta segmentarna hijerarhija, čija funkcija je da kontroliše reprodukciju društva kroz pristup natprirodnom, javlja se kao klasa koja je identična sa državom. Ove dve pojave su nerazdvojne u azijatskim društvenim formacijama.“, str. 195.
[365] Jonathan Friedman, *System, Structure and Contradiction*, op. cit, str. 284.
[366] Ibid.

Međutim, mi znamo da su religiozni i ženidbeni rituali centralne ideološke prakse gumlao/gumsa društava, kao i da bez njih „nema života“ za nativističkog subjekta. Zato dilemi možemo prići i obrnutom formulacijom – ili robovanje nužnosti duga ili robovanje nužnosti društvenog života bez starih rituala. Rob, bio on inostrani ili domaći, je tako potpuno izmešten iz kačinskog poretka rituala. Njegovo učešće u njima u potpunosti zavisi od aristokrate/poglavice pod kojima robuje čak i jednom pošto povrati slobodu nad sopstvenim viškom proizvoda i reintegriše se kao obični rod.[367] Deluje da ovde možemo da mislimo o kraljevskoj instituciji kao o suplementarnoj instituciji zato što ona uspeva da proizvodne protivrečnosti (koje se razrešavaju transformacijom robova-dužnika gumsa poretka u robove-dužnike post-gumsa poretka) predstavi kao *vel* alternativu. Na dilemu „ropstvo plemiću uz ritual ili sloboda od plemića bez rituala“ nalazi se suplementarno rešenje koje kralju prepušta sve rituale ali i svu slobodu.[368] Međutim, ta prva suplementarna institucija koju kralj uspostavlja je samo nastavak „obnove“ efekta društva putem RI institucije koja, u svojoj ideologiji poglavice kao boga, njemu daje za pravo da razume sebe kao božanskog subjekta. On je taj koji može da deluje natprirodno, pa samim tim i da modifikuje i uništava stare institucije. Jedan od njegovih poteza jeste i privatizovanje rituala vrhovnom božanstvu, *ga nat*-u. Na nivou društvene strukture, taj efekat *ne-društva* uspostavlja ideologije RI institucije, npr. religijsku ideologiju otelovljenog čoveko-boga, i subjekte fanatizacije i obične subjekte postavlja na ideološke tačke gledišta sa kojih se taj, do juče nezamisliv, čin kršenja ritualne institucije vidi kao sasvim razumna i opravdana stvar. Tim učinkom agresivnosti ukinuta je stara i nametnuta nova institucija koja odmah, bez zadrške, nastavlja lanac suplementacije. Ta nova institucija bila je „rubnoideološka“ a nadodređenjem društvene strukture učinkom agresivnosti postala je jedna od centralnih u obezbeđivanju reprodukcije proizvodnih odnosa u ovom post-gumsa poretku. No, to je ukidanje tek jedne institucije. Subjekti kralja moraju uspeti u faktičkom razrešavanju krize akumulacije viška proizvoda, i to tako što će postojeći kuluk i viškove rodnih linija koje zavise od

[367] „Zarobljeni robovi kao i oni koji nastaju unutra, te dve kategorije teže biti reintegrisane kao niža klasa koja je u potpunosti odsečena od osnovnih rituala plodnosti i blagostanja, te koja je stoga potpuno zavisna od aristokratije za sopstvenu dobrobit. Taj proces nužno prati vertikalizaciju u kojoj su tribut i kuluk glavni oblici prenosa bogatstva u imaginarnoj podeli rada između stvarnih proizvođača i svete birokratije.“ Ibid, str. 195.

[368] Ovaj proces takođe transformiše sve darove bogovima u tribut i kuluk koji ide „nagore“ (i kasnije bi mogao postati porez).

kralja povećavati prema potrebama društvene reprodukcije. Dakle, moraju obezbediti materijalne uslove za reprodukciju novog dominantnog proizvodnog odnosa koji su učinci agresivnosti doneli.

Vidimo, dakle, da preokretanje gumsa ideološke forme, u kojoj je poglavica predstavnik Kačina pred bogovima, u kraljevsku, u kojoj je on predstavnik bogova pred Kačinima, nije odraz ove promene u proizvodnim odnosima ili samo efekat suplementacije u lancu suplementarnih institucija, već reartikulisani fetišizovani proizvodni odnos jednom pošto ga je nadodredila RI institucija. To je naš efekat *ne društva*, kojim se ujedno razrešava kriza prethodnog dominantnog proizvodnog odnosa i uvodi nov takav odnos. To je naš odgovor na Fridmanovo teorijsko pitanje strukturnog učinka nadodređenja horizontalne tendencije vertikalnom.[369]

3.2 TRI EFEKTA

Očigledno da osim pretpostavljenog nadodređenja strukture učincima agresivnosti vidimo da se taj događaj mora odviti u relaciji sa: 1) dominantnim proizvodnim odnosom; 2) ideološkim (versko-političkim) odnosima putem kojih se reprodukuje. Bez artikulacije učinka agresivnosti sa krizom u proizvodnim i ideološkim odnosima svaki ovakav događaj bio bi osuđen na sudbinu Godelijeovih barujskih „despota“ – na individualni eksces koji dominantne statusne grupe lako rešavaju. Moramo pretpostaviti da se bezizlazna situacija kačinskog poglavice, u kojoj mora povećati proizvodnju kako bi složeni odnos horizontalne i vertikalne tendencije mogao da proizvede efekat društva, razrešava uvođenjem novog načina proizvodnje – u ovom slučaju to je ANP koji sa sobom donosi veće ovlasti kralju (koji je zamenio poglavicu) koji iste koristi kako bi: 1) fiksirao vertikalne tendencije (i ograničio, pa ukinuo horizontalne); 2) povećao produktivnost i akumulaciju apsolutnog viška; 3) centralizovao tribute i diskreciono ih povećavao prema zahtevima razvoja društvene strukture. Međutim, ovako skicirani efekat postizanja izmenjenog efekta društva, nazivamo efektom *ne-društva*. Kako smo ranije naglasili da nije reč o pukom prevratu, puču ili bilo kojoj svesnoj nameri pripadnika RI institucija, mi ovde želimo da uvedemo

[369] Ova gruba analiza pokazuje da, efekat n-d uopšte ne mora biti jednovremen, poglavica i dominantne hijerarhijske grupe mogu biti subjekti nekoliko ovakvih učinaka – i to prema logici razvijanja krize. Ukoliko npr. u jednom trenu postoji potreba za novom radnom snagom, iz identifikacije sa SPZ(+) RI institucije oni mogu ukidati njihova prava i prevoditi ih u robove, ubeđeni da je suspenzija njihovih ranijih običajnih prava smislena spram besmislice iskaza koji nalaže njihovo očuvanje.

tri strukturna efekta koje smatramo da treba imenovati sledećim terminima: *efekat ne-društva*, *efekat fetiša* i *efekat neljudskog*.

U pitanju su tri razdvojiva ali uvek međusobno artikulisana strukturna efekta koje primenjujemo u analizi razvoja tzv. „netaknutih" država, tj. poglavarstava koja su iz sitne seoske privrede i njenih brojnih geografskih i istorijskih artikulacija sa srodstvom, darivanjem, religijom tranzitirala u državni ANP.[370] Ovde, dakle, želimo da postavimo tri jednostavna koncepta sa veoma kompleksnim implikacijama.

1.

Efekat ne-društva predstavlja društveni prelom u trenutku krize načina proizvodnje odnosno dominantnog proizvodnog odnosa i društvenih odnosa koji njegovu reprodukciju obezbeđuju. Nakon preloma, koji je oličen u nadodređenju društvene strukture učincima agresivnosti dolazi do uspostave novog načina proizvodnje – novog dominantnog proizvodnog odnosa i društvenog odnosa koji ga reprodukuje.[371] *N-d efektom nazivamo momenat kada se ovakva neodložna, trajna strukturna kriza dominantnog proizvodnog odnosa razrešava transformacijom poglavarstva u kraljevinu azijskog načina proizvodnje. Do tog razrešenja dolazi tako što učinci agresivnosti putem RI institucija nadodrede čitavu društvenu strukturu i tako dovedu do uspostave novog dominantnog proizvodnog odnosa*.

Ratovanje, osvajanja, nasilna uprošćavanja društvene strukture smatramo spoljašnjim učincima agresivnosti i agresivnih činova koji nisu efekat n-d kakvim ga ovde određujemo.[372] Naime, učinci agresivnosti proizvode „fanatike" kao subjekte rubnoideoloških institucija unutar jednog društva. Efekat n-d može se, hipotetički, postići bez ikakvog agresivnog čina ukoliko je rasprostranjenost subjekata RI, kao i onih koji se s njome uslovno identifikuju (subjekata fanatizacije), takva da u jednom momentu može izazvati zastoj ili potpuni prekid reprodukcije dominantnog proizvodnog odnosa koji je zapao u krizu. Ovde je, na beskrajno kratak moment, sam učinak agresivnosti „proizvodni" odnos. Naravno, ne postoji ništa pozitivno u ovoj njegovoj odrednici. Poput

[370] Za primer „rodnog načina proizvodnje" i kritičke analize tog termina videti: Robert Paul Resch, op. cit, str. 112–132.
[371] Vidi fusnotu 19.
[372] Maurice Godelier, „Pojam 'društveno-ekonomska formacija': primjer Inka", *Marksizam i antropologija*, Školska knjiga, Zagreb, 1982, str. 133–142.

Močnikove nulte institucije on je sama diferencijalna linija koja je istovremeno nepertinentna starom a i novom proizvodnom odnosu. To je efekat u kojem učinak agresivnosti, tj. RI institucija koja je njegova materijalna egzistencija, „proizvodi" efekat ne-društva. Dakle, u pitanju je strukturni moment kada učinci agresivnosti nadodrede čitavu društvenu formaciju i jedan proizvodni odnos u krizi zamene novim. Novi proizvodni odnos kojim zamenjuju stari nije sadržan u ideologiji RI institucije već je proizvod njene artikulacije sa dominantnim proizvodnim odnosom u krizi. *Efekat n-d nije apsolutni preduslov za nastanak države*. Njegovom konceptualizacijom ne težimo „otkrivanju" univerzalne „istine" integrativnih mehanizama proizvodnih odnosa i ekosistema, već postavljamo osnov za teoriju reartikulacije drugog efekta, s kojim smo se već sreli u obliku fetiš odnosa kačinskih poglavica. Mi ga nazivamo efekat fetiša.

2.

Efekat fetiša je uspostavljanje dominantnog proizvodnog odnosa koji je istovremeno i fetišizovani proizvodni odnos. On može ali ne mora biti neophodan za ostvarivanje efekta n-d, tj. uspostavu novog načina proizvodnje putem efekta n-d.[373] Istorijski gledano, reč je o onim proizvodnim odnosima čije funkcionisanje zavisi od imaginarne deformacije realnih uslova egzistencije njenih subjekata kojima je predstavljanje te deformacije zabranjeno odnosno strogo propisano. Dakle, iako smo zaključili da fetiš-oblici jesu ideološke forme reč je o jednoj specifičnoj ideologiji – onoj čija je sama imaginarna deformacija kroz institucije uspostavlja proizvodni odnos unutar jedne društvene formacije. Naš efekat fetiša je onaj slučaj kada takva struktura zauzme mesto dominantnog proizvodnog odnosa. Kao što nas Fridman navodi u tekstovima o fetišu, možemo zaključiti da ne postoji ni jedan proizvodni odnos čija reprodukcija nije bila ustanovljena u ideologiji njenih subjekata. Reč je o „materijalnoj egzistenciji svake ideologije", o njenom mestu odnosno mestu njenih aparata/institucija u dominantnom proizvodnom odnosu, kao što je to kapacitet ideologije da, npr. u kapitalizmu, vrši Marksove noseće (*Träger*) funkcije.

---

[373] *Ne držimo da je reč o nekom skrivenom mehanizmu po kojem bi efekat fetiša bio apsolutni preduslov za ostvarivanje efekta n-d*. Fetišizovani proizvodni odnosi mogu funkcionisati u nekoj društvenoj formaciji i efekti fetiša se na osnovu njih mogu ostvarivati. Oni mogu postajati dominantni proizvodni odnosi i smenjivati se kroz krize, ali bez ikakvog *nužnog* izazivanja efekta n-d. Međutim, tamo gde do efekta n-d dođe nakon efekta fetiša, taj efekat fetiša je reartikulisan. Na primeru Kačina možemo reći da proizvodni odnos poglavica-potčinjeni zahteva jedan, a odnos kralj-potčinjeni drugi, novi efekat fetiša.

Ne postoji, dakle, ništa nalik na „neprozirni“ fetiš kao što ne postoji ni fetiš koji bi bio „proziran“ prema proizvodnim odnosima kojih je deo. Ukoliko operiše u društvu kao proizvodni odnos a ne kao teorijski koncept, onda je u pitanju prosto fetiš tj. „fetišizovani proizvodni odnos“ kako smo ga odredili u segmentu 3.1.1. Na taj način možemo lakše razumeti i zabranu njegove predstave. Naime, glavni fetiš-oblik nekog fetiš odnosa sam nosi deo zabrane predstavljanja samim tim što nije koncept. To je oblik koji ćemo zvati osnovnom zabranom. Drugim rečima, da bi bio operativan, imaginarna deformacija koja ga organizuje mora ostati naturalizovana u očima njegovih subjekata.

Ukoliko uporedimo ovako polazište sa saznanjima iz Fridmanovog teksta iz 1974. godine, deluje da smo upali u jedan terminološki problem. Naime, Fridman kaže da su društveni proizvodni odnosi kroz ljudsku istoriju i sami fetiši. Zašto što bismo onda izdvajali bilo koji od njih terminom „fetišizovani proizvodni odnos“? Naš pristup zasnivamo na hipotezi da, iako svi proizvodni odnosi istovremeno postoje kao sopstvene fetišizovane predstave, samo oni društveni odnosi koji potpuno (osnovno i ritualno) zabranjuju predstavljanje sopstvene fetišističke prirode su fetišizovani proizvodni odnosi u punom smislu. Primer jedne nepotpune fetišizacije proizvodnog odnosa može biti trampa koja postoji od prve praistorijske neposredne razmene proizvoda. Ona nužno podrazumeva apstrakciju upotrebne vrednosti među proizvodima ali, ukoliko nije deo verske nadgradnje, može se reći da je njen fetiški karakter operativan ali njegovo predstavljanje nije ritualno zabranjeno.[374] To bi bio slučaj postojanja samo osnovne ali ne i ritualne zabrane/propisivanja predstave tog odnosa. Kod kačinskih poglavica na vrhuncu gumsa poretka zatičemo obe zabrane. One poglavice koje uspeju da svoj proizvodni odnos sa potčinjenima u tim uslovima uspostave kao dominantan ostvaruju efekat fetiša. Dakle, jedino oni fetišizovani odnosi koji uspešno reartikulišu starije ritualne zabrane na taj način da „deifikuju“ i potpuno zabrane predstavljanje samih sebe, a usput postanu dominantni proizvodni odnos, su oni koji ostvaruju efekat fetiša kako smo ga ovde postavili.

[374] Slučaj proizvodnje i razmene soli kod Baruja je primer ritualizovane trgovine. Maurice Godelier, *The making of Great Men*, op. cit, str. 133–140.

3.

Efekat fetiša se ne može ostvariti ukoliko predstavljanje fetišizovanog proizvodnog odnosa nije dodatno ritualno zabranjeno u praksama institucija koje čine taj proizvodni odnos. Dvostruku zabranu predstavljanja fetiš odnosa, osnovnu i ritualnu, određujemo kao efekat neljudskog dok ideologije koje je propisuju kao ritualnu zabranu zovemo predstava neljudskog.[375] *Efekat neljudskog smatramo delom uspostave jednog efekta fetiša koji se od njega može razdvojiti tek post festum, teorijski*. Kao što smo rekli u prethodnom segmentu, osnovni deo zabrane nosi sam fetiš-oblik unutar proizvodnog odnosa a drugi deo nose stari (religijski) propisi zabrane/propisivanja predstave ritualnog u tom društvu. Ove druge zabrane se reartikulišu u efektu fetiša tako da, umesto originalnog proizvodnog odnosa (npr. tributa bogovima), sada zabranjuju predstavu novog proizvodnog odnosa (tribut potčinjenih prema poglavici). Ovaj učinak starih (religijskih) institucija jeste naš treći efekat i konačni efekat čija artikulacija sa ostala tri omogućava tranziciju iz poglavarstva u ANP. Ukoliko dozvolimo sebi tu slobodu, možemo reći da je odnos starih religijskih institucija prema proizvodnom odnosu čiju predstavu zabranjuju/propisuju *suplementaran*. Naime, u svojim strogim propisima predstave tog „svetog" odnosa on predstavlja društvene učinke kao dejstva nadljudskih sila.

Iz ove postavke sledi da predstava neljudskog (ideologija ritualne zabrane) kao takva ima relativnu autonomiju. Ona zato može da se artikuliše ne samo u postojećim već i u novim društvenim formacijama, u kojima aktuelni (dominantni) proizvodni odnos biva zamenjen drugim ili potpuno nestaje. Ukoliko regresiramo na uzročno-posledični diskurs, možemo reći da nakon uspešne reartikulacije ove ideologije u efektu n-d (ili u nekoj drugoj smeni načina proizvodnje) ona nastavlja svoje postojanje sve dok za nju u društvu postoje materijalni uslovi. Stoga možemo misliti o početnom efektu neljudskog (npr. onog koji sa sobom donosi efekat fetiša gumsa društva) i efektu neljudskog' (onog koji sa sobom donosi efekat fetiša države ANP). Suština našeg teorijskog zahvata jesu institucionalni oblici ovakve i sličnih zabrana odnosno upravo njihove

[375] „Neljudsko" ovde ne koristimo kao ideologem iz neke nativističke ideologije (ni egzotične domorodačke, ni akademske, filozofske ideologije) već kao označitelj kojim se iskazuje zabrana predstave onoga što nije za ljudsko oko (rečnikom lakanovske psihoanalize, to je spekularni objekt koji je vidljiv ali se, usled zabrane, ne sme gledati); a zapravo. On kao svoje „predloške" „koristi" ranije zabrane poput: zabrane incesta, zabrane i propisivanja relacije sa bogovima (Mosova „četvrta obaveza"), ritualnih zabrana oko ubijanja, tretiranja tela mrtvaca i dr. Ukratko, on „koristi" sve one prakse koje za sadržaj imaju reprodukciju onoga što je društveno zabranjeno-sveto. Sposobnost da ga konceptualizujemo izvlačimo iz Močnikove teze da su zasluge antropologije i etnologije da upravo u njima dolazi do upoređivanja društvenih struktura, što pak omogućava proizvodnju koncepata. Rastko Močnik, „Domorodačka shvatanja u teoriji ideologije", *Teorija sa ideologijom*, op. cit, str. 74–75.

(re)artikulacije u različitim društvenim transformacijama. Pretpostavljamo da se upravo u tom mehanizmu može naći osnov za nove teoretizacije državne „sile“ kakvom smo je do sada izložili. Drugim rečima, želimo da probamo da odgovorimo na pitanje kako u uspostavljanju države ANP dolazi do formiranja njemu svojstvenog „represivnog aparata“. Mišljenje ova tri strukturna učinka kao razdvojiva ali uvek međusobno artikulisana (čak i kada efekat n-d izostane) daće nam priliku da probamo da postavimo novu teoretizaciju državne „sile“ u ovom njenom ANP obliku.

„Sila“ – pokušaj nove teoretizacije

U samom dešavanju efekta n-d dolazi do važne modifikacije efekta neljudskog. Budući da on menja sam način proizvodnje, tj. uspostavlja novi efekat fetiša, efekat neljudskog se modifikuje u efekat neljudskog' koji ima za cilj da zabranom i strogim propisom označi novi azijski (državno-ritualni) način proizvodnje *ali* i sam efekat n-d kao manjak koji ga konstituiše. On „teži“ da označi nešto što se ne može označiti. Efekat ne-društva nije imao svoj „trenutak“ već uvek već prolazio, trenutačno i u fazama. Bez teorije koja bi ga mogla konceptualizovati, on je neuhvatljiv.

Tu nalazimo i prvu artikulaciju onoga što marksisti i drugi teoretičari nazivaju „silom“ „vlasti“. Pred nama je osnovna konceptualna shema „represivnog aparata“. U slučaju kraljevstva ANP, uspostavljanje novog efekta fetiša i efekta neljudskog' značilo je versko-političko ujednačavanje institucija u figuri božanskog kralja. Institucija kazne za prekršaje ritualnih zabrana, koje su mnogo ranije uspostavljene (setimo se barujskog „despota“), na ovaj način bile su uvezane sa „političkim“ kaznama u nastajućoj državi. Centralna imaginarna deformacija efekta neljudskog' sadržana je u funkciji predstavljanja dela *prekršioca* kao zločina protiv uređenja čitavog sveta. Kršenjem političko-religioznih proizvodnih odnosa ili odluka kralja, oni zapravo krše pravila celokupnog prirodno-natprirodnog poretka. Efekat fetiša i efekat neljudskog' su u našoj shemi jedina dva efekta koja imaju pozitivne imaginarno-simboličke odrednice (proizvodni odnos i zabrane/propise njegove predstave). Međutim, „jezgro“ njihovih praksi je uvek prazno. Njihova ne-celost je, putem učinaka agresivnosti koji nadodređuju čitavu društvenu strukturu i reartikulišu ih, i sama nadodređena tako da dobija novu formu. Naime, sada efekat neljudskog' reprodukuje označitelje koji zabranjuju predstavljanje kralj-potčinjeni fetiš odnosa ali nikako ne može označiti efekat n-d koji ga je uspostavio. Nastankom države dolazi do „premeštanja“ funkcija agresivnosti na institucionalnom nivou. Naime, efektom n-d i uspostavljanjem društvene podele rada i

ekonomskih klasa, deo učinka agresivnosti iz rubnoideološkog, onaj koji je nadodredio čitavu strukturu, sada je izjednačen sa oblikom agresivnosti sprovođenja ritualnih zabrana. Dakle, sada institucija ritualne zabrane, koja sopstvenim subjektima može delovati nepromenjeno, kroz svoje zakone i kazne zapravo neumorno pokušava da „ponovi" efekat n-d repetitivnim izvođenjem zabrana. Delovanja represivnog aparata, naravno, nikada zaista ne „teže ponavljanju" neuhvatljivog efekta n-d kao teorijskog koncepta (kakvim ga mi pokušavamo postaviti ovde) već sopstvenoj reprodukciji kroz izvođenje propisanih institucionalnih praksi. Međutim, same prakse ovog aparata, shvaćene kao reprodukcija efekta fetiša i efekta neljudskog', jesu aspekt ne-celog središta državne represije za koje u prvim poglavljima nismo imali konceptualni aparat.

„Sila" države – njena simbolizacija u govoru i pisanju kao i njena simbolizacija kroz izvođenje agresivnih činova kazni – postaje oblik „reprodukcije" efekta n-d što za učinak ima odbranu dominantnog proizvodnog odnosa od svih mogućih pretnji.

Naravno, ova „reprodukcija" osuđena je na neuspeh, budući da je tu efekat n-d uspostavljen tek retroaktivno, kao iluzija, po istoj *nachträglichkeit* logici koju smo zatekli u teorijama Frojda i Lakana. Klasna borba države ANP i ono što je „borbeno" u njoj nije samo ekonomska protivrečnost između nastajućih produktivnih i neproduktivnih klasa, te između protivrečnosti nivoa njihove stratifikacije i redistribucije viškova, već uvek i borba za mogućnost da se „utvara" neuhvatljivog efekta n-d „ponovi". Na opisani „bezuspešan" način, ovome teže oni koji su interpelirani u represivni aparat i institucije države. Dok uspešnom i potpunom ponavljanju efekta n-d teže oni koji se fanatizuju i „dovršeni" fanatici, subjekti prevrata komunikacijske situacije. Njeno ukidanje kao strukturnog učinka postoji jedino u onim ideologijama u kojima postoji jasan zahtev za ukidanjem države. S ovog stanovišta možemo misliti i jednu početnu grubu istorizaciju efekata n-d. Ona je dominantna matrica u slučajevima tranzicija kod Kačina, u dinastijama Džou i Ćin Kini, u slučaju indijskih kraljevstava maurijskog perioda[376] i dr. Učinkovitost efekta n-d

[376] Uz nešto složeniji razvojni put efekat n-d usled odvojenosti verske i političke funkcije. Indijski slučajevi iz prvog milenijuma p.n.e. nam pokazuju da efekat n-d ne mora biti n[138]n ni jedinstven, kao i da ne moramo postojati figura božanskog kralja kako bi se negde uspostavio ANP. Videti: Dipankar Gupta, "From Varna to Jati: The Indian Caste System, from the Asiatic to the Feudal Mode of Production", *Journal of Contemporary Asia*, volume 10, number 3, 1980, str. 249–271. Njegova fragmentacija dovodi do segmentiranja linija i pretvaranja zemlje u privatnu svojinu, nasledni posed i dobro kojim se može trgovati, što pak dovodi do decentralizacije i prvih oblika feudalizma. Jonathan Friedman, "Tribes, States, and Transformations", op. cit, str. 189–193.

nakon što centralizovana država ANP već postoji se tek mora dokazivati u onim istorijama koje su nam dostupne. Međutim, ono što možemo pretpostaviti jeste da je kroz efekat fetiša i efekat neljudskog' dolazi do njegove reprodukcije koju obeležava neuspeh.

3.3 PROBLEMI I UPORIŠTA ZA KONCEPCIJU EFEKATA FETIŠA I NELJUDSKOG

To su bile pozitivne odrednice obima i dosega naša tri efekta. Praktično smo rekli da putem njih možemo proizvesti jedan trodelni model prelaska iz besklasnog u klasno društvo, odnosno iz različitih oblika poglavarstva u kraljevstva azijskog načina proizvodnje.[377] Pogledajmo sada negativne odrednice obima i dosega našeg modela. Nijedan od ova tri efekta ne može da objasni npr. istorijsku pojavu zabrane incesta, „tabua" oko tela mrtvaca ili sveštenika/svetih predmeta. Iako možemo da pretpostavimo da je reč o tragovima uspostavljanja starijih fetišizovanih proizvodnih odnosa i njihovom artikulisanju i reartikulisanju sa postojećim institucijama, reč je o dešavanjima nepoznatog trajanja u uslovima nepoznate razvijenosti društvene strukture.[378] Na trenutnom naučnoteorijskom nivou, ne možemo rekonstruisati okolnosti nastanka ritualne zabrane i njihove artikulacije sa postojećim proizvodnim odnosima. Kao što smo već rekli, kao kvantna mehanika svetu klasične mehanike. Takođe, naša tri efekta se mogu primeniti kao analitičko sredstvo na čitav niz ekonomsko-političkih poredaka od evroazijskih, afričkih i američkih ANP i različitih formi feudalizma. Uz izuzetke grčkih i rimskih „antičkih" ili „robovlasničkih" načina proizvodnje u polisima, tj. u republici ili imperiji, ovim modelom možemo ispitivati prvobitne artikulacije i reartikulacije države sve do feudalizma pozne antike.

---

[377] Naša teoretizacija ne može pretendovati na status opšte teorije dok ne obradi antičke oligarhijske republike ili atinski demokratski polis. Naime, jednom kada se fetiš odnos uspostavi kao dominantni, te kada se istovremeno zabrani njegova predstava, i kada se ova formacija uspostavi kao relevantna u formiranju klasne borbe i države, postavlja se pitanje da li i kako do ovog procesa ipak dolazi kada izostane efekat n-d ili kada veoma specifični proizvodni odnosi kao što je stvaranje atičke *politea* (institucije građanstva) ili *sacrosanct* tribuna itd. Videti: Henri J. M. Claessen "The Emergence of Pristine States", *Social Evolution & History*, volume 15, number 1, March 2016, str. 3–57.

[378] U komentaru na rad o arheo-antropologiji antičkih Lapita Godelije pretpostavlja postojanje „mane" još u pravreme i drži je istovremeno za oblik nulte institucije i proizvodnog odnosa koji održava statusne hijerarhije. Videti: Timothy Earle and Matthew Spriggs, "Political Economy in Prehistory: A Marxist Approach to Pacific Sequences", Current Anthropology, volume 56, number 4, August 2015, str. 515–544; 531–532; Za pretpostavku zabrane incesta kao „prve" ritualne zabrane videti: Sigmund Frojd, *O seksualnoj teoriji*, *Totem i tabu*, *Odabrana dela Sigmunda Frojda*, knjiga 4, Matica srpska, Novi Sad, 1981, str. 154.

Međutim, ovaj naš teorijski „model“ deluje neprimenljivo na kapitalistički način proizvodnje i političke formacije koje on proizvodi. To je ograničenje naše „klasične mehanike“, tačka gde se njeni predmeti „približavaju brzini svetlosti“ i za koju će nam trebati neka „opšta teorija relativiteta“. Kao deo pripreme za ovu studiju, u idućem poglavlju ćemo probati da predstavimo analizu efekta fetiša u tranziciji iz feudalizma u kapitalizam. No, pre toga moramo se vratiti upadljivoj vezi koju nismo dovoljno pojasnili – predstavama agresivnog čina RI institucija i efekta neljudskog odnosno njegovim predstavama.

Veze efekta fetiša/neljudskog i RI institucija

Pošto smatramo da smo u drugom i trećem poglavlju već detaljno pokrili efekat n-d i efekta fetiša, pogledajmo probleme koje sa sobom nosi konceptualizacija efekta neljudskog. On i efekat fetiša kao dva združena efekta postaju dostupna konceptualizaciji kao različita tek konceptualnim izdvajanjem efekta fetiša kao strukturnog mehanizma.[379] Sam efekat neljudskog je ništa drugo do skup združenih učinaka osnovne zabrane fetiš-oblika i suplementarnih ritualnih zabrana. Do njega može doći: 1) u trenutku uspostavljanja određenog fetišizovanog proizvodnog odnosa; 2) u trenutku kada taj odnos postane dominantan.

Predstava neljudskog (ideologije ritualne zabrane) dolaze iz one mreže rituala i uverenja koji su se nekada u komparativnoj antropologiji zbirno nazivali *tabuom* – prema polinežanskoj reči *tapu* ili *tabu* koja u grubom prevodu znači sveto-zabranjeno kao nedeljiva reč. Pojam „tabu“ je još pre sedamdeset godina pokazan kao neodrživ kao kategorija komparativnih studija, prema Francu Štajneru. Međutim, ovaj teorijski i metodološki problem socijalne antropologije i komparativne sociologije ne znači da je i predmet antropološke nauke, prakse zabrane i tabuizacije prestale da postoje u onim društvima u kojima su zatečene. Naprotiv, o strogim zabranama koje prema svojim

[379] Vilijem Pic (William Pietz), američki filozof i politički teoretičar, u početnim delovima svog doktorata on definiše istorijske uslove u kojima se fetiš kao koncepcija mogao pojaviti. On kaže: „Moj argument je stoga da je fetiš mogao nastati jedino u konjunkciji sa izvirućom artikulacijom ideologije robne forme koja je sebe definisala unutar i protiv društvenih vrednosti i verskih ideologija dva korenito različita oblika nekapitalističkih društava dok su se sretala u ‘međukulturalnoj’ situaciji.“ Reč je dakle o procesu koji je zabeležen u samoj portugalskoj reči *feitiço* odnosno u pidžinskoj reči *fetisso* sa afričke obale i u različitim evropskim verzijama tog pojma u Novom veku. Zato zaključuje: „Fetiš, dakle, nije samo potekao od, već ostaje specifično vezan za, problem društvene vrednosti materijalnih objekata koji se javljaju u situacijama koje formira susret radikalno heterogenih društvenih sistema, a studija istorije ideje fetiša [illegible] biti vođena identifikacijom tih tema koje opstaju kroz različite diskurse i discipline koje su taj pojam prisvojile.“ William Pietz, “The Problem of the Fetish, I”, *RES: Anthropology and Aesthetics*, number 9, 1985, str. 5–17; 7.

subjektima nastupaju kao „mehanizmi poslušnosti“ koji „imaju ritualni značaj“ i nalažu „posebno i ograničeno ponašanje“ u situacijama koje društvo konstruiše kao „opasne“ ima i mogu se, pod drugim imenima, zateći u brojnim društvima, kako navodi Štajner.[380] „Tabu“, kakvim ga poznaje antropologija, prema Štajneru označava „društvene mehanizme poslušnosti koji imaju ritualni značaj“ i da oni propisuju „posebno i ograničeno ponašanje u opasnim situacijama“. Tabu kao pojam, dakle, pokriva čitav raspon odnosa između društva i prirode kao i proizvodnih odnosa i odnosa koje marksisti zovu „nadgradnjom“. Mi smo već ograničili naš rad tako da nam je njegova geneza nepoznata, međutim, o njegovim funkcijama u materijalnoj reprodukciji društva moguće je govoriti na temelju znanja koja imamo iz antropologije, etnologije i arheo-antropologije.[381]

Mi želimo da pogledamo ritualnu zabranu kao istorijski materijalisti, a to znači sa znanjem da materijalne „‘predstave’ o društvenom totalitetu zavise od strukturnog mesta odakle se totalitet shvata.“[382] Kod „ranih“ društava, institucionalni zahtevi ritualnih zabrana su beskrajno jednostrani. Mogu se svesti na tri tačke: 1) svi moraju da ih poštuju; 2) oni ne dozvoljavaju dualizam unutar sebe (kakvim ga zatiče Levi-Stros kod Vinabego Indijanaca); 3) kršenje zabrane znači automatsku kaznu.[383] Ideologije koje smo nazvali predstavama neljudskog i njihove institucije konstruišu ovu nemoguću funkciju *prekršioca*. On zaista može biti bilo koji član zajednice iako nisu sva tela, a ni svi delovi tela jednako kažnjavana. Međutim, bez obzira na univerzalnost impliciranih kazni razvoj protivrečnosti društvene strukture stvara izuzetke. Primer može biti barujski „despot“ kojim smo se bavili na početku ovog poglavlja. Podsetimo da je Barujama izdaja ratnika takođe strogo zabranjena, ali, kao što smo videli, više je nego moguća i

---

[380] Na problem neodvajanja sveto-zabranjeno nas je uputio češko-britanski antropolog koji se iscrpno bavio pojmom, Franc Štajner. On kaže da se „tabua tiču: 1) društveni mehanizmi poslušnosti koji imaju ritualni značaj; 2) sa posebnim i ograničenim ponašanjem u opasnim situacijama; 3) sa zaštitom individua koja su u opasnosti, 4) čuvanju društva od ugroženih – samim time opasnih – osoba.“. Franz Steiner, *Taboo*, Pelican Books, London, 1967, str. 20–21.

[381] Ritualno i opasno ovde nisu razdvojeni kao kod kasnijih i naročito modernih društava. Kako ova disertacija nema za temu proizvođenje istorijsko-materijalističke teorije ritualne zabrane već samo utvrđivanje po neke od njegovih funkcija u reprodukciji društvenog totaliteta i predstava tih funkcija, zadržaćemo se na interpretaciji Štajnera.

[382] Rastko Močnik, *Tri teorije*, op. cit, str. 91.

[383] Ovde se prisećamo Frojdovog mitološkog pristupa kada u *Totemu i tabuu* piše o intenzitetu psihosomatskih impulsa koji se javljaju kod prekršilaca tabua sa ostrva Loger ili kod Tongi. Oni su toliko jaki da se izgrednik sam kažnjava ili razboljeva i umire od osećanja krivice. On je ovde zapravo citirao i tumačio iz Frejzerove (James George Frazer) knjige *Zlatna grana: studija o magiji i religiji*. Videti: Sigmund Frojd, *O seksualnoj teoriji*, *Totem i tabu*, op. cit, str. 143; 162; 176–177; Takođe se možemo podsetiti i zdravorazumskog i ciničnog kontraprimera Franca Štajnera. Reč je o belešci iz dnevnika kapetana Kinga o primeru nametanja tabu propisa kroz fizičku silu. Reč je, naime, o devojci sa Havaja koja je, kako je posadi Kingove ekspedicije preneto, prebijena zato što je ručala zabranjeno jelo sa Englezima. Franz B. Steiner, *Selected Writings: Taboo, Truth and Religion*, volume 1, Jeremy Adler and Richard Pardon (eds.), Berghan Books, New York & Oxford, 1999, str. 112.

čak dobrodošla u slučajevima kada se veliki ratnik „odmetne“ od postojeće dominacije visokih statusnih grupa. Izuzeci od univerzalnosti potvrđuju da, i pored isključivog institucionalnog zahteva, postoje različita strukturna mesta odakle se totalitet i funkcija ritualne zabrane shvata.

Kao što Štajner kaže, „tabu“ nije univerzalna struktura. On izoluje ovu strukturu lingvistički na sledeći odnos: *sveto_zabranjeno–nečisto*. U ovoj formuli, donja crta označava bezuslovnu identifikaciju a obična crta označava moguću, ali ne nužnu, vezu. Iako slična struktura postoji u semitskim jezicima i u latinskom (autor analizira hebrejski pojam *qodesh* i latinski *sacer*), Štajner navodi primer Gala (Galla), naroda iz Etiopije, kod kojih ova lingvistička veza ne postoji.[384]

Na osnovu izloženog svakako možemo reći da, s onu stranu ispunjenja institucionalnog zahteva stoje sankcije i kazne. Te radnje (agresivni činovi) i predstave (agresivnih činova i agresivnosti) su jako slični onima koje zatičemo u našim RI institucijama. No, da li ove predstave označavaju istu stvar? Nasuprot Močnikovoj problematici komunikacije i interpretacije protivrečnih nativističkih predstava, koje se uodnošavaju u „neutralnoj“, nultoj, instituciji, ovde pričamo o institucijama koje, ukoliko proizvedu sebi protivrečne predstave (fanatike kao subjekte prevrata komunikacijske situacije), iste i sankcionišu. Međutim, pomenuli smo da društvene prakse i razvoj protivrečnosti proizvode izuzetke. Postavlja se pitanje koji je odnos RI institucija i našeg drugog i trećeg efekta.

Močnik beskonačno komplikuje ovaj poduhvat svojim izuzetnim teorijskim radom. Naime, on za nas uvodi veliki problem kada razdvaja naciju kao nultu instituciju individualističkih klasnih društava od nulte institucije neindividualističkih, statusnih društava. Nulte institucije statusnih, premodernih društva se stalno međusobno sudaraju i kose, kao što nam je pokazao primer Vinabego Indijanaca (vidi odeljak 2.1). Nacije kao nulte institucije su *inkluzivne u heterogenoj dimenziji* (u sebe uključuju institucije drugih vrsta) i *ekskluzivne u homogenoj* (ne uključuju druge nacije). Sa druge strane, arhaične nulte institucije su *ekskluzivne u heterogenoj dimenziji* (ne mogu u sebe uključiti institucije druge vrste, već ih seku i ukrštaju) i *inkluzivne u homogenoj*. Ovo drugo svojstvo arhaične nulte institucije ne treba da nas buni. Ona faktički nema spoljašnjost zato što nikada „do sebe“ nema drugu nultu instituciju kao što je to slučaj sa modernom nacijom. Zato Močnik kaže da arhaična nulta institucija u svojoj sopstvenoj dimenziji „homogeno distribuira

[384] Franz Steiner, *Taboo*, op. cit, str. 36.

pojedince“.[385] Po njemu je inkluzivnost u homogenoj dimenziji ono što omogućava statusnim društvima da „po potrebi“ prošire svoje institucije, preko „spoljnog ruba društva“. Ovde se poziva na studiju o genezi klanova i etnosa dvojice autora Džona (John Comaroff) i Žana Komarofa (Jean Comaroff).[386] Oni tvrde da integracija društvenih grupa putem simetričnih odnosa proizvodi totemizam i klanove (*groupings*), a asimetrična inkorporacija strukturno ne-sličnih grupa u samo jednu političku ekonomiju proizvodi etnos (*ethnicity*). To znači da, bi, osim istraživanja ritualnih zabrana sa terena, poduhvatu teorijskog utemeljenja „tri efekta“ i njihovih veza bile neophodne studije totemizma i etnosa na ovim terenima. Zato naša dosadašnja konstrukcija može delovati neprimenjivo. Mi znamo da sva ta društva imaju neku vrstu ritualnih zabrana ali ne znamo kako su te institucije artikulisane u okviru njihovih simetričnih grupnih, a kako u okviru asimetričnih etničkih. Za razliku od nas, Močnik može da postavi hipotezu o nultoj instituciji bez naročite detaljne provere etnografskog i antropološkog materijala. To je zato što njegova teorija suštinski objašnjava odnos individue i interpretacije. Stoga mu ni istorija pojedinačnih institucija nije neophodna za postavku teorije. Kao što smo već rekli u prošlom poglavlju, mi zadržavamo sve ograde o univerzalnosti naše teoretizacije koje je Močnik izneo u poglavlju „O naciji“ u fusnoti 17, u *Tri teorije*.[387] Koncesija koju daje jeste sledeća: konceptualna shema stoji – konkretni istorijski mehanizmi su nepoznanica. U efektu n-d elegantno rešenje neće biti problem jer su u pitanju odnosi skopičkog nagona, ego identifikacije („male teze“) preko kojih dolazi do učinka agresivnosti („velike teze“) odnosno agresivnih činova. Za efekat fetiša i efekat neljudskog nećemo spekulisati o nekakvim istorijskim „formacijama u nesvesnog“. Naprotiv, skoncentrisaćemo se na ono što je opšte u našoj tezi. Ako je za efekat n-d to niz identifikacija-agresivnost-dis/re-identifikacija, onda je za efekat fetiša to „rubnoideološka“ institucija fanatika i ono što dolazi nakon njegovog prekršaja važeće ritualne zabrane (kazna, osuda, izolovanje osuđenog). Mi ne kažemo da su ritualne zabrane (ta suštinska prožetost „građanskog i verskog prava“)[388] ono što određuje njihova društva kao ne-individualistička već jedino hoćemo da ispitamo ulogu koju nesumnjivo imaju u tranziciji iz besklasnog u klasno odnosno iz bezdržavnog u državno društvo. Štaviše, mi smatramo da smo u segmentu 3.1.1, već elegantno pokrili ovu

[385] Rastko Močnik, *Tri teorije*, op. cit, str. 95; 122–123.
[386] John Cameroff and Jean Cameroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Westview Press, Boulder & San Francisko & Oxford, 1992, str. 54.
[387] Rastko Močnik, *Tri teorije*, op. cit, str. 126.
[388] Franz B. Steiner, *Selected Writings: Taboo, Truth and Religion*, op. cit, str. 115.

relaciju uvođenjem koncepcije fetišizovanog proizvodnog odnosa. U svom uspostavljanju on reartikuliše postojeće ritualne zabrane prema zahtevima društvenih protivrečnosti i prema osnovnim zabranama fetiš oblika koji zatiče. Zato možemo pretpostaviti da je i „rubnoideološko" kao institucija sadržano u fetiš odnosu. Bez njega, ne bi bilo proizvodnog odnosa koji je u predstavi „zabranjen" a u materijalnoj reprodukciji neizostavan za održavanje svih ostalih proizvodnih odnosa. Reč je o odnosu koji postoji još od nepoznatog pravremena kada se prvi religiozni fetiš-oblik artikulisao sa dominantnim proizvodnim odnosom i proizveo fetiš odnos. Ukoliko se nadovežemo na naše teze o fanatizaciji, onda možemo zaključiti da je stvaranje prvih fetiš odnosa istovremeno stvorilo i prvu RI instituciju.

Zato pretpostavljamo da se upravo u logici subjektovog ispadanja iz dominantnih institucija, npr. putem naše sheme interpelacije pogledom, sadrži simbolička artikulacija RI institucije sa efektom neljudskog i njegovim predstavama. U trenutku kada subjekta fanatizacije sustižu institucije koje vrše efekat neljudskog. Dakle, kada on prolazi proces u kojem mu institucionalni zahtev strogog propisivanja fetiš odnosa deluje kao besmislica, upravo tada dolazi do odvajanja predstave neljudskog sa jedne i ideologije RI institucije sa druge strane. Iako na površini mogu delovati slično, tj. koristiti iste predstave, reč je potpuno suprotnim simboličko-imaginarnim funkcijama. No, iako ove suprotne funkcije podrazumevaju dva suprotna „tipa" subjekta, oni nisu nužno protivrečni. To nas dovodi do zaključka koji smo već nagovestili u odeljku 2.3.2. Naime, subjekti RI institucija mogu istovremeno biti i deo mreže suplementarnih institucija. Istorijski možemo videti mnoge institucije koje su u svojoj strukturi održavale fanatike. Primer kačinskog poglavice i potčinjenih kao subjekata RI institucije je upravo takav jedan primer. Stoga se može reći da mi ne svodimo klasnu borbu na dualističku skicu sukoba između „državnih subjekata" koji reprodukuju efekat fetiša/neljudskog i antidržavnih „fanatika", već dodajemo klasnoj borbi svake ekonomske klase još jedan nivo na kojem se može tumačiti. Reč je o nivou učinaka agresivnosti i tendencije ka ostvarivanju efekta ne-društva.

4. UMETNOST I KAPITAL KROZ TRI EFEKTA

Naša namera bila je da postavimo opštu teoriju tranzicije iz jednog načina proizvodnje u drugi. Smatramo da smo teoriji prelaska iz poglavarstva u ANP dodali jednu novu teoretizaciju. Međutim, takva teoretizacija bi zahtevala još razrade kako bi pokrila i prelazak iz poglavarstva (npr. *Big men* društava) u polisnu demokratiju ili antičku republiku, kao i prelazak iz feudalnog načina proizvodnje u kapitalistički način proizvodnje. Smatramo da je upravo u nemogućnosti mehaničke „primene" ovih koncepcija na različite istorijske situacije leži veliki potencijal njihovog daljeg ispitivanja. U slučajevima iz premodernih vremena možemo misliti o jedinstvu efekta fetiša i efekta neljudskog kao učincima koji dolaze iz nerazdvojenih instanci proizvodnje i religije. Međutim, u modernim slučajevima, autonomizacija političke sfere okončava neosporenu dominaciju religijskih institucija. Istovremeno, dolazi do uspostave scijentističkih institucija.[389] Feudalni način proizvodnje zapada u krizu koju razrešava agrarni kapitalizam, međutim, ono što je nama važno je da to nije više društveni efekat koji se pripisuje nedruštvenim silama. Uspon kapitalističkog načina proizvodnje (KNP) posmatra se upravo kroz njegova društvena svojstva – no, reč je „svojstvima" koja su preobražena kroz dominantnu ideologiju. Istorijski gledano, dolazi do emancipacije efekta fetiša od njegovih religijskih zabrana ali ne i od ritualnih praksi koje zabranu izvode. To je, dakle, jedan sasvim novi tip efekta fetiša. Kao što je već rečeno u odeljku 1.2.2, on je autonomizovao ekonomsku instancu. To znači da je reprodukcija kapitalističkog proizvodnog odnosa, za razliku od npr. ANP, tek posredno vezana za statusne ideologije, versko-političke i druge prakse njenih subjekata. KNP se reprodukuje bez ikakve potrebe za svesnim učešćem individua kao subjekata kapitala. Dok je npr. rana hrišćanska ekonomska crkvena institucija zahtevala vernike koji se prepoznaju kao hrišćani kako bi se reprodukovala, kapitalizam za svoju reprodukciju nije zahtevao i ne zahteva da se kapitalisti prepoznaju kao kapitalisti, a radnička klasa kao radnička klasa. Štaviše, dominantna ideologija KNP, ona kojoj „pođe za rukom" da nadodredi naciju kao nultu instituciju i tako ostvari hegemoniju nad ostalim ideologijama, je samo „matrica" putem koje se ostale ideologije kombinuju. Individualističko i ugovorno društvo pretpostavlja mnoštva rascepkanih individua čije se prakse moraju reintegrisati

[389] A. D. Fraser Jenkins, "Cosimo de' Medici's Patronage of Architecture and the Theory of Magnificence", *Journal of Warburg and Courtauld Institutes*, volume 33, 1970, str. 162–170; Rebeka Vidrih, „Umetnost renesančne kapitalistične države", *Ars & Humanitas – revija za umetnost in humanistiko*, letnik 1, številka 1, 2007, str. 153–184. Videti: Rastko Močnik, „Prolog: Epistola o Galileju", *Teorija sa ideologijom*, op. cit, str. 15–23.

u društvenu strukturu *post festum*. Upravo ova problematika otvara novo i složeno polje kapitalističkog efekta fetiša i njegovih (sekularnih) ritualnih propisa i zabrana. Još jedna važna karakteristika je što u tranziciji na kapitalizam nije došlo do efekta ne-društva. Naime, ma koliko posmatrali primer Engleske tranzicije na kapitalistički način proizvodnje, od 14. do 17. veka, mi ne nalazimo primer dešavanja efekta n-d. Iako postoje ratovi, otvoreni klasni sukobi i različiti oblici fanatizacije, učinci agresivnosti kako smo ih odredili, ne nadodređuju čitavu društvenu strukturu jednovremeno.[390] Pogledajmo zato dve važne teorijske celine kako bismo stvorili neke osnovne uvide u probleme ispitivanja naša tri efekta u uslovima KNP. Prvo, Fridmanovu teoriju fetiš-oblika kao nesavršeni model tranzicije iz feudalnog u kapitalistički način proizvodnje. Drugo, prirodu zabrane reprezentacije efekta fetiša u kapitalizmu, tj. kao efekta neljudskog na primeru institucije savremene umetnosti.

4.1 FETIŠIZOVANI PROIZVODNI ODNOS I PROBLEM TRANZICIJE NA KAPITALIZAM

Osnove Fridmanove konceptualizacije fetiša već smo izložili u prethodnom poglavlju. Reč je njegovom pokušaju teoretizacije društvene reprodukcije koju je razvijao od 1973. do 1998. godine.[391] Kao što smo rekli ranije, fetiš-oblik je svaka imaginarna deformacija realnih uslova egzistencije koja je neizostavna u funkcionisanju nekog proizvodnog odnosa. Naša analiza ticala se premodernih proizvodnih odnosa kačinskog gumsa društva gde su dominantni političko-ekonomski odnosi bili odnosi ženidbenih alijansi. Naročita pažnja bila je posvećena transformaciji iz gumsa društva u azijski način proizvodnje i nastanak države. Međutim, Fridman tvrdi da njegov model nudi rešenje i za tranziciju iz feudalizma (FNP) u kapitalizam (KNP).

Pristupajući ovom zadatku, on postavlja tezu o postojanju kontinuiteta između ranog i poznog Marksa u pitanjima otuđenja rada (nem. *Entfremdung*). Rani Marks uvodi razliku između materijalnog otuđenja i predstave tog otuđenja. Prvi pojam predstavlja strukturni učinak odvajanja neposrednih proizvođača od proizvodnih sredstava. Drugi, pak, odgovara Fridmanovom fetiš-

[390] Robert Brenner, "The Origins of Capitalist Development: a Critique of Neo-Smithian Marxism", op. cit, str. 25–92; Ellen Meiksins Wood, "The Agrarian Origins of Capitalism", op. cit, str. 14–31; Ellen Meiksins Wood, *The Origin of Capitalism: A Longer View*, op. cit.

[391] Autor se ovim terminom bavio u tekstovima: Jonathan Friedman, "The Place of Fetishism and The Problem of Materialist Interpretations", op. cit, str. 30, 35; 56.

obliku. Po prvom tumačenju, predstava proizilazi iz materijalnog otuđenja. Međutim, po drugom tumačenju sama predstava (fetiš) određuje materijalno otuđenje. Treći način ih izjednačava. Prema Fridmanu, mladi Marks pristupa ovoj temi na treći način kada kaže da se „aproprijacija javlja kao otuđenje“ a „otuđenje kao aproprijacija.“[392] Ovo rešenje je utemeljeno na Marksovoj ranoj hegelijanskoj dijalektici. Tražeći kontinutitet, Fridman postavlja pitanje Marksovih kasnijih reartikulacija tog problema. On tvrdi da, baš zato što u *Kapitalu* nalazimo problematiku fetiša i ideologije preobraženih oblika, Marks nije do kraja razrešio sve protivrečnosti među njima. Konkretno, interesuje ga protivrečnost koja se javlja između koncepcija kapitala i fetiša. Pogledajmo prvo ova dva koncepta. Kapital je u drugom tomu *Kapitala* određen kao „vrednost koja se oplođuje.“ Reč je o apstraktnoj relaciji koju svakodnevno vidimo kao neophodnu u prometu bilo koje robe na kapitalističkom tržištu. Prometna vrednost robe na tržištu uvek se može izraziti kroz druge robe. Ono što ih međusobno „samerava“ je vrednost sama. Jedini proces u kojem ona može nastati u kapitalističkom načinu proizvodnje je prekomerna potrošnja radne snage radnika u radnom procesu (eksploatacija). Reč je o Marksovoj najpoznatijoj koncepciji – zakonu vrednosti. Međutim, oplodnja vrednosti je samo deo procesa reprodukcije kapitala kao društvenog odnosa. Marks kaže:

> „Kao vrednost koja se oplođuje, kapital ne obuhvata samo klasne odnose, određeni društveni karakter koji počiva na egzistenciji rada kao najamnog rada. On je kretanje, proces kružnog toka kroz različne stadijume; (...). On se, dakle, može shvatiti jedino kao kretanje, a ne kao stvar koja miruje. Oni koji osamostaljenje vrednosti smatraju golom apstrakcijom zaboravljaju da je kretanje industrijskog kapitala ova apstrakcija *in actu*.“[393]

Njegov argument je zasnovan na tezi da je svaki rad kroz istoriju imao određeni društveni oblik. U kapitalizmu, proizvodi ljudskog rada stiču vrednost i višak vrednosti putem radnog procesa, a tek prodajom na tržištu konačno valorizuju svoju ukupnu vrednost. Da bi bili konkurentni na tržištu, neophodno je da najrazličitiji konkretni radovi prvo budu izjednačeni. Kao instancu njihovog izjednačavanja, Marks uvodi koncept apstraktnog rada. U njemu se pojedinačno vreme utrošeno na proizvodnju određenog proizvoda samerava sa opštim prosečnim vremenom za koje

[392] Ibid, str. 28.
[393] Karl Marx i Friedrich Engels, *Kapital: kritika političke ekonomije. Drugi tom*, *Dela*, tom 22, Prosveta, Beograd, 1977, str. 94.

društvo može da proizvede taj isti proizvod. Marks naziva taj koncept društveno neophodnim radnim vremenom. Ukoliko proizvođač ne prekoračava ovo vreme njegov proizvod može izaći na tržište kao konkurentan i biti prodat. Na taj način, proizvođaču se ne vraća samo vrednost koju je uložio, u obliku cene koštanja izrade tog proizvoda (gde se nalaze fiksni troškovi održavanja strojeva, cene sirovina i radničke nadnice), već i višak vrednosti (u obliku profita koji on kao roba donosi). Ukoliko proizvođač tokom proizvodnje prekorači društveno neophodno radno vreme za izradu nekog proizvoda on ne može biti konkurentan na tržištu. Marks kaže da ovo uodnošavanje ljudskog rada *kroz* robe čini da „društveni odnos među samim ljudima uzima za njih fantazmagorični oblik odnosa među stvarima." Dok proizvodi njihovog rada (robe) naizgled mogu ulaziti u odnose neposredno na tržištu, ljudi svoje radove mogu dovoditi u vezu jedino posredstvom društveno neophodnog radnog vremena odnosno apstraktnog rada. To je oblik otuđenja rada i njegovih predstava koje, po Fridmanovom nagovoru, nalazimo kod zrelog Marksa.[394]

Aproprijacija ili materijalno otuđenje je pomenuta prekomerna potrošnja radne snage odnosno eksploatacija. Nju omogućava istorijsko odvajanje neposrednih proizvođača od sredstava proizvodnje. Predstave otuđenja, bez kojih oplodnja vrednosti ne može da se realizuje, sadržane su u ideologiji preobraženih oblika i ideologiji robnog fetišizma. Pogledajmo prvo ideologiju preobraženih oblika. Reč je o: ceni kao preobraženoj vrednosti, profitu kao preobraženom višku vrednosti, fiksnim troškovima održavanja strojeva kao preobraženoj vrednosti kapitalnih dobara (konstantnom kapitalu), nadnici kao preobraženoj vrednosti radne snage (varijabilnom kapitalu), renti kao preobraženoj vrednosti vezanoj izvantržišnim mehanizmima za nereproduktibilna dobra, dok je konkurencija između pojedinih kapitala preobražena forma klasne konsolidacije kapitalističke klase.[395] Glavni učinak robnog fetišizma već smo sreli u tezi o društvenim odnosima

[394] „Jednakost ljudskih radova dobija konkretan oblik jednake predmetnosti vrednosti proizvoda rada, merenje utroška ljudske radne snage njegovim vremenskim trajanjem dobija oblik veličine vrednosti proizvoda rada, naposletku, uzajamni odnosi proizvođača u kojima dejstvuju društvene odredbe njihovih radova, dobijaju oblik društvenog odnosa proizvoda rada. To znači da se tajanstvenost robnog oblika sastoji prosto u tome što on ljudima društvene karaktere vlastita njihova rada odražava kao karaktere koji objektivno pripadaju samim proizvodima rada, kao društvena svojstva koja te stvari imaju od prirode, a otuda im i društveni odnos proizvođača prema celokupnom radu odražava kao društven odnos koji izvan njih postoji među predmetima. Ovim *quid pro quo* (zamenjivanjem) proizvodi rada postaju robe, čulno natčulne ili društvene stvari. (...) robni oblik i odnos vrednosti proizvoda rada, u kome se on ispoljava, nemaju apsolutno nikakva posla s njihovom fizičkom prirodom i onim odnosima između stvari koji iz nje proističu. Ovde je stvar samo u tome da određen društveni odnos među samim ljudima uzima za njih fantazmagoričan oblik odnosa među stvarima." Karl Marks, *Kapital: kritika političke ekonomije. Prvi tom*, op. cit, str. 74–75.

[395] O preobraženim oblicima (*verwandelte Formen*) Marks kaže: „obličja kapitala, kako ih u ovoj knjizi izlažemo, približuju se, dakle, korak po korak onom obliku u kome istupaju na površini društva, u delovanju različnih kapitala

među ljudima koji uzimaju oblik odnosa među stvarima. No, ovo nije tek neki sporadični učinak neke sekundarne ideologije. Bez robnog fetišizma i ideologije preobraženih oblika nema ni kapitalističkog načina proizvodnje.[396]

Pogledajmo zato detaljnije problem robnog fetišizma. Budući da robni oblik i odnos vrednosti proizvoda rada nemaju direktne veze s njihovom fizičkom prirodom i odnosima između roba na tržištu, Marks traži „analogije" za njihov odnos drugde. On kaže:

> „Zbog toga, da bismo našli analogiju, moramo pribeći maglovitim regionima verskog sveta. U njemu proizvodi ljudske glave izgledaju kao da su samostalna bića, obdarena sopstvenim životom, i koja se nalaze u odnosima među sobom kao i s ljudima. Ovako je i s proizvodima ljudskih ruku u robnom svetu. Ovo ja nazivam fetišizmom, koji prianja za proizvode rada čim se proizvode kao robe, i koji je zbog toga nerazdvojno skopčan s robnom proizvodnjom. Taj fetiški karakter robnog sveta potiče (...)iz osobenog društvenog karaktera rada koji proizvodi robu. Upotrebni predmeti postaju robe uopšte samo zato što su proizvodi privatnih radova koji se vrše nezavisno jedni od drugih. Kompleks tih privatnih radova sačinjava ukupni društveni rad. Pošto proizvođači stupaju u društveni dodir tek razmenjivanjem proizvoda svog rada, to se i specifična društvena obeležja njihovih privatnih radova pokazuju tek u okviru te razmene. Ili, privatni radovi potvrđuju se kao članovi ukupnog društvenog rada tek putem odnosa u koje razmena dovodi proizvode rada, a preko ovih i proizvođače. Zbog toga se ovima društveni odnosi njihovih privatnih radova prikazuju kao ono što jesu, tj. ne kao neposredno društveni odnosi samih lica u njihovim radovima, već, naprotiv kao, predmetni odnosi među licima, a društveni odnosi među stvarima." [397]

U kapitalističkoj robnoj proizvodnji vrednost robe je fetišizirani oblik koji dobija ljudski rad. Prema Godelijeovoj trodelnoj definiciji proizvodnog odnosa, vrednost robe predstavlja proizvodni odnos između proizvođača različitih roba. Kao što smo videli, tim odnosom upravlja zakon vrednosti. On putem tržišta uspostavlja društvenu vezu između individualnih robnih proizvođača i njihovih radova. Ovde vidimo da Marks misli ekonomske kategorije kao određene istorijske društvene odnose u sferi proizvodnje.[398] Fridman kaže da je „tajna" robnog fetišizma u tome što konkretni i apstraktni rad koegzistiraju u istom procesu proizvodnje. „Činjenica da se društveno

---

jednih na druge, u konkurenciji i u običnoj svesti samih agenata proizvodnje." Karl Marks, *Kapital: kritika političke ekonomije. Treći tom,* Prosveta, Beograd, 1978, str. 27.

[396] Robni fetišizam ni preobraženi oblici ne bi funkcionisali bez ideologije pravnog fetišizma. O strukturnim i istorijskim funkcijama ove prekapitalističke ideologije, koja je potom reartikulisana u KNP, biće reči u odeljku 4.3.

[397] Karl Marks, *Kapital: kritika političke ekonomije. Prvi tom*, op. cit.

[398] Isaak Iljič Rubin, *Ogledi o Marxovoj teoriji vrijednosti*, op.cit, str. 11–52.

radno vreme apropriira privatno povlači za sobom to da je društveno neophodni (apstraktni) rad izražen kao rezultat proizvodnog (konkretnog) rada."[399] Kako je u KNP ukupna društvena proizvodnja izdeljena u različite nezavisne grane, ona se u društvenu celinu ponovo spaja jedino putem tržišta. Upravo zato Fridman kaže da se i cena društvene reprodukcije može izraziti jedino razmenom „pojedinačno proizvedenih predmeta". „Otuda dolazi i pojava robe i prometne vrednosti, koja je ništa drugo do društveno neophodni rad da se [roba] proizvede." Ovaj rad je „društveno neophodan" u smislu da „svaki konkretni uloženi rad ima cenu reprodukcije koja zavisi od rada svih ostalih sektora ekonomije." Stoga se i, kaže Fridman, „prometna vrednost javlja kao konkretni rad, a zapravo je apstraktni rad."[400] No, kako Marks pokazuje, u kapitalističkoj robnoj proizvodnji prometna vrednost postaje opšti oblik vrednosti a potom prelazi u novčani oblik. Fridman kaže da „novac (...) počinje predstavljati opštu ekvivalentnost svih roba i zato je fetišizovana forma vrednosti (...) što potpuno prikriva njegovu osnovnu stvarnost generisanjem cena roba koje reifikuju društveno neophodni rad kao osobinu samih proizvoda."[401] To navodi na zaključak da je kapitalistički fetiš-oblik novca, poput ideologija preobraženih oblika, izveden iz primarnog odnosa eksploatacije i otuđenja. Međutim, Fridman nas podseća da, u teorijskom smislu, ne znamo kako je do privatne apropriacije društvenog rada uopšte došlo. To nas dovodi u sledeću protivrečnost. Ukoliko kapital nije fetiš „drugog ili trećeg reda" već „osnovni proizvodni odnos", te ukoliko su kapitalistički proizvodni odnosi neophodni kako bi do bilo koje fetišizacije došlo, Fridman pita kako je moguće da jedan kapital kao fetiš-oblik istovremeno može biti i kapital kao materijalni odnos koji ga generiše. On kaže da nije moguće da „iluzija" (imaginarna deformacija realnih društvenih odnosa) bude materijalni odnos koji sam sebe proizvodi.[402]

Između neke sitne robne proizvodnje prethodnih perioda i kapitalističke proizvodnje stoji „nadnični rad", tj. komodifikacija faktora proizvodnje (rada, zemlje i kapitala) i istorijsko stvaranje rezervne armije radne snage. Fridman zato pokušava da razdvoji društvene odnose proizvodnje od njihove fetišizovane forme pomoću preispitivanja odnosa kapital-rad. On tvrdi da je u pitanju poseban način na koji se novčani kapital, kao komodifikovani novac, „kombinuje sa radom koji deli totalnu vrednost u c (konstantnu), v (varijabilnu) i s (višak) i koji predstavlja ove kao konstantni kapital, nadnicu, kao i trijadu profit, rentu i kamatu." On na taj način želi da podvuče

[399] Jonathan Friedman, "The Place of Fetishism and The Problem of Materialist Interpretations", op. cit, str. 30.
[400] Ibid, str. 31
[401] Ibid.
[402] Ibid, str. 33.

razliku između Marksovog koncepta preobraženih oblika i novčanog kapitala kao fetišizovanog proizvodnog odnosa. Reč je, dakle, o površinskim kategorijama kapitala ili „pogrešnim predstavama stvarnosti“ koju prikrivaju, koja upravo bez njih, ne može funkcionisati. „Međutim, ova stvarnost je da novčani kapital u apropriјaciji rada mora sam rad predstaviti kao robu kroz prost čin ‘kupovine’.“ Iako se može pokazati da su nadnica, profit itd. „sekundarne kategorije, jasno je da novac nije puka mistifikovana predstava nečeg stvarnijeg. On je operator sistema koji određuje određenu društvenu formu eksploatacije kao njenih pogrešnih predstava.“ Zato je novac, po Fridmanu, „društveni odnos koji je i sam fetiš, onaj koji određuje činjenicu eksploatacije kao i njegovu spoljašnjost.“[403] To je upravo onaj koncept koji smo mi odredili kao fetišizovani proizvodni odnos. Kod Marksa ga nalazimo na sledećem mestu u prvom tomu *Kapitala*:

> „Kod robovskog rada čak se i onaj deo radnog dana, za čije vreme radnik nadoknađuje samo vrednost sopstvenih životnih sredstava, kad, dakle, stvarno radi za sebe, ispoljava kao rad za gospodara. Sav se njegov rad ispoljava kao neplaćen rad. Kod najamnog rada se, naprotiv, i sam višak rada ili neplaćen rad ispoljava kao plaćen. Dok onamo odnos svojine prikriva rad roba za sebe samog, dotle ovamo novčani odnos prikriva besplatni rad najamnog radnika.“[404]

Fridman povodom ovog citata kaže da su u navedenim slučajevima „‘svojinski odnos’; i ‘novčani odnos’, koji su oba dominantni elementi u njihovim proizvodnim odnosima, su u isto vreme i pogrešne predstave materijalnog proizvodnog procesa (...).“ To znači da u ova dva proizvodna odnosa nije više reč o fetišizaciji proizvodnih odnosa *post festum* već „o njihovoj suštini.“ U robovlasništvu, svojinski odnos sakriva rad koji rob obavlja za sopstveno održavanje, dok u u kapitalizmu novčani odnos sakriva višak rada najamnog radnika. To je logika kapitalističkog efekta fetiša. Fridman svoju tezu dalje utemeljuje u studiji trećeg toma *Kapitala*. Tamo nalazi argumente o odnosu društvenog rada i prometne vrednosti koji, kako drži, potvrđuju njegove argumente:

> „(...) Transformacija radna snaga – vrednost – prometna vrednost nije u potpunosti pogrešna predstava stvarnosti. Prometna vrednost zaista odgovara društvenom radu. Ukoliko preuzme oblik robne vrednosti, kvantitet ostaje kao dosledna reprezentacije otelovljenog društvenog rada. Međutim, prometna vrednost i

[403] Ibid, str. 35–36.
[404] Karl Marks, *Kapital: kritika političke ekonomije. Prvi tom*, op. cit, str. 474.

> vrednost nisu pojavne forme kapitalističke strukture, one se ne pojavljuju u svakodnevnom iskustvu. Do toga dolazi tek u idućem koraku u tom lancu, kada novac i izvedene forme novčanog kapitala i cena robe nastupe, koje su pojavne kategorije kapitalizma a, kao što smo pokazali, one nisu fetišizovane predstave nekog dubljeg procesa, već operativne kategorije sistema. Realni lažni pojavni oblici sistema su profit, nadnica, kamata i renta. To su kategorije koje nemaju nezavisnu materijalnu egzistenciju već koje su, u suštini, mistifikovane predstave, istinski imaginarne forme (ideološki) generisane odnosom kapital-rad."[405]

Ovo je suština njegovog poduhvata. On zasniva svoju teoretizaciju na tezi da prometna vrednost odgovara društvenom radu. Ukoliko prometna vrednost uzme robnu formu njen kvantitet ostaje korektna reprezentacija otelovljenog društvenog rada. Međutim, takvu formu može uzeti jedino putem opšteg oblika vrednosti – novca. Upravo tu i jeste potvrda njegove ranije teze da je novac ujedno i fetiš-oblik i društveni oblik, a da su tek profit, najamnine, kamata i renta istinski „imaginarni" preobraženi oblici koji nemaju nikakvu autonomnu materijalnu egzistenciju. To je Fridmanova verzija konceptualnog mehanizma koji dovodi do ideologije preobraženih formi.

Mehanizam kapitala kao fetiša leži u funkciji koju on vrši u sopstvenoj reprodukciji. Naime, u procesu kapitalističke proizvodnje dolazi do određene nesamerljivosti između mogućnosti novca da kupuje rad i njegovih društvenih učinaka. To stvara iluziju da je rad sada roba „radna snaga". Upravo ova nejednaka razmena ne-robe za novčanu robu („kupovina radne snage") je nesamerljiva sa sopstvenim društvenim učincima („materijalni odnos između radnika i ne-radnika"). Tek „nakon" ovog efekta fetiša ideologija preobraženih oblika uspostavlja imaginarni odnos koji deformiše i predstavlja kroz svoje forme.[406]

Za našu tezu iz prethodnog poglavlja, i naš prvi pokušaj ispitivanja koncepta efekta fetiša izvan slučaja nastanka ANP, izdvajamo dva problematična aspekta ove teze. Prvo, Fridmanu nedostaje istorijska studija koja bi nam omogućila uvid u uslove uspostavljanja ovog konkretnog kapitalističkog efekta fetiša. Takvo istraživanje bi nam ponudilo i odgovor na pitanja kako se, u uslovima sekularizovane, ugovorne i uveliko individualističke, društvene formacije, uopšte uspostavlja zabrana/propisivanje njegove predstave. Drugo, mi pretpostavljamo da je usled autonomizacije ekonomske instance koju donosi kapitalizam, fetiš novčanog kapitala samo kratkoročan efekat koji prethodne elemente strukture poveže na takav način da im omogući

[405] Ibid, str. 41.
[406] Ibid, str. 43.

nastanak novog načina proizvodnje. Novčani kapital, neposredno nakon uspostavljanja kapitalističke društvene formacije u Engleskoj, sa autonomizacijom finansijskog sistema, proizvođenjem nove materijalne baze za kapitalističku proizvodnju, i sam trpi modifikacije.[407] Ukoliko se pokaže kao dobar teorijski model, Fridmanov novčani kapital kao fetiš odnos možemo zadržati kao nosioca osnovnog proizvodnog odnosa efekat fetiša, ali pretpostavljamo da u obliku finansijskog kapitala on ima značajno širu ulogu u reprodukciji sistema. To je bila prva teorijska celina u okviru koje smo ispitali naša tri efekta u kapitalizmu. Pogledajmo sada drugu teorijsku celinu, onu koja tematizuje prirodu zabrane predstavljanja efekta fetiša u kapitalizmu.

4.2 EFEKAT FETIŠA I EFEKAT NELJUDSKOG U KAPITALIZMU: OPŠTE NAPOMENE

Fridmanovo rešenje nije ni približno dovoljno razvijeno da pokrije čitav spektar teorija tranzicije iz feudalnog u KNP. Međutim mi ćemo ga ovde uzeti kao radno rešenje. U istorijskom smislu bila je bitna sama mogućnost novca da u sebi pogrešno predstavi radnu snagu. Njena realizacija dala je priliku ostalim elementima kapitalističkog načina proizvodnje da se uvežu i uspostave ga kao društvenu formaciju. Kapitalistička društvena formacija, po svojoj strukturi, uvek prevazilazi granice jednog društva. Zato je svaki kapitalizam uvek i „svetski kapitalizam“. To znači da, bez obzira na ulogu novca u istorijskoj tranziciji iz FNP u KNP, jednom pošto je instanca ekonomskog autonomizovana, pošto je kapital odnos stvorio sebi odgovarajući „materijalni način proizvodnje“, za njegovu reprodukciju više neophodan identičan odnos strukturnih elemenata koji ga je istorijski proizveo. Bez obzira što Fridmanovom rešenju nedostaje ova istorijska studija, mi želimo da na osnovu njega ispitamo i druge uloge finansijskog kapitala u KNP. Uvedimo sada Marksove formule kapitala.

Opšta formula kapitala glasi: N-R-N’

Finansijski kapital ima sledeću formulu: N-N-R-N’-N’’[408]

[407] Maurice Godelier„Prelazak iz jednog načina proizvodnje u drugi“, op. cit, str. 189–201.
[408] Formula dobro prikazuje proces oplodnje kamatonosnog kapitala ali i materijalni osnov imaginarne deformacije tog odnosa u odnos N-N’’, u kojoj subjektu te spontane ideologije finansijskog fetišizma deluje da novac oplođuje novac. Videti: Karl Marks, *Kapital: kritika političke ekonomije. Treći tom*, op. cit, str. 268–269.

Prva formula predstavlja prostu formu pojedinačnog kapitalističkog proizvodnog ciklusa u kojem uloženi novac (N) kroz proizvodnju postaje roba (R) i valorizacijom na tržištu se vraća kao uloženi novac sa dodatim viškom (N'), tj. profitom. Finansijski kapital je, pak, zasnovan na tom kapacitetu kapitalističkog proizvodnog ciklusa da proizvede višak novca (N'). Finansijski kapitalista pozajmljuje kapitalisti kreditni novac (prvo N u drugoj formuli) i polaže pravo na deo budućeg profita u formi kamate (N''). Ovaj očekivani višak je plod spekulacije i stoga se naziva i fiktivnim kapitalom. Od osnovnog novčanog fetišizma, koji Fridman konceptualizuje, do dovršenja komodifikacije faktora proizvodnje (zemlje, rada i kapitala samog), kao što smo pomenuli, finansijski kapital stiče mogućnosti da direktno učestvuje u proizvodnom procesu odnosno da izvanekonomskim ugovaranjem kamatnih stopa značajno utiče na razvoj svetskog kapitalizma. Pa opet, ovde nije reč o konspirologiji već o strukturnim faktorima kapitalističke društvene formacije. Kamatonosni kapital proističe iz cirkulacije proizvodnog kapitala, a ni njegova akumulacija često nije moguća bez kredita. Kao što ćemo videti u predstojećem odeljku 4.1, finansijski kapital ima pozitivnu i negativnu konjunkturu, ili A i B fazu kapitalističkog ciklusa akumulacije. U fazi A postoji dominacija sfere proizvodnje kapitala nad fiktivnim kapitalom. U B fazi dolazi do dominacije fiktivnog kapitala nad sferom proizvodnje, te usponom onih sektora cirkulacije kapitala koji doprinose redistribuciji viška vrednosti sa periferije, gde se viškovi akumuliraju, natrag u centar svetskog sistema.[409] Smenjivanje ovih dominacija je, sa našeg stajališta, smena jednog aspekta efekta fetiša drugim. Ova modularnost ne treba da nas čudi, ona proizilazi iz složenosti i prividnog automatizma kapital odnosa kao proizvodnog odnosa.

Osnovna zabrana kapitalističkog efekta fetiša je mnogo šira i kompleksnija od bilo kojeg fetiš odnosa u istoriji.[410] Štaviše, ona je toliko kompleksna da nam je trebala njena istorijsko-materijalistička konceptualizacija kako bismo je uopšte analizirali kao poseban teorijski predmet. Takođe, uspostavom KNP i autonomizacijom ekonomske instance, autonomizuje se i efekat neljudskog. Kao što smo rekli, robni fetišizam i ideologija preobraženih oblika ne može funkcionisati bez pravnog fetišizma.[411] Pravni fetišizam i njegove institucije na taj način postaju relativno autonomna instanca koja direktno vezuje silu represivnog aparata za reprodukciju

54

[409] Giovanni Arrighi, *Money, The Long Twentieth Century: Power and the Origins of Our Times*, Verso, London, 1994. Str. 225–239

[410] „Osnovnom zabranom" smo nazvali tu elementarnu funkciju „mistifikacije" bilo kojeg fetiš-oblika koji funkcioniše kao proizvodni odnos.

[411] Videti fusnotu 396.

dominantnog načina proizvodnje. Prekršaj pravnog poretka, npr. povrede nečijeg prava privatne svojine, povlači za sobom automatsku krivičnu kaznu. Funkcija prekršioca, ma kako bila anonimna usled autonomizacije efekta neljudskog, tj. individualizacije čitavog društva, postoji i u kapitalističkom načinu proizvodnje.[412] U njoj se, kao ideološkoj formi, mora preseći dovoljan broj predstava narušenih zabrani zbog kojih bi se delo jedne individue prikazalo kao prekršilačko. Međutim, pravni fetišizam ne funkcioniše „u vakumu" već u celini jedne društvene formacije koja zahteva artikulaciju sa ostalim ideologijama putem dominantne ideologije. Efekat fetiša, čiju predstavu on sada, sekularno, propisuje i „zabranjuje", beskrajno je raznovrstan ali može se analizirati prema ciklusima kapitalističke akumulacije. Stoga je i period prelaska iz faze A u fazu B kapitalističkog ciklusa akumulacije takav da donosi smenu između dva dominantna aspekta efekta fetiša.

Umetnost i umetničke ideologije ovde nisu izuzetak, kao uostalom ni religiozne prakse iz kojih su istorijski proizašle. Institucija umetnosti postaje samo delom ideološke reprodukcije određene instance koja je nadodređuje (npr. ekonomske ili političke) i koja se kao takva mora, putem određenog integrativnog mehanizma, artikulisati sa vladajućom ideologijom i tako doprineti efektu društva. Savremeni finansijski kapital neizostavan je u razumevanju uloge umetnosti, i naročito savremene umetnosti, u ovoj reprodukciji danas. Modernistička buržoaska institucija umetnosti je ideologiju sopstvenog progresa i emancipacije zasnivala upravo na narativu o oslobađanju od estetskih i zanatskih zabrana inherentnih instituciji umetnosti. Za našu tezu to znači da je umetnička praksa, shvaćena kao ideološka praksa, u samu svoju ritualnu zabranu prikazivanja kapitalističkog fetiš odnosa uvodila motiv transgresije zabrane. Međutim, radila je to na taj način da se unutar estetski autonomne institucije prvenstveno transgresiraju estetske zabrane, uz reprodukciju kapital odnosa.[413] U iduća tri odeljka tvrdićemo da upravo dominantni aspekt savremenog efekta fetiša (fiktivni kapital), putem institucionalnih zahteva nadodređuje instituciju umetnosti. Zatim ćemo pokušati da analiziramo kako to umetnička praksa reprodukuje ovaj kapitalistički efekat neljudskog u B fazi kapitalističkog ciklusa akumulacije.

---

[412] Mišel Fuko, *Bezbednost, teritorija, stanovništvo: predavanja na Kolež de Fransu 1977-78*, Mediterran Publishing, Novi Sad, 2014. str. 19–46; Mišel Fuko, *Nadzirati i kažnjavati*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci & Novi Sad, 1997, str. 249–287.

[413] Reč je o sveobuhvatnom institucionalnom zahtevu savremenom umetniku da mora da transgresira granice institucije umetnosti. Nathalie Heinich, *Le Paradigme de l'art contemporain. Structures d'une révolution artistique*, Gallimard, Paris, 2014.

Podsetimo pre toga na ono što smo o efektu neljudskog rekli u odeljku 3.2. Naime, da je on bio modifikovan svaki idući put kada je morao da predstavi dominantni proizvodni odnos, a uz njega i efekat n-d kada bi njihovog sadejstva došlo. Dakle, on nije više efekat neljudskog' nego neljudskog'' ili ''' (u zavisnosti od „iteracije" društvene formacije o kojoj je reč). Stoga i specifičnost njegove reprodukcije unutar institucije umetnosti, bilo kao dela sprovedene reprodukcije fetiš odnosa ili predstavljanja nekog dela ideologije zabrane (naše *predstave neljudskog*), nije mehaničko „prepisivanje" nekog označitelja davnašnjeg efekta fetiša i n-d. Kapitalistički efekat neljudskog ni njegova predstava nisu nikakve „refleksije" efekta fetiša ni (odsutnog) efekta n-d. Naprotiv, sprovođenje zabrane predstave efekta fetiša ili predstavljanje ideologija oko te zabrane deo su aktivnog proizvođenja „efekta društva". Kako kaže Rade Pantić kada zaključuje odeljak o Rastku Močniku: „Ideološka i klasna borba se tako vode u polju reprezentacije koje nikad ne može biti potpuno zatvoreno."[414]

4.3 OSNOVE KRITIKE POLITIČKE EKONOMIJE UMETNOSTI

U ovom i naredna dva odeljka bavićemo se jednim posebnim aspektom neoliberalnih kapitalističkih društvenih formacija – savremenom umetničkom proizvodnjom. Cilj nam je da tu produkciju konceptualno razložimo na najvažnije delove, te da pomoću kritike dominantne ideologije savremene umetnosti dođemo do naučnoteorijskog pogleda na celinu proizvodnje koja se u sadašnjici naziva „umetničkom". Želimo, dakle, da predstavimo njenu materijalnu egzistenciju u kapitalizmu kako na nivou ekonomije tako i na nivou unutrašnjeg razvoja institucije umetnosti. Ovakav uvid je preduslov bilo kojeg razmatranja savremene umetnosti koje bi predstavljalo osnov našeg istraživanja uloge umetnosti u reprodukciji efekta fetiša, efekta neljudskog ali i predstave tog neljudskog. Kako smo u prethodnom poglavlju već uveli Fridmanovu tezu o ulozi novca a potom i novčanog kapitala u ostvarivanju efekta fetiša u ranom kapitalističkom načinu proizvodnje, ovde ćemo pokušati da analiziramo kako je reprodukcija modernističke institucije umetnosti u jednom ključnom trenutku za razvoj kapitalističkog društva bila nadodređena modernim finansijskim kapitalom. Kako je određeni oblik složene reprodukcije efekta fetiša posredstvom efekta neljudskog učinio da institucija umetnosti bude nadodređena i

[414] Rade Pantić, *Kritičko-materijalističke teorije*, op. cit, str. 167.

transformisana savremenu umetnost. Drugim rečima, pokušaćemo da ponudimo novi konceptualni aparat kojim se o aktuelnoj finansijalizaciji umetnosti može teorijski misliti jer je smatramo relevantnom za primenu naše konceptualizacije tri društvena efekta.[415]

a. „Zakasnelo komodifikovana" roba, monopolska cena umetnosti, monopolna renta umetnosti i odnos umetničkog rada i kapitala

Sa istorijskim usponom kapitalističkog načina proizvodnje i kapitalističke buržoazije, prekapitalistička umetnička proizvodnja postala je specifična sitna robna proizvodnja. Njena specifičnost ogledala se u tome što je bila autonomna od kapitalističke ekonomije. Potom je bila prepoznata i od građanskog prava, svojstvenog kapitalističkim društvenim formacijama, kao sastavni deo autonomne sfere kulture, a sa larpurlartizmom je postala autonomna i od sfere politike. Prema Marksovoj teoriji vrednosti, rad koji se ne samerava sa apstraktnim radom ne proizvodi novu vrednost. Nasuprot njemu stoji rad koji jedini proizvodi vrednost, tj. radna snaga utrošena u akumulaciji kapitala. Umetnički rad je zato, u strogom formalnom smislu, bezvredan. Dospevši, dakle, do statusa slobodne građanske aktivnosti, bezinteresnog stvaralaštva čiji proizvodi nemaju vrednost, umetnost u kapitalizmu dobila je ulogu izrade predmeta koji svoju robnu formu zadobijaju tek retroaktivno – u prodaji na tržištu umetnosti. Zato u ograničenom polju umetničke proizvodnje nalazimo poseban način na koji proizvod bez vrednosti dobija cenu. Dejv Bič (Dave Beech) ovaj proces naziva „zakasnelom komodifikacijom".[416] Ovako koncipirana „zakasnelo komodifikovana" roba umetničke proizvodnje ne dobija svoju formu u sferi proizvodnje kapitala već u sferi njegove cirkulacije. Kako umetnički rad ne proizvodi vrednost može se reći da ni cena umetničkog dela nije zasnovana na odnosima koje nalazimo u području proizvodnog kapitala. Dakle, cena umetnosti nije zasnovana na preobraženim oblicima cene koštanja i prosečne profitne stope odnosno na višku vrednosti stvorenom produktivnim radom u

[415] Videti: Nikola Dedić, „Nacrt za kritiku političke ekonomije umetnosti", "Notes for a Critique of the Political Economy of Art", *Život umjetnosti*, broj 104, 2019, str. 25–51. Marko Đorđević, "Between the Product and the Work of Art: Aesthetic Fetishism and the Financialization of Art", „Između proizvoda i dela: estetski fetišizam i finansijalizacija umetnosti", ibid, str. 86–99.

[416] Treba napomenuti da takav oblik komodifikacije ne čini umetnost standardnom kapitalističkom robom, već jedino znači da ona retroaktivno dobija robnu formu u kapitalističkom načinu proizvodnje. Dave Beech, *Art and Value: Art's Economic Exceptionalism in Classical, Neoclassical and Marxist Economics*, Brill, Leiden & Boston, 2015, str. 268.

datom sektoru. Ona zato jedino može biti zasnovana na preobraženim oblicima troškova proizvodnje, monopolske cene i monopolne rente odnosno na višku vrednosti iz drugih sektora. U trećem tomu *Kapitala*, Marks objašnjava kako bezvredne stvari i nereproduktibilna dobra (poput zemlje, starina i umetnosti „starih majstora“) dobijaju cenu. On kaže: „Da bi se neka stvar prodala, dovoljno je samo to da se ona može monopolisati i da je otuđiva“.[417] Pošto smo ustanovili da je cena umetnosti monopolska možemo probati da je analiziramo pomoću Marksove teorije zemljišne rente. Ima više razloga za istraživanje ove mogućnosti a najvažniji je da su obe zasnovane na redistribuciji viška vrednosti iz drugih sektora.

Umetnička proizvodnja, ta „autonomna“ sitna robna proizvodnja, javlja se ovde prvenstveno kao dekomodifikovan, neproduktivni rad, samo kako bi proizvod tog rada stekao monopolsku cenu, te se kroz prodaju, pod komandom trgovačkog kapitala, rekomodifikovao i ostvario monopolnu rentu umetnosti.[418] To bi bila prosta shema odnosa umetničkog rada i kapitala. Međutim, ovaj proces se ne odvija u vakumu. Rade Pantić dodatno pojašnjava strukturne funkcije monopolne rente umetnosti u kapitalističkim proizvodnim odnosima na sledeći način: „Monopolnu rentu ograničenog polja umetničke proizvodnje možemo onda shvatiti kao proizvodni odnos koji ovaj sektor proizvodnje zasniva sa konkurentskim sektorima proizvodnje i čiji je učinak redistribucija viška vrednosti iz konkurentskih privreda u monopolizovani sektor umetnosti.“[419] Ukoliko prihvatimo ovu tezu onda možemo pretpostaviti da su odnos umetničkog rada i kapitala, kao i ekonomski preobraženi oblici umetničkog proizvoda, dinamične kategorije. Oni se mogu menjati u skladu sa 1) zahtevima njihove strukturne funkcije u kapitalističkim proizvodnim odnosima i 2) prema učinku u redistribuciji totalnog društvenog viška vrednosti.

Monopolne rente postoje jedino uz dejstvo ne-tržišne „barijere“ protoku kapitala kroz dati sektor. Složeno funkcionisanje monopolne rente umetnosti neizvodljivo je bez određenog ideološkog suplementa. Ona zahteva ideologiju preobraženih oblika, pominjanih *verwandelte Formen*, kako

---

[417] Karl Marks, *Kapital: kritika političke ekonomije. Treći tom*, op. cit, str. 536.

[418] Ovde je dobro da se podsetimo primera ekonomskih praksi pisaca koje je analizirala Maja Breznik kako bismo uvideli da je navedena dekomodifikacija samo prividna i u punom smislu nemoguća u kapitalizmu. O ovom tekstu je već bilo reči u našem zborniku. Videti: Maja Breznik, “The Double Role of Writer as Worker and Rentier”, *Primerjalna književnost*, godina 35, broj 1, jun 2012, str. 141–155, 146; 148; prema: https://ojs.zrcsazu.si/primerjalna_knjizevnost/article/viewFile/6181/5829, [25.03.2021]. Konačni cilj „autonomnog zanatlije“ kojeg zovemo „umetnikom“ je transformisanje sopstvenog dela u robni i novčani kapital odnosno ubiranje monopolne rente na ime autorstva.

[419] Rade Pantić, „Ka kritici političke ekonomije umetnosti“, *Teorija simboličkih formacija: ideologija, kultura, umetnost*, Rastko Močnik i Rade Pantić (ur.), Beograd, FMK, rukopis u pripremi za štampu.

bi se uopšte uspostavila. U ovom poglavlju ćemo se pozabaviti jedino osnovnom formom te ideologije, dok ćemo u idućem poglavlju ispitati složenu formu njenog sadašnjeg postojanja. Pogledajmo zato prvo koja ideologija, u kojim sve aparatima, vrši preobraženje ekonomskih oblika umetničke proizvodnje. Koje prakse i institucije postavljaju ne-tržišnu „barijeru" protoku kapitala u umetnosti izvodeći njenu prividnu dekomodifikaciju i ideološki preobražavajući njene oblike? Šta se *to* samerava sa trgovačkim kapitalom u sektoru umetnosti?

b. Uloga institucije umetnosti u uspostavljanju komodifikacije, monopolskih cena i funkcionisanja umetnosti kao fiktivnog kapitala

Najkraći odgovor na poslednje pitanje je „umetnička vrednost". Međutim, postavlja se pitanje šta taj termin predstavlja u političko-ekonomskom smislu. Kratak odgovor bi bio da je „umetnička vrednost" efekat estetske ideologije (vladajuće forme estetskog fetišizma) koja ima materijalnu egzistenciju u estetskim institucijama. U modernom obliku ova ideologija postoji od konstituisanja autonomne sfere kulture. Ona ne bi mogla da ostvari svoje efekte bez pravnog fetišizma – ideologije koja garantuje umetniku, odnosno vlasniku, pravo na ubiranje monopolne rente putem autorskog prava. O preobraženim oblicima umetničke proizvodnje Rade Pantić kaže:

> „Ovi preobraženi ekonomski oblici proizvoda sveta umetničke proizvodnje, koji su istovremeno i proizvodni odnosi, nadodređeni su pravnim fetišizmom u obliku autorskih prava i estetskom ideologijom. Ove dve ideologije dodatno fetišiziraju ekonomiju umetničke proizvodnje i ustanovljuju privid njene izuzetosti iz polja ekonomskog. Kao što ideologija robnog fetišizma i preobraženih oblika ne može funkcionisati bez pravnog fetišizma tako ni umetnička proizvodnja u uslovim dominacije kapitalističkog načina proizvodnje ne može funkcionisati bez fetišizma autorskih prava".[420]

Dakle, umetnički proizvodi su „dekomodifikovani" jedino radi ispunjenja kriterijuma koje propisuje estetska ideologija. Estetske institucije same izdvajaju određeni broj proizvodnih praksi izvan ekonomske sfere i izvan zakona vrednosti samo kako bi ih kasnije mogle uvesti u polje

[420] Ibid.

monopola ograničene proizvodnje. Institucija umetnosti zato je ključna za konstituisanje robne forme umetnosti u kapitalizmu.

Uloga ideologije estetskog fetišizma, odnosno estetske institucije kao njene materijalne egzistencije, u ovom procesu je determinišuća. Iako ona naizgled jedino utvrđuje „umetničku vrednost" ovog ili onog neekonomskog umetničkog proizvoda, ona zapravo ima tržišni učinak jer obezbeđuje da jedan umetnički proizvod bude ideološki: 1) dekomodifikovan, 2) prihvaćen u polje monopolne ograničene proizvodnje, 3) te u sferi cirkulacije „zakasnelo komodifikovan" (rekomodifikovan), 4) u obliku monopolne cene kao roba koja 5) putem tržišta umetnosti može postati „hartija od vrednosti" na tržištu kapitala.[421] Mada se mogu prividno osloboditi zakona vrednosti i robnog fetišizma, umetnički proizvodi se ne mogu osloboditi ideologije preobraženih oblika. Utoliko nema načina na koji bi se pomenuta barijera mogla ukloniti a da se usput ne ukloni i kapitalistička umetnička proizvodnja kao takva. Bez ove političko-ekonomske funkcije institucije umetnosti u uspostavljanju monopola proizvodi umetnosti bi podlegli zakonu vrednosti poput bilo koje druge sitne robne proizvodnje. Za ostatak teksta važno je da zabeležimo da priznanjem „umetničke vrednosti" umetničkog proizvoda institucija umetnosti u umetničku proizvodnju ugrađuje strukturnu funkciju umetničkih dela kao fiktivnog kapitala. Od njihovog ideološki motivisanog rada ne proizilazi samo monopolna renta umetnosti, već i kretanja cena umetničkih dela, kao i stopa prinosa na tržištu umetničkih dela u obliku fiktivnih kapitala. Savremena finansijalizacija umetnosti ne može se misliti ukoliko se ne prihvati da je preduslov za nju već ugrađen u preobraženje ekonomskih formi umetničke proizvodnje. Funkcionisanje umetnosti kao „hartije od vrednosti" deo je te institucije od njenog formiranja u uslovima dominacije kapitalističkog načina proizvodnje. Uloga institucije umetnosti u tim operacijama s trgovačkim (na tržištu umetnosti) i novčanim kapitalom (na tržištu kapitala) jednako je važna kao i kod uspostavljanja monopola.

Do sada smo izložili osnove političke ekonomije umetnosti uopšte. U ostatku rada ćemo pokušati da analiziramo strukturnu ulogu savremene umetničke proizvodnje u kapitalističkim proizvodnim odnosima i da ponudimo naznake njenih učinaka u redistribuciji totalnog društvenog viška

[421] Ovu shemu, tzv. „pet faza", izvodimo iz Pantićeve kritike Dejva Biča. Videti: Ibid; Napomena: Poslednja faza izvodi se takođe na bazi ideološke pozicije koja se robnoj formi dodeljuje estetskim fetišizmom u *art sistem*u. Tržište umetničkih dela u obliku fiktivnih kapitala zato ne može funkcionisati bez, ideološki fundiranog, tržišta umetnosti.

vrednosti. Takođe, ispitaćemo savremeno stanje vladajućeg estetskog i pravnog fetišizma i njihovih ideoloških aparata, tih ideoloških suplemenata umetničke proizvodnje. Dakle, ovaj rad cilja da doprinese analizi artikulacije kapitalističkog načina proizvodnje sa savremenom umetničkom proizvodnjom unutar kapitalističkih društvenih formacija. Namera nam je prvenstveno da izvedemo analizu trenutnih oblika funkcionisanja umetnosti kao fiktivnog kapitala. Ovo činimo kako bismo, u nekom idućem radu, mogli da ispitamo aktuelne forme monopolne rente umetnosti i učinak njene finansijalizacije u redistribuciji totalnog društvenog viška vrednosti.

4.4 NADODREĐENJE SITNE ROBNE PROIZVODNJE UMETNOSTI FIKTIVNIM KAPITALOM

a. Strukturalni kauzalitet i finansijalizacija umetnosti

Umetnička proizvodnja i njeni preobraženi ekonomski oblici modifikuju svoju strukturnu ulogu u kapitalističkim proizvodnim odnosima i svoj učinak u redistribuciji totalnog viška vrednosti u relaciji sa opštim procesima unutar jednog kapitalističkog ciklusa akumulacije. U B fazi kapitalističkog ciklusa akumulacije dolazi do dominacije fiktivnog kapitala nad sferom proizvodnje kapitala i uspona onih sektora cirkulacije kapitala koji doprinose redistribuciji viška vrednosti sa periferije, gde se viškovi akumuliraju, natrag u centar svetskog sistema.[422] Sa opštom deregulacijom finansijskog kapitala i ograničeno polje umetničke proizvodnje menja svoju ulogu u redistribuciji totalnog društvenog viška vrednosti. Preduslovi za finansijalizaciju umetnosti, kao što je rečeno, postoje od nastanka moderne institucije umetnosti. Oni su neodvojivi od dejstva estetskog fetišizma koji, uz pravni fetišizam autorskog prava, nadodređuje umetničku proizvodnju u uslovima dominacije kapitalističkog načina proizvodnje. Odgovarajuće istorijske okolnosti bile su neophodne kako bi se postojeći odnos umetničkog rada i kapitala transformisao i omogućio olakšanu i uvećanu redistribuciju viška vrednosti međusektorskom konkurencijom monopolne

[422] Dobar primer za ovu operaciju možemo videti na samom početku B faze u centru sistema koje su za rezultat imale izvlačenje viška vrednosti iz dekoloni[illegible]e Afrike natrag ka Zapadu. Giovanni Arrighi, "The African Crisis: World [illegible]temic and Regional Aspects", *The New Left Review*, issue 15, May-June 2002, str. 1–38, objavljeno i na internetu: https://newleftreview.org/II/15/giovanni-arrighi-the-african-crisis, [25.02.2021]; Giovanni Arrighi and John S. Saul, "Social and Economic Development in Tropical Africa", *The Journal of Modern African Studies*, volume 6, number 2, August 1968, str. 141–169, 150.

rente umetnosti, odnosno kako bi se povećale mogućnosti za kapitalizaciju te rente. Međutim, kada kažemo da su se čekale „istorijske okolnosti“ već upadamo u rizik da se pozovemo na mehaničku i ekspresivnu kauzalnost.

Mi ćemo problem uzročnosti finansijalizacije umetnosti teorijski postaviti upravo primenom strukturalne kauzalnosti koju smo postavili u odeljku 1.1. Ovde želimo da odemo i korak dalje od ideologija koje mehanička i ekspresivna kauzalnost impliciraju upravo kako bismo objasnili artikulaciju umetničke proizvodnje sa fiktivnim kapitalom u okvirima trenutnog kapitalističkog ciklusa akumulacije. Između globalnog širenja institucije umetnosti u proteklih pet decenija i dominacije fiktivnog kapitala nad sferom proizvodnje kapitala u trenutnom kapitalističkom ciklusu postoje veze koje su svima vidljive. No, moramo izbeći mehanicistički i ekspresivistički način mišljenja o njihovom kauzalitetu jer hiperprodukcija savremene umetnosti nije prosta posledica proširenih mogućnosti za transformisanje umetničkih proizvoda u fiktivni kapital. Reč je pre o složenoj strukturnoj i istorijskoj situaciji – o momentu u kojem su se uspostavili odgovarajući odnosi u ograničenom polju proizvodnje umetnosti, sa jedne, i kapitalističkim ciklusom akumulacije sa druge strane. Rezultat ove njihove međusobne artikulacije je modifikovanje preobraženih oblika u umetničkoj proizvodnji, u instituciji umetnosti kao i na tržištima umetnosti i kapitala. Kako bismo istražili ovu artikulaciju razložićemo je na tri nivoa. Prvi je nivo unutarsektorskih promena u samoj umetničkoj proizvodnji. One su deo artikulacije ograničenog polja umetničke proizvodnje sa opštim tendencijama B faze – u prvom redu sa njenom težnjom za povećanjem finansijskih spekulacija ali i sa novim zahtevima za redistribuciju viška vrednosti na nivou kapitalističkog svetskog sistema. Cilj istraživanja ove artikulacije je da nam omogući da naučnoteorijski formulišemo: 1) modifikovane preobražene ekonomske oblike koje je umetnička proizvodnja morala uzeti tokom procesa finansijalizacije; 2) ideologije koje imaju učinak preobraženja tih ekonomskih oblika. Ta artikulacija ne može se misliti u nekom vakumu. Naprotiv, ona je deo šire artikulacije čitave institucije umetnosti sa opštim tendencijama trenutne faze kapitalističkog ciklusa. Modifikacija ideologija preobraženih formi u umetničkoj proizvodnji, dakle, ima i međusektorske efekte. Štaviše, reč je o seriji efekata koje zatičemo u praksama galerija, muzeja, kolekcija, bijenala, po odgovarajućim visokoškolskim, medijskim, pravnim i političkim ideološkim aparatima i u njihovim vezama sa opštim tokovima finansijalizacije autonomne sfere kulture. Ove međusektorske promene deo su drugog nivoa. Treći nivo izdvajamo iz drugog kako bismo u njemu istražili specifičnost finansijalizacije umetničkog tržišta

(konkurencija za ulaz u estetsku instituciju, konkurencija na primarnom i sekundarnom tržištu, investicije u savremenu umetnost). No, zbog ograničenja ovog rada moraćemo da usmerimo naše istraživanje na one delove drugog i trećeg nivoa koji nam omogućavaju da naučnoteorijski formulišemo: 1) ideološke oblike, koje je institucija umetnosti proizvela tokom finansijalizacije; 2) ekonomske oblike, koji se javljaju na tržištu umetnosti u istom procesu. Dakle, pozabavićemo se celinom prve artikulacije ali jedino delovima druge i treće. Cilj nam je da ponudimo celovitu analizu proste reprodukcije kao i analizu delova „proširene reprodukcije fiktivnog kapitala u obliku umetničkih dela" u okviru aktuelnog kapitalističkog ciklusa.[423]

b. Artikulacija umetničke proizvodnje sa fiktivnim kapitalom – strukturni aspekt

Dakle, umetnički proizvod, kao predmet bez vrednosti, ulazi u polje monopolne ograničene proizvodnje putem estetskog i pravnog fetišizma. Tada dobija monopolsku cenu i stupa u sferu cirkulacije kapitala kao umetničko delo u sektoru monopolne rente umetnosti. Jednom kada postane deo finansijskog aktiva (eng. *asset*), npr. deo deoničarskih 'paketa' jedne firme, ono funkcioniše i kao fiktivni kapital na tržištu kapitala. Reč je o procesu koji nije svojstven samo umetničkim delima (isti rezultat se dobija u slučaju stavljanja bilo kojeg nereproduktibilnog dobra (npr. zemlje, antikviteta itd.) kao kolaterala pri zajmu novca od banke i sl.). Da bi postao deo finansijskog aktiva, umetnički proizvod nije morao menjati svoj trenutni odnos sa fiktivnim kapitalom (koji smo pokazali u odeljku „Analiza političke ekonomije savremene umetnosti", segment b, kao petu fazu) jer su mu mogućnosti za dobijanje oblika fiktivnog kapitala već bile dostupne na tržištu umetnosti odnosno na tržištu kapitala. Međutim, u trenutku krize proizvodnog kapitala i strukturnog pritiska neinvestiranog kapitala na ovaj sektor javilo se sledeće pitanje. Kako *uvećati količinu kapitala na tržištu umetnosti bez uklanjanja barijere koja garantuje monopolnu cenu umetničkog proizvoda*? Odgovor je bio jednostavan. Bilo je neophodno izvršiti kapitalizaciju monopolne rente umetničkog dela. No, postojale su strukturne prepreke koje su sprečavale realizaciju tog plana.

[423] Rade Pantić, „Ka kritici političke ekonomije umetnosti", op. cit.

U „pozitivnoj konjunkturi“ ili A fazi kapitalističkog ciklusa akumulacije forme investiranja bile su ograničene monopolskim karakterom umetnosti kao nereproduktibilnog dobra.[424] Kolekcionari i investitori su koristili umetnička dela kao izvor trgovačkog kapitala ili kao izvor monopolne rente. Do velikih promena došlo je početkom sedamdesetih godina 20. veka. Zbog krize produktivnosti pod fordizmom usledio je pad opšte profitne stope kao i stagnacija i pad nadnica. Odgovor zapadnog kapitala na ovu strukturnu krizu bio je opšta finansijalizacija.[425] Međutim, u sektoru umetničke proizvodnje postojale su strukturne prepreke finansijalizaciji. U B fazi, tj. „negativnoj konjunkturi“, težilo se kapitalizaciji monopolne rente umetnosti a prepreku su činila ideološka ograničenja estetskog fetišizma. Naime, postojale su brojne ideološke formacije koje su dovodile do usporavanja proizvodnje estetskog efekta „retkosti“ i „autentičnosti“ koji su garantovali „umetničku vrednost“. Usporavanje proizvodnje „umetničke vrednosti“ usporavalo je obrt trgovačkog i novčanog kapitala umetnosti i na taj način otežavalo stvaranje novih područja moguće monopolne rente umetnosti. Ekonomski rečeno, umetnost je imala status nereproduktibilnog dobra. Procesi kojima je ova nereproduktibilnost trajno izmenjena za savremenu umetničku proizvodnju odvijali su se, kao što je već rečeno, na tri nivoa: proizvodnom (unutarsektorskom), ideološkom i tržišnom (međusektorskom). Njima, sa izvesnim preklapanjima, odgovaraju i dve temporalnosti: 1) temporalnost političke ekonomije (umetničke proizvodnje, dominacije fiktivnog kapitala, umetničkog tržišta); 2) temporalnost institucije umetnosti odnosno *art sistema*. U jednom neponovljivom istorijskom trenutku, one su koincidirale i međusobno odredile ishod tih trostrukih procesa.

Prvi nivo

Mi ćemo ovde prvenstveno analizirati strukturni aspekt u političko-ekonomskoj temporalnosti. Ukoliko pogledamo sa stanovišta prividnog izuzimanja umetničkog proizvoda od zakona vrednosti, te preobraženja njegovih ekonomskih oblika estetskim i pravnim fetišizmom u ime

[424] Peter Watson, *From Manet to Manhattan: The Rise of the Modern Art Market*, Random House, New York, 1992; Da Geraldine, *Art as an Investment in a Historical Perspective*, Center for Economic Research, Tilburg, 2016.
[425] Makoto It Costas Lapavitsas, *Political Economy of Money and Finance*, Palgrave Macmillan, London, 1999, str. 190–202; Immanuel Wallerstein, *Historical Capitalism with Capitalist Civilization*, Verso, London & New York, 1983, str. 145.

rekomodifikacije, možemo pretpostaviti da su strukturne promene neophodne za dominaciju fiktivnog kapitala u umetničkoj proizvodnji sledeće.

Umesto ovako:

0) proces proizvodnje (utrošak umetnikove radne snage + utrošak sredstava za proizvodnju = umetnički proizvod) koji je od estetske institucije ideološki: 1) dekomodifikovan, 2) prihvaćen u polje monopolne ograničene proizvodnje, 3) te u sferi cirkulacije „zakasnelo komodifikovan" (rekomodifikovan), 4) u obliku monopolne cene kao roba, koja 5) putem tržišta umetnosti može postati „hartija od vrednosti" na tržištu kapitala.

Ograničeno polje umetničke proizvodnje moralo je postati ovakvo:

0) proces proizvodnje (utrošak umetnikove radne snage koji *može* ponuditi obećanje fiktivnog kapitala na „proširenom tržištu" + utrošak sredstava za proizvodnju = umetnički proizvod koji *mora* sadržati obećanje fiktivnog kapitala na „proširenom tržištu") koji je od estetske institucije ideološki 1) dekomodifikovan, pred konkurenciju na „proširenom tržištu" preobražen kao *„uvek/već prihvaćena pretenzija na estetsko vrednovanje*", i kao takav postao predmet spekulacije na tržištu umetničkih proizvoda kao „*moguća 'hartija od vrednosti'*", 2) nakon uspeha u konkurenciji na „proširenom tržištu" dodatno valorizovan i prihvaćen u polje monopolne ograničene proizvodnje, 3) te u sferi cirkulacije „zakasnelo komodifikovan" (rekomodifikovan) kao umetnički rad, 4) u obliku monopolne cene kao roba, koja 5) putem preprodaje na tržištu umetnosti postaje savremeno umetničko delo koje može na posletku postati realna „hartija od vrednosti" na tržištu kapitala.

Na prvom nivou došlo je do širenja funkcije umetničkog dela kao fiktivnog kapitala iz mogućnosti nakon rekomodifikacije (peta faza) u nužnost njegovog obećanja na završetku proizvodnog procesa (dovršena nulta faza). U procesu proizvodnje utrošak umetnikove radne snage može postati fiktivni kapital na „proširenom tržištu".[426] Ovo pomeranje čini da fiktivni kapital nadodredi sitnu robnu proizvodnju umetnosti i njen vladajući estetski fetišizam (modernizam) kao i da modifikuje pravni fetišizam. Na drugom nivou, dakle, imamo dvostruki ideološki učinak.

[426] Ovaj i ostale nove pojmove ćemo objasniti na drugom nivou.

Drugi nivo

1. ideološki učinak u estetskoj instituciji je modifikacija estetskog fetišizma u „estetski imperijalizam". 2. ideološki učinak u pravnoj instituciji je da pravnofetišističko „delo" sada može biti i „umetnički rad". Ova dva učinka legitimišu novi odnos između umetničkog rada i kapitala, a zajedno s njim stvaraju nove forme umetničke proizvodnje i konkurencije. Pojasnimo ove tačke pojedinačno.

Nakon promena na prvom nivou pojedini oblici utrošenog umetničkog rada postaju potencijalni fiktivni kapital na jednom delu tržišta. Ovo znači da čitav lanac umetničke proizvodnje, kao i ideologije koje preobražavaju njene oblike, ne mogu da ne istrpe znatne promene. U proizvodnom smislu nestaje neophodnost sitne robne proizvodnje umetnosti i prestaje njena stroga ideološka identifikacija sa institucijom umetnosti. Vladajući estetski fetišizam (modernizam) ustupa mesto estetskoj ideologiji koja: a) ne ugrožava determinišuću funkciju estetskog fetišizma u uspostavljanju monopola umetnosti (dakle, ne propituje samorazumljivost „umetničke vrednosti"), ali b) čini instituciju umetnosti propustljivom za nove oblike i funkcije umetničkih proizvoda. Kako bismo došli u poziciju da ispitamo političko-ekonomske funkcije ove ideologije moramo prvo detaljno izložiti jednu njenu analizu. U pitanju je analiza Rastka Močnika izložena u tekstu „U umetnosti, savremenost počinje 1917". Pogledajmo pojmove i argumentaciju koje autor izlaže u tom tekstu.[427] Močnik pristupa problemu ideološkog funkcionisanja umetničkog dela na primeru Bahtinove (Mikhail Bakhtin) polifonije u odlomku iz romana *Srećne godine male Dorit* Čarlsa Dikensa (Charles Dickens). Močnik kaže:

> „Ideološke elemente tipa *a*. estetski postupak 'obrađuje', predstavlja ih kao ideološke, ukazuje na njihovu interpelativnu snagu, ali im tu snagu oduzima – tako da ideološki funkcionišu samo 'unutar teksta', a ne u procesu čitanja. Ideološki elementi tipa *b*. su, naprotiv, oni koji omogućuju da drugi ideološki elementi funkcionišu na način tipa *a*. Prvi način funkcionisanja ideoloških elemenata (tip *a*.) daje estetskim delima njihovu estetsku i 'kritičku' dimenziju. A onaj drugi način funkcionisanja ideologije u umetničkom delu (tip *b*.) je 'nekritički' uslov njegove eventualne kritičnosti."[428]

[427] Rastko Močnik, „U umetnosti, savremenost počinje 1917", *Nova povezivanja: od scene do mreže*, Jovan Čekić i [illegible]ko Šuvaković (ur.), FMK, Beograd, 2017, str. 53–93, objavljeno i na internetu: http://www.studijesavremenosti.org/2017/11/11/u-umetnosti-savremenost-pocinje-1917/, [07.03.2019].

[428] Ibid. str. 69.

Ova dva tipa ideološkog funkcionisanja Dikensovog teksta Močnik prepoznaje kao mogući opšti mehanizam ideološkog funkcionisanja umetničkih dela. Međutim, da bismo razumeli kako postavlja tu tezu moramo pogledati šta kaže o opštoj ideološkoj shemi umetničkog dela. Tu dolazimo do teze o „konstruktivnoj ideologiji". Močnik kaže da je ideološka šema umetničkog dela dvodelna. Ona se sastoji od „dominantne ideologije koja uspostavlja polje estetske obrade i mnoštva ideologija koje se u tom polju estetski obrađuju". On dalje kaže:

> „U estetskim praksama, dominantna ideologija omogućuje konstrukciju umetničkog proizvoda, pa bismo je mogli nazvati 'konstruktivnom ideologijom'. Njen odnos prema drugim ideologijama nije jednostavan odnos dominacije-podređenosti, nego je njen položaj heterogen u odnosu na položaj mnoštva drugih ideologija: ona je van polja estetske obrade, ona omogućava njihovu estetsku obradu i konstruiše polje obrade. Konstruktivna estetska ideologija nije bilo koja ideologija: istorijski je neka varijanta vladajuće ideologije ili vladajućoj bliske ideologije."[429]

Dakle, konstruktivne ideologije su smenjive kao i vladajuće ideologije. U ovim promenama napuštaju se stari i uspostavljaju novi odnosi ideološkog funkcionisanja tipa *a*. i *b*. u umetničkim delima. Da bi nova konstruktivna ideologija mogla da se izdvoji i nametne kao aktuelna ona mora rešiti protivrečan zadatak sa svojim prethodnicama. Sa jedne strane, mora da legitimiše svoju dominaciju degradiranjem prošle konstruktivne ideologije na nivo „*predstavljene* ideologije", te da njene elemente obradi na način *a*. Na taj način, ona postiže efekat „estetske distance", gde se ideološki elementi pokazuju kao ideološki i stoga ne interpeliraju posmatrača. Sa druge strane, mora naći način da „preradi" i integriše stare konstruktivne ideologije u svoj mehanizam tako da funkcionišu na način *b*. Ovako postiže učinak istorijskog kontinuiteta i dodatno potvrđuje sopstveni legitimitet. Na taj način, ona istovremeno učestvuje u reprodukciji odnosa klasne dominacije kao posebna ideološka forma (umetnost), jer se ovom preradom obezbeđuje interpelacija posmatrača onim ideološkim tipom funkcionisanja koji se ne prikazuje – tipom *b*. Podsetimo, ona je „van polja estetske obrade" a time omogućava „estetsku obradu elemenata predstavljenih ideologija" i „konstruiše polje obrade". Tip *b*, međutim, nije isto što i konstruktivna

[429] Ibid, str. 68–70.

ideologija – on je njena funkcija. On predstavlja način na koji ova ideologija funkcioniše na nivou umetničkog dela.

Sa autonomizacijom umetnosti jedinstveno umetničko delo postepeno se razbija i zahteva sve jaču konstruktivnu ideologiju. Taj proces je svojstven postrenesansnoj umetnosti a svoj vrhunac dostiže u larpurlartizmu sa uspostavljanjem autonomne estetske sfere u kapitalističkoj društvenoj formaciji. Za umetnike renesanse početak autonomizacije označilo je izdvajanje i uspon njihove „praktične ideologije" do nivoa konstruktivne ideologije. Pojasnimo ovaj pojam koji Močnik uvodi u svom tekstu. Uopšteno možemo reći da je ona „spontani" ideološki oblik u kojem se zadatak reprodukcije konstruktivne ideologije javlja umetničkim praksama. Praktična ideologija nije nužno isto što i konstruktivna ideologija mada je od renesanse do modernizma upravo to bio slučaj. U tom procesu dugog trajanja, praktična ideologija bila je ujedno i konstruktivna ideologija. To je značilo da je u renesansi umetnička praksa sama razvijala sopstvenu praktičnu ideologiju i time konstruisala njenu materijalnu egzistenciju u estetskoj instituciji. U vekovima nakon renesanse umetnička praksa je dalje razvijala tu instituciju inovativnim tehničkim postupcima.

Modernizam je osamostalio praktičnu ideologiju od podređenosti ne-umetničkim ideologijama. Ovo dovršenje procesa autonomizacije estetske sfere značilo je da je modernizam suzio „ideološki materijal svoje sekundarne obrade na elemente estetskih ideologija". Na primer, tokom visokog modernizma slikarstvo je isključivo obrađivalo elemente formalističkih estetskih ideologija slikarstva: *kompoziciju*, *boju*, *plošnost*; dok je skulptura obrađivala *prostor*, *volumen*, *teksture* itd. Modernizam je, za razliku od renesansnih i postrenesansnih umetničkih praksi, mogao još jedino da izvodi reprodukciju estetske institucije tehničkim postupcima u okvirima autonomne estetske sfere. Nakon njega istorijske avangarde su probijale „estetski horizont estetskim postupcima", a realizovane avangarde su učestvovale u „političkom projektu postestetskim postupcima". Jedinstvenost umetničkog dela tada je temeljno razbijena.

U ovoj konjunkturi, savremena umetnost je predstavljala svojevrsni odgovor na izazove koje su istorijske avangarde postavile estetskom fetišizmu. Ona je ukinula mogućnost umetničkih praksi i praktičnih ideologija da transformišu estetsku instituciju. Nasuprot umetnosti od renesanse do larpurlartizma, u kojoj „praktično izvođenje novih umetničkih ideologija transformiše materijalnu egzistenciju estetske ideologije", savremena umetnost je učinila da „materijalna egzistencija estetske ideologije postaje uslov za umetničku praksu(...)". Močnik kaže da savremena umetnost:

„(...) restauriše estetski aparat praktičnim postupcima preuzetim iz ne-estetskih ideologija. Ona se vraća tradiciji i ponovo postiže estetski efekt, ali se taj efekat ograničava na prazno priznanje: 'I ovo je umetničko delo.' Događa se van artefakta u 'svetu umetnosti', u svetu estetskih aparata, i svodi se na njihovo proširivanje u svet ne-estetskih ideologija (na područje turizma, vandalizma, demoskopije, amaterske biologije, socijalnog rada itd.). 'Sekundarna obrada' ideološkog materijala sada se sastoji od aneksije ne-estetskih ideoloških mehanizama u estetsku instituciju. Estetska aneksija vanestetskih ideologija je tradicionalistička: oduzima im interpelacijsku snagu – ali odstupa od tradicije u tome da interpelacijske mehanizme ne izlaže kritičkoj percepciji kao što je to radila tradicionalna umetnost. Preko savremenih umetničkih praksi estetski aparat samo još brine o sebi i očito nije više u stanju da sprovodi 'sekundarnu' estetsku obradu ideološkog materijala: on radi samo na sebi, savremeni estetski efekat zahvata u prazno."[430]

Ovde vidimo da se napetost između ideologija tipa *a*. i *b*, ona koja je u dotadašnjoj umetnosti delovala unutar umetničkog dela, u savremenoj umetnosti ukinuta. U delima se izlaže tip *a*, dok je tip *b*. uvek/već podelio priznanje umetničkim proizvodima i materijalizovan je u estetskim aparatima.

Naša teza u ovom segmentu je da je upravo ovo „otuđenje" konstruktivne ideologije i njenih mehanizama estetske interpelacije, od nivoa umetničkog dela (tip *b*.) na nivo institucije umetnosti, prvi ideološki učinak širenja funkcije fiktivnog kapitala kako smo je postavili na prvom nivou. Ovo je složen proces sastavljen od strukturnih i istorijskih procesa koji su koincidirali i međusobno se odredili. Na strukturnom nivou, mi tvrdimo da fiktivni kapital nije samo nadodredio sitnu robnu proizvodnju umetnosti već i njenu determinišuću ideologiju – estetski fetišizam. Mesto gde se ovo nadodređenje u konačnici javlja je u promeni konstruktivne ideologije modernizma (esteticizma autonomne estetske sfere) u konstruktivnu ideologiju savremene umetnosti („transgresiju"). Pogledajmo prvo osnovne karakteristike ove nove konstruktivne ideologije kako bismo kasnije mogli da analiziramo njene funkcije u preobraženju oblika savremene umetničke proizvodnje. Kod Močnika nalazimo ovakvo određenje ideologije transgresije:

„(...) savremeno umetničko delo prvo subvertira estetsku instituciju, a posle izazove ekspanziju te institucije koja ga integriše uključivši i subverziju. Ove faze su istovremene ili, tačnije, povezuju se u *circulus vitiosus*, začarani krug: bez subverzije nema integracije, a integracija ukida subverziju. Do modernizma, estetska praksa

[430] Ibid, str. 88–89.

> crpla je svoju dinamiku iz unutrašnjih kontradikcija, a u savremenoj umetnosti završava u paradoksu. Paradoks razrešava umetnička institucija priznanjem – i time je konstruktivna ideologija iz umetničkog dela prešla u instituciju. Umetničko delo ne konstruišu više estetski postupci imanentni samom delu, nego estetska institucija, materijalna egzistencija estetske ideologije, koja se afirmiše kao presudna instanca, vanjska umetničkom delu."[431]

Estetski fetišizam modernizma na taj način postaje „estetski imperijalizam" savremene umetnosti. Priznanje je, dakle, to koje ima ključnu ulogu u razrešenju paradoksa subverzije/ekspanzije u koji zapadaju savremene estetske prakse i reprodukcija estetske institucije. Konstruktivna ideologija seli se iz dela u instituciju upravo putem priznanja. Ipak, postavimo pitanje kako se tačno dodeljuje priznanje umetničkom proizvodu u savremenoj umetnosti. Šta se s njim desilo nakon preseljenja funkcije konstrukcije umetničkog dela sa nivoa proizvoda na nivo estetske institucije? Prilikom reprodukcije savremene konstruktivne ideologije umetnici u svoje prakse uvode nizove praktičnih postupaka preuzetih iz ne-estetskih ideologija. Nakon što ih oblikuju u proizvode koje institucija umetnosti može prepoznati, oni zahtevaju priznanje njihove estetske vrednosti od strane institucije. Sama procedura se, osim upliva ne-estetskih ideologija, ne razlikuje od one u modernizmu. Međutim, za razliku od modernističkog estetskog fetišizma, u kome je dolazilo do jedinstvenog institucionalnog priznanja umetničkog proizvoda kao umetničkog dela, priznanje estetskog imperijalizma je podeljeno na više delova. Prvenstveno se javlja kao priznanje same *pretenzije* umetničkog proizvoda na estetsko vrednovanje. Njega ćemo označiti kao prvo priznanje. Ono se daje gotovo svakom savremenom umetničkom proizvodu. Drugo priznanje podrazumeva dodatnu potvrdu umetničkog proizvoda od strane estetske institucije i njegov zvaničan prelazak u ograničeno polje monopolne proizvodnje. Ono i dalje ne čini proizvod umetničkim delom ali mu omogućava da, u komodifikovanoj formi, izađe na tržišta umetnosti i kapitala. Uspeh u tržišnoj utakmici predstavlja treće institucionalno priznanje koje priznaje umetnički proizvod za savremeno umetničko delo – s tim što ovaj poslednji krug priznanja vrše podjednako estetske i tržišne institucije. Vidimo da je za priznanje proizvoda kao dela ključno drugo priznanje, ta „karta" za ulazak na tržišnu utakmicu. Ono se može dobiti tek nakon uspešno okončane konkurencije sa ostalim „pretenzijama".[432] Prilikom reprodukcije ideologije transgresije, savremena umetnička

[431] Ibid.

[432] Močnik kaže: „Treba imati na umu da to priznanje nije direktno priznanje estetske vrednosti artefakta: priznaje mu se samo opravdanost *pretenzije* na estetsko vrednovanje. Sama ocena umetničke vrednosti rezultat je svega onoga što artefakt, njegov kreator i njegovi promotori uspevaju da isprovociraju nakon što im je bilo dozvoljeno da uđu u svet

praksa mora dati obećanje instituciji umetnosti da će izvršiti njenu subverziju i ekspanziju. Bez ovog obećanja ona ostaje u nekoj prethodnoj, ne-savremenoj estetskoj instituciji. Međutim, priliku da svoje obećanje ispuni može dobiti tek nakon uspeha u konkurenciji sa „pretenzijama" drugih umetnika. Ovaj neizbežni način estetske valorizacije umetničkih proizvoda nam pokazuje da je u savremenoj umetnosti uslov ulaska nekog umetničkog proizvoda u instituciju vezan sa obećanjem nove „umetničke vrednosti". Umetnik modernizma doprinosi reprodukciji estetske institucije estetskim postupcima na nivou svog dela koje na taj način stiče „umetničku vrednost". Savremeni umetnik spekuliše sa budućim institucionalnim razvojem umetnosti i postiže efekat „umetničke vrednosti" svojim delom ukoliko je spekulacija uspešna. Štaviše, on to mora činiti jer bez te spekulacije i konkurencije efekat „umetničke vrednosti" bi prestao da se realizuje kao takav, a sa njim bi nestala i savremena umetnost. Nova obećanja u formi „pretenzija" moraju stalno pristizati i „napadati" granicu između umetnosti i ne-umetnosti – to je jedini način reprodukcije savremenog estetskog fetišizma.

Ovde vidimo da rad estetske institucije estetskog imperijalizma zasniva tržište savremenih umetničkih proizvoda u obliku „pretenzija" kao tržište *mogućih* „hartija od vrednosti". Prostor za spekulaciju je ogroman jer uspešne „pretenzije" u koje se na vreme investiralo vrlo brzo mogu postanu veoma isplative, realne, „hartije od vrednosti". U izvesnom smislu o ovom tržištu možemo misliti kao o proširenju tržišta umetničkih dela u obliku fiktivnih kapitala (peta faza, ukoliko pratimo shemu sa prvog nivoa) na fazu od dekomodifikacije do rekomodifikacije umetničkog proizvoda. Osim što u svet finansija uvodi niz novih riskantnih oblika investiranja, što za finansijski kapital i nije neka novost, ovo tržište fiktivnih kapitala ima izuzetno značajan povratni efekat na samu estetsku instituciju koja ga zasniva.

Pošto savremena institucija umetnosti, kao materijalna egzistencija estetskog imperijalizma, unapred priznaje kandidovanje najrazličitijih proizvoda ona i sama dobija tržišni oblik. „Pretenzije" se sukobljavaju u njoj oko mogućnosti da baš one, kroz drugo priznanje, steknu uslove da ostvare sopstvenu „umetničku vrednost", odnosno da dobiju monopolsku cenu (da pređu iz prve u drugu fazu). Ovaj deo institucije umetnosti ćemo nazvati „proširenim tržištem". U izvesnom

umetnosti.", Ibid, str. 73. U prvom radu u kojem sam analizirao ovaj proces sam pogrešno procenio da je proces valorizacije umetničkog proizvoda „dvodelan". On je višestruk jer osim konkurencije sa drugim „pretenzijama" on mora, kao robna forma, ući i u konkurenciju na primarnom i sekundarnom tržištu umetnosti kako bi stigao do statusa potpuno estetski valorizovanog *savremenog umetničkog dela*.

smislu o njemu možemo misliti kao o proširenju tržišta umetnosti (treće i četvrte faze) na fazu od dekomodifikacije do rekomodifikacije umetničkog proizvoda. Svi akteri koji su zainteresovani za drugo priznanje nekog umetničkog proizvoda javljaju kao učesnici u „slobodnoj“ konkurenciji. Međutim, konkurencija na proširenom tržištu razlikuje se od nadmetanja modernističkih umetničkih proizvoda za ulazak u instituciju umetnosti. Modernističkim nadmetanjem rukovode (dekomodifikovane) institucionalne procene mogućnosti estetskih postupaka imanentnih umetničkim proizvodima da reprodukuju estetsku instituciju. U slučaju proširenog tržišta ovo ideološki motivisano nadmetanje je nadodređeno ekonomski motivisanom konkurencijom oko fiktivnog kapitala. Tržište umetničkih proizvoda kao mogućih „hartija od vrednosti“ ostvaruje svoj povratni efekat na instituciju umetnosti upravo u tom nadodređenju ideološki motivisanog „nadmetanja“ proizvoda za ulazak u instituciju. No, pre nego što stupe u ove odnose, između umetnika, proizvoda i njihovih promotera prvo mora doći do izvesne ‘zainteresovanosti’ u obliku obećanja sticanja cene i njenog proporcionalnog rasta sa rastom „umetničke vrednosti“.

Ukoliko znamo da je savremena „umetnička vrednost“ ništa više od pokazatelja mogućnosti ispunjenja obećanja subverzije/ekspanzije institucije umetnosti, a da su ove mogućnosti ograničene jedino veštinom promotera i okolnostima na proširenom tržištu, moramo postaviti dva pitanja o detaljnoj strukturi te ekonomski motivisane konkurencije. Ako modernističkim nadmetanjem umetničkih proizvoda za ulazak u instituciju umetnosti rukovode ideološki motivisane institucionalne procene, šta rukovodi konkurencijom „pretenzija“ na proširenom tržištu? Po kojoj se ‘proceni’ proizvodi učesnika biraju za moguća savremena umetnička dela, dok iz godine u godinu idu od jednog „kritičkog“ trenda do drugog, iz subverzije u ekspanziju i iznova u isti ciklus?

No, pozabavimo se nakratko pitanjem koje su veze između nužnosti spekulacije o budućnosti „umetničke vrednosti“ i obećanja fiktivnog kapitala na proširenom tržištu. Do sada smo govorili jedino o ograničenom polju savremene umetničke proizvodnje i o funkcijama aktera na proširenom tržištu. Iako smo objasnili koje su istorijske i strukturne promene u estetskom fetišizmu omogućile prisustvo ekonomski motivisane konkurencije na proširenom tržištu, izostao je odgovor na pitanje odakle dolazi obećanje rasta cene umetničkog proizvoda/dela, na kojem se temelji fiktivni kapital na svim tržištima. Nijedna od praksi promotera ne može potpuno samostalno imati za učinak takvo obećanje. Njihova strukturna uloga je da estetski valorizuju proizvod, da svojim promotivnim

praksama ustanove i uvećavaju njegovu umetničku vrednost. Neko bi rekao da je taj ideološki rad institucije dovoljan kao obećanje trgovcima, galeristima i finansijskim spekulantima. Međutim, onda ne bismo mogli da objasnimo zašto svi savremeni umetnički proizvodi nužno moraju dobiti oblik „uvek/već prihvaćene pretenzije“. Umetnici, njihovi proizvodi i „pretenzije“ bi na taj način postali suvišni. Opstale bi jedino ideološke prakse estetske institucije – samim tim ni ta proizvodnja više ne bi bila umetnička a njen monopol bio bi pod znakom pitanja.

Gde onda nastaje obećanje fiktivnog kapitala? Šta možemo zaključiti o odnosu spekulativne „pretenzije“ i obećanja rasta cene? Probajmo da odgovorimo na ova dva pitanja istim redosledom. Ukoliko prihvatimo sve navedene pretpostavke o dinamici pet faza savremene umetničke proizvodnje ostaje još samo jedan momenat u kojem može doći do nastanka obećanja monopolske cene proizvoda koja raste prema izuzetnosti subverzije/ekspanzije koju on nudi instituciji umetnosti. Obećanje fiktivnog kapitala nastaje na prelazu iz nulte u prvu fazu – u trenutku kada jedan umetnički proizvod stupa u domen proširenog tržišta. Preduslov njegovog nastanka nalazi se u procesu proizvodnje (nulta faza), i to u utrošku umetnikove radne snage na spekulativnu delatnost na proširenom tržištu. U toku ovog inicijalnog procesa savremeni umetnik praktično izvodi konstruktivnu ideologiju transgresije koja diktira da bez dovoljno primamljive subverzije njegov proizvod neće uspeti da uključi aktere proširenog tržišta, te će biti odbačen od estetske institucije kao ne-savremen i anahron. Njegov proizvod gotovo da ne može dospeti do statusa dekomodifikovane „uvek/već priznate pretenzije“ na estetsko vrednovanje (prve faze) ukoliko, kroz svoju praktičnu ideologiju, ne reprodukuje diktat vladajuće konstruktivne ideologije. A ovom spekulacijom on pak nudi akterima na proširenom tržištu „podlogu“ za obećanje fiktivnog kapitala. Iako nam se kao takvi javljaju, ovo nisu voljni momenti individualnih umetnika. To su efekti njihove interpeliranosti u konstruktivnu ideologiju. Kao što je modernistički umetnik svojom praktičnom ideologijom morao da vrši „reprodukciju estetske institucije tehničkim postupcima“ tako savremeni umetnik svojom praktičnom ideologijom mora da obećava novu „umetničku vrednost“ kroz „transgresiju“. Dakle, sa stanovišta političke ekonomije savremene umetnosti, umetnik u utrošku svoje radne snage može i ne mora ponuditi obećanje fiktivnog kapitala na proširenom tržištu, ali ga njegov proizvod *mora* sadržati. Ono je na tom nivou *nužno* makar bilo neubedljivo i nemoguće za realizaciju. Proizvod koji je uspešan u ovom pogledu predstavlja ideološku formu koja ima potencijal da u određenom ciklusu institucije umetnosti (jednoj izložbenoj sezoni, bijenalu, deceniji) subvertira postojeći trend i pokrene novi, koji će rezultirati

ekspanzijom institucije. Proces subverzije postojećeg trenda nosi vrlo lako izračunljive cene i buduće profite jer se u finansijalizovanoj savremenoj umetnosti dešava ciklično i zavisi od niza poznatih faktora (stanja na proširenom tržištu i tržištu umetničkih dela, raspoloženja kolekcionarskih kartela i drugih investitora, kretanja kreditnog novca u umetnosti itd.). Neophodno je da promoteri prepoznaju ove ideološko-ekonomske potencijale u proizvodu kako bi on dobio formu „pretenzije" i stupio na prošireno tržište. Obećanje sticanja i rasta cene prema sticanju i rastu „umetničke vrednosti" nastaje upravo u tom susretu.

To je, dakle, uslov koji savremeni umetnički proizvod mora da ispuni kako bi dostigao ono što je Džordž Diki (George Dickie) zvao „statusom kandidata" za estetsko vrednovanje.[433] Bez njega on ne može postati moguća „hartija od vrednosti" jer ne obećava buduću „umetničku vrednost" ni profite koje ona nosi. Dakle, nužnost obećanja fiktivnog kapitala na proširenom tržištu predstavlja savremeni spekulativni odnos umetničkog rada i kapitala koji konstruktivna ideologija savremene umetnosti preobražava u „pretenziju" na estetsku vrednost. Zato možemo izneti sledeću tezu:

> *Konstruktivna ideologija transgresije preobražava nužnost obećanja fiktivnog kapitala na proširenom tržištu u uvek/već priznatu pretenziju na estetsko vrednovanje.*

Čudo ove transformacije leži u tome što je u modernizmu 'pretenzija' na estetsko vrednovanje bila upućena estetskoj instituciji autonomne estetske sfere, sa obećanjem njene reprodukcije tehničkim postupcima, koja tek *ex post facto* može postati fiktivni kapital na tržištu kapitala – dok je „pretenzija" savremene umetnosti upućena estetskoj instituciji, sa obećanjem njene subverzije/ekspanzije, a da je sama ta „pretenzija" preobraženi oblik obećanja fiktivnog kapitala na proširenom tržištu odnosno na tržištu mogućih „hartija od vrednosti". Obećanje fiktivnog kapitala ugrađeno je u proizvode savremene umetnosti *ex ante*. Konkurencija na proširenom tržištu, za razliku od modernističkog ideološki motivisanog nadmetanja, ovde jedino vrši 'procenu' koji umetnički proizvodi mogu ispuniti obećanje fiktivnog kapitala a koji to ne mogu.

Nadodređenje estetskog fetišizma fiktivnim kapitalom izaziva seriju učinaka. Prvo, nadodređenje sitne robne proizvodnje fiktivnim kapitalom stvara novi odnos umetničkog rada i kapitala

[433] George Dickie, "What is Art? An Institutional Analysis", *Art and the Aesthetic: An Institutional Analysis*, Cornell University Press, Ithaca (NY), 1974, str. 19–52; 24.

izraženog na proširenom tržištu u obliku *nužnosti obećanja fiktivnog kapitala na proširenom tržištu*. Ono se „ugrađuje“ u umetnički proizvod i vrši se njegovo preobraženje *u uvek/već priznatu pretenziju na estetsko vrednovanje* pomoću konstruktivne ideologije transgresije. Tek potom „pretenzija“ stupa u konkurentske odnose na na proširenom tržištu i tržištu umetničkih proizvoda kao mogućih „hartija od vrednosti“.

Drugo, vrši se *separacija priznanja* estetske vrednosti od strane institucije umetnosti. Ono što je podelilo nekadašnje modernističko priznanje na više delova je koincidiranje i međusobno određenje: 1) strukturne dominacije fiktivnog kapitala koji je nadodredio sitnu robnu proizvodnju umetnosti, dajući umetnikovoj radnoj snazi mogućnost spekulacije o budućnosti „umetničke vrednosti“, 2) istorijskih uslova u kojima sama „umetnička vrednost“ (postepeno, putem razvoja estetskog fetišizma nakon izazova istorijskih avangardi) prestaje biti efekat esteticističke ideologije modernizma i postaje efekat transgresivne ideologije. U ovoj situaciji konstruktivna ideologija preseljena je sa nivoa dela na nivo institucije. Međutim, „konstruisanje dela“ praznim priznanjem „I ovo je umetničko delo“ je tek priznanje pretenzije umetničkog proizvoda na estetsko vrednovanje i ne odnosi se na potpuno valorizovano savremeno umetničko delo. Ukoliko znamo da je sama „pretenzija“ preobraženi oblik nužnog obećanja fiktivnog kapitala onda možemo zaključiti i da je i svaka iduća konstrukcija „dela“ od strane estetske institucije zapravo nepotpuna bez ostvarenja tih obećanja na tržištima umetnosti i kapitala, te da kao takva predstavlja samo dodatnu, ali ne i potpunu, estetsku valorizaciju umetničkog proizvoda (drugo priznanje). Šta je onda estetski potpuno valorizovan proizvod savremene umetnosti? To je onaj proizvod koji je ispunio obećanje fiktivnog kapitala koje je u njega ugrađeno i time dovršio subverziju/ekspanziju institucije, konačno ostvarivši svoju „umetničku vrednost“ (treće priznanje). Kako je estetski fetišizam nadodređen fiktivnim kapitalom njegova moć da konstruiše umetnička dela je uslovljena daljim uspehom (sada komodifikovanog) umetničkog proizvoda na tržištu. Samo početni deo konstrukcije savremenog umetničkog dela leži u estetskoj instituciji, ostatak leži u konkurenciji na tržištima umetnosti i kapitala. Na ovaj način separacija priznanja jeste mesto povezivanja sva tri nivoa artikulacije umetničke proizvodnje sa fiktivnim kapitalom u uslovima B faze kapitalističke akumulacije, odnosno mesto preseka dve temporalnosti koje smo pomenuli na početku ovog segmenta. No, i pored svih međusektorskih relacija koje je fiktivni kapital morao nadodrediti u strukturnom i istorijskom smislu, *separacija priznanja* jeste efekat nadodređenja estetskog fetišizma fiktivnim kapitalom, jer ovaj, u poslednjoj instanci, nadodređuje funkciju „priznanja“

umetničkog proizvoda za delo koje vrši estetska institucija kao materijalna egzistencija konstruktivne ideologije. Dakle, nadodređuje je u njenom kapacitetu da bude ideologija preobraženih oblika umetničke proizvodnje.

Treće, nadodređenje funkcije „priznanja“ proširuje trgovinu umetničkim delima kao robnim formama (tržište umetničkih dela) i spekulaciju umetničkim delima u obliku fiktivnih kapitala (tržište kapitala) u trgovinu i spekulaciju na nivou institucije umetnosti. Njih vidimo u formi *tržišta umetničkih proizvoda u obliku pretenzija kao mogućih „hartija od vrednosti“* i u konkurenciji tih „uvek/već prihvaćenih pretenzija“ za estetsku valorizaciju. Konkurencija između „pretenzija“ se iz tržišta umetničkih dela izdvaja kao *prošireno tržište*. Do ovog izdvajanja ne bi moglo doći da nije došlo do nadodređenja funkcije „priznanja“, koja čini da savremena estetska institucija zasnuje tržište mogućih „hartija od vrednosti“. Fiktivni kapital buduće „umetničke vrednosti“ sa ovog tržišta nadodređuje ideološki motivisano nadmetanje umetničkih proizvoda u ekonomski motivisanu konkurenciju na proširenom tržištu. Kao i kod prethodnog efekta napomenimo da su strukturni i istorijski momenti koji izazivaju ovo proširenje međusektorski ali da, u poslednjoj instanci, *proširenje tržišta* na estetsku instituciju jeste efekat nadodređenja estetskog fetišizma fiktivnim kapitalom, jer ovaj, u poslednjoj instanci, nadodređuje funkciju ideološki motivisanog „nadmetanja“ umetničkih proizvoda za ulazak u instituciju umetnosti. Dakle, nadodređuje je u njenom kapacitetu da vrši selekciju umetničkih proizvoda prema ideološkoj motivaciji. Svi ovi učinci ukupno za rezultat imaju modifikaciju estetskog fetišizma u estetski imperijalizam odnosno promenu modernističke konstruktivne ideologije u konstruktivnu ideologiju savremene umetnosti.

a) U sferi pravnog fetišizma umetnički proizvod sada osim „umetničkog dela“ (eng. *original artistic work*) može postati i „umetnički rad“ (eng. *artwork*). U svakodnevici, oba pojma se koriste kolokvijalno kao sinonimi, naročito u internacionalnim žargonima savremene umetnosti.[434] U formalnopravnom smislu, situacija je nešto drugačija. Naime, fetišizam autorskih prava je i dalje zasnovan na pojmu „autorskog dela“ koji ostaje suštinski nepromenjen od 18. odnosno prve polovine 19. veka. To jasno vidimo u nemačkom, francuskom i engleskom zakonodavstvu koje određuje pojam „dela“ (nem. *das Werk*; fran. *l' œuvre*; eng. *work*). Međutim, sam njegov sadržaj,

[434] Međutim, treba naznačiti poznati engleski rečnici vezuju „umetnički rad“ za one umetničke proizvode koji su: a) manjeg značaja od umetničkih dela u opusu nekog umetnika; b) ilustracije pripremljene za masovnu grafičku reprodukciju (npr. u knjigama i časopisima). Videti: https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/artwork ; https://www.lexico.com/en/definition/artwork ; https://www.merriam-webster.com/dictionary/artwork, [25.03.2021].

„originalnost“ kao pravni izraz autorove „kreativnosti“ (kako je pominje britanski a određuje francuski zakon), „duhovno“, „opipljivo“ ili „primetno“ (kod francuskog i u nemačkom zakonu i tumačenjima) „estetsko“ dela je ispražnjeno od svakog sadržaja praksama savremene umetnosti.[435] Ideologija estetske izuzetnosti ostaje glavna ideologija umetničkog autorstva, međutim, više ne mora postojati gotovo ništa „estetski izuzetno“ na strani umetnikovog proizvoda. Pravna oznaka „autorskog dela“ postaje puki operator privremenog izuzeća proizvoda od zakona vrednosti i garant autorskih prava umetniku koji ga je proizveo (naravno, tek nakon što se ustanovi da on svojim delom ne krši ta ista prava nekom drugom umetniku). Efekat ovog procesa vidimo u modifikovanim pravnim formama „autorskog dela“ koje su imale funkciju da podvedu sve nove oblike fizikalnosti savremenih umetničkih radova pod pravni fetišizam intelektualne svojine. Pomenimo prvo *ugovore* između umetnika i druge stranke. Oni više ne postoje samo kao „tapije“ na osnovu kojih se delo preprodaje, ubira monopolna renta ili profit na ime umetničkog dela kao realne „hartije od vrednosti“. Na scenu stupaju ugovori koji se koriste u spekulativne svrhe.[436]

---

[435] U relevantnom srpskom zakonu stoji: „Autorsko delo je originalna duhovna tvorevina autora, izražena u određenoj formi, bez obzira na njegovu umetničku, naučnu ili drugu vrednost, njegovu namenu, veličinu, sadržinu i način ispoljavanja, kao i dopuštenost javnog saopštavanja njegove sadržine.“. Nemački i francuski zakoni raspolažu istim terminom (“persönliche geistige Schöpfungen”; “les œuvres de l'esprit”) dok britanski *copyright* koji proizilazi iz anglosaksonskog prava, zadržava samo kategoriju originalnog dela (“original work”). Videti: *Zakon o autorskim i srodnim pravima*, *Službeni glasnik Republike Srbije*, broj 104/2009, 99/2011, 119/2012, 29/2016 – odluka Ustavnog suda, 66/2019, Službeni glasnik, Beograd, 2016, str. 1–47, objavljeno i na internetu: https://www.paragraf.rs/propisi/zakon_o_autorskom_i_srodnim_pravima.html; https://www.legislation.gov.uk/ukpga/1988/48/part/I/chapter/I; https://www.gesetze-im-internet.de/urhg/BJNR012730965.html#BJNR012730965BJNG000301377; https://www.jura.uni-muenchen.de/pub-dokumente/201411/20141104173112.pdf; https://www.service-public.fr/professionnels-entreprises/vosdroits/F23431, [25.05.2021].

[436] Najpoznatiji primer jednog ovakvog ugovora je neuspeli „Sigelaub-Projanski“ ugovor koji su za umetnike aktivističke grupe *Art Workers' Coalition*-a 1971. godine sastavili Set Sigelaub (Seth Siegelaub) i Robert Projanski (Robert Projansky). Zamisao njegovih autora bila je da urede odnose između umetnika i kupca prilikom prve prodaje nekog dela (na primarnom tržištu). U njemu se, između ostalog, zahtevalo da pri višestrukoj preprodaji dela (na sekundarnom tržištu) 15% dobiti ide umetniku. Reč je o ugovoru koji je štitio interese neafirmisanih i nepotpuno afirmisanih umetnika, čiji proizvodi su tek postajali robe sa monopolnom cenom. Postoje različite analize propasti ovog ugovora. Naša teza je da je doživeo neuspeh zato što su njegovi autori hteli da umetnika, vlasnika umetničkog proizvoda, odnosno „pretenzije“ kao moguće „hartije od vrednosti“, ne-tržišnim sredstvima fiksiraju kao investitora, tj. kao vlasnika umetničkog dela kao realne „hartije od vrednosti“. Ovo protivljenje strukturnoj logici finansijalizacije savremene umetnosti (koja ipak nalaže konkurenciju „pretenzija“ kojom rukovodi obećanje fiktivnog kapitala) dovelo je do udaljavanja potencijalnih investitora i kupaca od umetnika koji su koristili taj ugovor, a potom su i umetnici počeli da ga napuštaju kako bi opstali na tržištu. Sa druge strane, ovo je praktično značilo da su (u SAD) mladi umetnici gubili sva vlasnička prava nad svojim autorskim delom nakon što bi ga prodali na primarnom tržištu. Igra rasta monopolske cene odvijala se u preprodajama, na sekundarnom tržištu, pa su profiti ostajali u rukama promotera, trgovaca i finansijskih kapitalista. Videti: Alexander Alberro, *Conceptual Art and the Politics of Publicity*, The MIT Press, Cambridge (MA), 2003, str. 164–170; Lauren van Haaften-Schick, “Conceptualizing Artists' Rights: Circulations of the Siegelaub-Projansky Agreement through Art and Law”, *Oxford Handbooks Online: Law*, objavljeno na internetu, 2018, str. 10, prema: https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199935352.013.27, [25.12.2019].

Takođe, tu je i estetska fetišizacija ugovora u okviru konceptualne umetnosti i tzv. „institucionalne kritike“.[437] Iduća pojava su *dokumenta*. Njih moramo posmatrati kao način davanja fizičkog oblika npr. utrošenoj umetnikovoj radnoj snazi radi lakše rekomodifikacije.[438] Treći primer čine *re-enactment*-i („ponovna izvođenja“) performansa čija „umetnička vrednost“, a samim tim i tržišna, je već potvrđena i čije ponavljanje proizvodi sigurne mogućnosti za novi profit (fiktivni kapital u obliku umetničkog performansa) itd.[439] Upravo u ovim primerima nalazimo utemeljenje da pojam koji se koristi kolokvijalno („umetnički rad“, *artwork*) prepoznamo kao novu formu unutar važećeg pravnog fetišizma koja nastaje nakon nadodređenja umetničke proizvodnje fiktivnim kapitalom.

b) Strukturno širenje funkcije umetničkog dela kao fiktivnog kapitala, kao i ideološki efekti koji prate taj proces, zajedno dovode do nastanka nove forme umetničkog proizvoda na međusektorskom nivou – „umetničkog rada“. On predstavlja modifikaciju umetničkog proizvoda za uslove dominacije fiktivnog kapitala. Zasnovan je na mogućnosti umetnikove radne snage, odnosno na nužnosti umetničkog proizvoda, da obeća fiktivni kapital na „proširenom tržištu“ i da kao takvo bude preobraženo u formu „pretenzije“, na njenom uspehu u konkurenciji sa drugim „pretenzijama“, kao i na estetskom imperijalizmu i pravnom fetišizmu „umetničkog rada“. On je ujedno i forma kapitalizacije postojećeg proizvodnog odnosa monopolne rente ograničenog polja umetničke proizvodnje sa drugim sektorima.

Kao što je već skicirano, obećanje fiktivnog kapitala koje je ugrađeno u umetnički proizvod u obliku „pretenzije“ mora biti ispunjeno kako bi proizvod dostigao svoju punu estetsku valorizaciju. Uslov ispunjenja tog obećanja jeste da se, nakon uspeha „pretenzije“ na proširenom tržištu, konkurencija nastavi na tržištima umetnosti i kapitala. Međutim, da bi se ovaj proces odvijao neophodno je komodifikovati umetnički proizvod. Do toga dolazi u trenutku njegovog uspeha na proširenom tržištu i stupanja u polje monopolne ograničene proizvodnje (drugo priznanje). Tada umetnički proizvod dobija monopolsku cenu i tako prestaje biti „uvek/već prihvaćena pretenzija

---

[437] Adriana Piper, “Power Relations within Existing Art Institutions”, *Institutional Critique: An Anthology of Artists' Writings*, Alexander Alberro and Blake Stimson (eds.), The MIT Press, Cambridge (MA), 2009, str. 258–259. Lauren van Haaften-Schick, *op. cit*, str. 9.

[438] Sven Spieker, *The Big Archive: Art from Bureaucracy*, The MIT Press, Cambridge (MA) & London (UK), 2008, str. 12–14; Noah Horowitz, *Art of the Deal: Contemporary Art in a Global Financial Market*, Princeton University Press, Princeton (NJ), 2011, str. 96–99.

[439] Videti: https://www.artquest.org.uk/artlaw-article/performance-art-and-the-law-2/, [25.03.2021].

na estetsko vrednovanje“ jer je upravo ostvario deo datog obećanja fiktivnog kapitala. Nakon sticanja cene ostaje mu da realizuje obećanje njenog rasta. Nužnost obećanja fiktivnog kapitala se zato iznova ugrađuje u ovaj komodifikovani umetnički proizvod. Ovoga puta (nastavljenim) radom promotera, sa jedne, i činom njegove prve prodaje, sa druge strane. Prva prodaja, tj. stupanje na primarno tržište, odvija se pod pretpostavkom kupaca da je to najniža cena koju će proizvod ikada imati. Ovakvo raspoloženje među njima stvaraju promoteri među kojima je i umetnik. Ova nova forma umetničkog proizvoda je prva u kojoj umetnik, u ekonomskom smislu, nije ekskluzivni kreator sopstvenog proizvoda. Pored njega sada podjednako nastupaju svi zainteresovani promoteri a njihova radna snaga utrošena na promociju dopunjuje komodifikovani umetnički proizvod i, kroz uspešnu prodaju, čini ga međusektorskim umetničkim proizvodom. Sa stanovišta estetskog fetišizma, kao preduslov za nastanak ovog proizvoda vidimo drugo priznanje estetske institucije. Ono predstavlja dodatnu, ne i potpunu, estetsku valorizaciju nekog umetničkog proizvoda, kada npr. legitimna „pretenzija“ nepoznatog umetnika postaje prepoznatljiv proizvod. Do ovog efekta dolazi zato što je ta „pretenzija“ upravo ostvarila deo „umetničke vrednosti“ koju je obećala estetskoj instituciji. Dodatna estetska valorizacija nije ništa drugo do potvrda njene pobede u konkurenciji na proširenom tržištu i njeno pristupanje idućoj fazi konkurencije na primarnom tržištu. Stupajući na ovo tržište umetnički rad dobija i svoju artikulaciju u modifikovanom pravnom fetišizmu „umetničkog rada“. Tek će buduće preprodaje umetničkog rada na sekundarnom tržištu dovesti početnu „pretenziju“ do završetka estetske valorizacije i do statusa *savremenog umetničkog dela*.[440]

Gde vidimo „umetnički rad“ kao formu kapitalizacije postojećeg proizvodnog odnosa monopolne rente umetnosti sa drugim sektorima? Modernističko umetničko delo bilo je ekonomski zasnovano na umetničkom proizvodu koji je de/rekomodifikovan u obliku monopolske cene i koji je potom mogao postati „hartija od vrednosti“ na tržištu umetničkih dela kao fiktivnih kapitala. Za razliku

[440] U istorijskom smislu, sve ove modifikacije idu u prilog tezi da savremena umetnost nije donela nikakvo „oslobođenje umetnosti“ od ograničenja autonomne estetske sfere. Subjekti ideologije estetske izuzetnosti „autorskog dela“, poput npr. konceptualnih umetnika, u ovim odnosima odigrali su važnu ulogu u uspostavljanju estetskog imperijalizma time što su kritikovali autorstvo (ne i autorsko pravo) i modernističku konstruktivnu ideologiju (ali ne i same političko-ekonomske strukture na kojima počiva moderna umetnička proizvodnja). Savremena umetnost, koja je nastala na tragu njihovih praksi, očuvala je i utvrdila autonomiju estetske sfere, učestvovala u modifikaciji estetskog fetišizma i njegove institucije, i time nadogradila veze umetnosti i kapitala za period negativne konjunkture kapitalističkog ciklusa. Ovo važi na nivou odnosa umetničkog rada i kapitala (nužnost obećanja fiktivnog kapitala), a kao što ovde vidimo, i na primeru proizvodnje i pravnog fetišizma (umetnički proizvod „umetnički rad“ i pravni fetišizam „umetničkog rada“).

od njega, savremeno umetničko delo je ekonomski zasnovano na nužnom obećanju fiktivnog kapitala koje se, preko preobraženih oblika estetskog imperijalizma i uspeha u konkurenciji dodatno estetski valorizovalo, u prodaji bilo rekomodifikovano u obliku monopolske cene (postajući tako umetnički rad), a u pratećim preprodajama i kao savremeno umetničko delo, koje je potom moglo postati „hartija od vrednosti". Modernističko umetničko delo nudilo je prilike za uzimanje oblika fiktivnog kapitala tek nakon priznanja od institucije. Priznanje je to koje mu je donosilo monopolsku cenu koja se potom mogla kapitalizovati. Umetnički rad nudi prilike za uzimanje oblika fiktivnog kapitala pre a kao, savremeno umetničko delo, i nakon njegove potpune estetske valorizacije. Dakle, još pre nego što postane realna „hartija od vrednosti" savremeni umetnički proizvod može biti predmet spekulacije na tržištu umetničkih proizvoda kao mogućih „hartija od vrednosti".[441]

To bi bila celina artikulacije institucije umetnosti sa opštim tendencijama B faze kapitalističkog ciklusa akumulacije koja je neophodna za prostu reprodukciju fiktivnog kapitala u obliku umetničkih dela. Zaključno o višestrukom ideološkom učinku nadodređenja umetničke proizvodnje fiktivnim kapitalom možemo reći da je u pitanju modifikacija estetskog fetišizma za uslove negativne konjunkture kapitalističkog ciklusa.

Estetski imperijalizam, konkurencija na proširenom i ostalim tržištima, kao i modifikovani pravni fetišizam, u krajnjoj instanci, imaju centralni političko-ekonomski učinak transformacije savremenog umetničkog proizvoda od nekadašnjeg nereproduktibilnog u reproduktibilno dobro.[442]

---

[441] U trenutku kada bi se jedan investitor odlučio za određenu „pretenziju" i uložio u nju ona bi dobila robnu formu „umetničkog rada". Međutim, direktne spekulativne investicije ovakvog tipa, gde investitor dolazi na savremenu umetničku scenu bez posrednika, su izuzetno retke. O tome koju posredničku ulogu igraju galeristi vidi *Treći nivo*.

[442] Ovde već u istorijskom smislu naziremo institucionalne promene koje su stvorile uslove za pojavljivanje spekulativnog mehura umetničkog tržišta – vidimo da je čitava institucija već sa savremenom umetnošću podešena tako da nekada puki posrednici i sami postaju učesnici konkurencije i, u krajnjoj instanci, potencijalni spekulanti. Dok odobravaju besk[illegible]načne nizove radova koji sadrže jedino ideološka funkcionisanja tipa *a*, oni postaju spontani učesnici finansijalizacije umetnosti. Kada se osveste o spekulativnim mogućnostima umetničkih radova kao fiktivnih kapitala i sami postaju spekulanti. Slično je i sa umetnicima. Neosvešćeni prate svoje praktične ideologije i na taj način reprodukuju konstitutivnu ideologiju savremene umetnosti. Oni koji steknu uvid u spekulativne mogućnosti umetničkog rada u uslovima dominacije fiktivnog kapitala i sami postaju spekulanti. Dobar primer je naravno slučaj grupe Mladi britanski umetnici (Young British Artists) i njihovih promotera. Videti: Don Thompson, *The Supermodel and the Brillo Box: Backstories and Peculiar Economics from the World of Contemporary Art*, Palgrave Macmillan, London, 2014, str. 57–59, 93.

Treći nivo

Na trećem nivou vidimo učinke nadodređenja sitne robne proizvodnje umetnosti fiktivnim kapitalom i ideološkim efektima koje ovaj proces ima. Tržište je taj treći nivo koji je, zbog uloge konkurencije u uslovima dominacije fiktivnog kapitala, ključan za realizaciju svih do sada prikazanih procesa. Recimo prvo nešto osnovno o njemu. Umetničko tržište je ideološki fundirano tržište robnih formi umetničkih proizvoda. Kao što je rečeno u odeljku 4.2. (segment b), već sama institucija umetnosti zasniva tržište umetničkih dela kao fiktivnih kapitala. Međutim, iako ga institucija umetnosti zasniva, tako što ugrađuje ideološku motivaciju u ekonomske oblike monopolnih cena umetnosti, ono se potpuno uspostavlja tek u susretu tržišta kapitala i monopolne rente umetnosti na tržištu umetnosti. Drugim rečima, tržište umetničkih dela kao fiktivnih kapitala jednako ne može postojati bez estetske institucije kao ni bez tržišta umetnosti. Na tržištu umetnosti preobraženi oblici polja monopolne ograničene proizvodnje umetnosti nadmeću se jedni sa drugima kao ostvarene „umetničke vrednosti" a njihova buduća „umetnička vrednost" tek na njemu dobija oblik konkretne cene i njenog rasta. Analogni proces smo već videli u relaciji tržišta umetničkih proizvoda kao mogućih „hartija od vrednosti" i proširenog tržišta. Prvo tržište služi spekulaciji o budućoj vrednosti/ceni, a drugo toj spekulaciji „daje sadržaj".[443] Kako bismo ponudili primere funkcionisanja ovog teorijskog modela, pogledajmo aktere poput galeriste u ovom delu proste reprodukcije fiktivnog kapitala u obliku umetničkih dela.

Primera radi, kada spekulativni kapitalista želi da investira u neafirmisanu savremenu umetnost, ponekad u društvu finansijskog savetnika za umetnost (eng. *art finance advisor*), on odlazi na, ono što se u ideologiji umetničke autonomije naziva, „tržište nove umetnosti" (eng. *emerging art market*). Tamo konsultuje galeristu radi trostruke procene tržišta. Prva strana procene tiče se buduće „umetničke vrednosti" neke „pretenzije". Ona je zasnovana na ideološkoj motivaciji koja informiše njeno trenutno hijerarhijsko mesto u *art sistem*u i galeristinoj proceni ideoloških trendova u kojima bi mogla da postane „vrednija". Ta ideološka motivacija je ista ona na kojoj će

[443] Međutim, postoji povratni uticaj fiktivnog kapitala na „davaoce sadržaja", tj. na prošireno tržište i tržište umetnosti. Prošireno tržište daje obećanje rasta cene prema rastu „umetničke vrednosti" proizvoda kroz konkurenciju dok tržište umetnosti rekomodifikuje umetničke proizvode u obliku monopolskih cena, koje se na tržištu kreću prema rastu „umetničke vrednosti" dela. Na oba utiče cena fiktivnog kapitala. Pošto ona suštinski zavisi od očekivanja budućih dohodaka i od prosečne kamatne stope utoliko je važnije da očekivanja (ideološki fundirana osnova budućih dohodaka) budu što viša i stabilna ali i da kamatna stopa bude stabilna. Dobre primere o relaciji prosečne kamatne stope i cena umetničkih dela nudi Ijan Robertson. Videti: Iain Robertson, "Art, Religion, History, Money", *Understanding International Art Markets and Management*, Iain Robertson (ed.), Routledge, London & New York, 2005, str. 57–60.

se temeljiti monopolna renta umetnosti kada „pretenzija“ postaje umetnički rad odnosno kada umetnički rad postaje savremeno umetničko delo. Međutim, na ovom nivou, njena procena predstavlja samo *trenutni status* „pretenzije“ kao moguće „hartije od vrednosti“. Ona je deo tržišta umetničkih proizvoda kao mogućih „hartija od vrednosti“. Druga strana galeristine procene, ona koja investitora više interesuje, tiče se proračuna budućih dohodaka na osnovu te motivacije, trendova i stanja konkurencije. Ona je deo proširenog tržišta i „tržišta nove umetnosti“. Proračun budućih dohodaka jeste osnova stope prinosa na bilo koju investiciju. U spekulaciji umetnošću, ona se računa tako što se od očekivanih dohodaka oduzme cena umetničkog dela/umetničkog rada a razlika podeli sa cenom umetničkog dela/umetničkog rada. Očekivani dohoci su konkretizovana kretanja cena na tržištu umetničkih dela odnosno kretanja cena proizvoda „neafirmisanih“ ili „nepotpuno afirmisanih umetnika“ (eng. *up-and-coming artist*) na „tržištu nove umetnosti“. Ovo podjednako važi za situaciju pre nego što umetnik izvrši prvu prodaju nekog svog umetničkog rada i time stupi na primarno tržište (neafirmisani), kao i za situaciju neposredno nakon što je na njega stupio (nepotpuno afirmisani). Galerista, dakle, u svom radu integriše informacije sa tri važna tržišta jer istovremeno nudi relevantan uvid u trenutni status umetničkog proizvoda kao moguće „hartije od vrednosti“ (domen spekulacije mogućim „hartijama od vrednosti“) i prati njegov put od drugog priznanja do sticanja monopolske cene i njenog kretanja na „tržištu nove umetnosti“ (domen proširenog tržišta i promocije robnih formi umetničkih radova). Rezultat njegovog rada su relevantne procene stope prinosa i rizika koji mogu umanjiti ili potpuno ukinuti očekivani prinos. On na taj način formira i zastupa par najvažnijih oblika preobraženih formi fiktivnog kapitala i tako vrši ključnu ulogu u prostoj reprodukciji fiktivnog kapitala u obliku umetničkih dela na međusektorskom nivou.[444]

Celina proste reprodukcije fiktivnog kapitala u obliku savremenih umetničkih dela izgleda ovako. Dodeljivanjem statusa kandidata za „umetničku vrednost“ i njenom potvrđivanju estetske

[444] Naravno, ovde poziciju galeriste posmatramo prilično reduktivno jer je on često i prvi promoter nekog mladog umetnika, glavni trgovac njegovim delima u svojoj galeriji i na sajmovima umetnosti. Takođe, prve prodaje nepotpuno afirmisanih umetnika odvijaju se uglavnom između umetnika i galerista. Primarno tržište je uglavnom tržište umetnika i galerista. Tu umetnički proizvod nekog savremenog umetnika dostiže početnu monopolsku cenu ali tek proces njegove dalje promocije i afirmacije čini da se njegovi radovi preprodaju na sekundarnom tržištu. Kada određene subverzije/ekspanzije institucije umetnosti „osvoje“ art sistem, kada cena dostigne visine svojih obećanja, tada i 119 nički rad postaje savremeno umetničko delo. O relacijama primarnog i sekundarnog tržišta za 2018. godinu videti: Clare McAndrew, *The Art Market 2019*, Art Basel and UBS, objavljeno na internetu, 2019, prema: https://img-prod.ilfoglio.it/userUpload/The_Art_Market_Report_2019.pdf ; https://convelio.com/blog/blogpost/the-art-basel-market-report-2019-part-1/, [25.03.2021].

institucije uspostavljaju monopolske cene i monopolnu rentu umetnosti. One kasnije usmeravaju rast i pad cena umetničkih dela. „Umetnička vrednost“ je pokretač fiktivnog kapitala u obliku umetničkih dela. Umetnički proizvodi moraju nuditi obećanje te vrednosti, estetska institucija ga mora prepoznati i preobraziti kao „pretenziju“. Jedan takav proizvod u sebi mora sadržati utrošenu umetnikovu radnu snagu na spekulativnu delatnost na proširenom tržištu i spekulativnu delatnost njegovih promotera na istom tržištu kao nužno obećanje sticanja i rasta cene prema rastu sopstvene „umetničke vrednosti“. Potom, mora biti preobražen kao „uvek/već priznata pretenzija“ na estetsko vrednovanje i moguća „hartija od vrednosti“ na tržištu umetničkih proizvoda kao fiktivnih kapitala. Na proširenom tržištu umetnosti, taj proizvod mora biti uspešan u konkurenciji sa drugim „pretenzijama“ kako bi kasnije stekao monopolsku cenu pod komandom trgovačkog kapitala i stupio na primarno tržište kao umetnički rad. Jednom pošto se nađe na sekundarnom tržištu umetnosti (zahvaljujući promociji od delova aparata institucije umetnosti i tržišta), sada kao priznato savremeno umetničko delo, postaje predmet spekulacije na tržištu umetničkih dela u obliku fiktivnih kapitala. Tek to jedinstvo sva tri nivoa (proizvodnje, ideologije i tržišta) i čini prostu reprodukciju fiktivnog kapitala u obliku savremenih umetničkih dela.

4.5 NAKON ANALIZE POLITIČKE EKONOMIJE SAVREMENE UMETNOSTI

To je, u najkraćim crtama, bio nacrt političko-ekonomske modifikacije umetničke proizvodnje u uslovima B faze kapitalističkog ciklusa akumulacije. Praćenjem artikulacije umetničke proizvodnje sa fiktivnim kapitalom na tri nivoa istovremeno smo kritikovali ideološke pojmove koje nalaže estetski imperijalizam i proizveli nove pojmove koji predstavljaju pokušaj naučnoteorijskog istraživanja političke ekonomije savremene umetnosti. Na taj način, pokušali smo da pokažemo da istorijski i strukturni moment nadodređenja sitne robne proizvodnje umetnosti fiktivnim kapitalom uzrokuje modifikaciju ograničenog polja umetničke proizvodnje na tri nivoa: 1) on menja odnos umetničkog rada i kapitala, uvodeći u njega spekulativnu delatnost; 2) on nadodređuje same oblike umetničke proizvodnje, kako bi došlo do kapitalizacije monopolne rente umetnosti; 3) odnosno do njene kapitalizacije kao proizvodnog odnosa međusektorske konkurencije.

Uopšteno gledano, reč je o opštem ubrzanju obrta umetničkih dela i radova kao fiktivnog kapitala. Novi umetnički proizvodi poput „umetničkog rada“ upravo nastaju nadodređenjem umetničke proizvodnje fiktivnim kapitalom kao i modifikacijama pravnog fetišizma. To nipošto ne znači da sitna robna proizvodnja umetnosti nestaje već jedino da je prilagođena na aktuelne uslove. Od nje ostaje nasleđeni političko-ekonomski proces de/rekomodifikacije i osnovni preobraženi oblici (monopolne cene i monopolne rente) koji ga prate. Sve ostalo od ostataka te „barijere“ je *perforirano* odnosno, u političko-ekonomskom smislu, otvoreno protoku kapitala. Svaka radna snaga umetnika koja je utrošena na spekulativnu delatnost na proširenom tržištu postaje potencijalni fiktivni kapital. Međutim, da bi umetnički proizvod bio preobražen kao „pretenzija na estetsko vrednovanje“ neophodno je da delovi aparata institucije umetnosti (promoteri) u njemu prepoznaju obećanje fiktivnog kapitala i dovedu ga, kroz konkurenciju sa drugim „pretenzijama“, do monopolske cene i dugoročne valorizacije na tržištu umetnosti. U ovoj formuli je pronađen formalni izraz koji istovremeno obezbeđuje estetski efekat fiktivnom kapitalu u okviru ideologije estetskog imperijalizma ali i ne ukida barijeru monopolne rente. Barijera je ovde jedino *perforirana* kako bi polje monopolne ograničene proizvodnje umetnosti moglo da primi nove protoke fiktivnog kapitala i beskonačno poveća broj mogućih renti na svetskom tržištu umetnosti. Unutarsektorski efekti ovih promena u umetničkoj proizvodnji su očigledni. U radu institucije umetnosti: a) smanjuje se vreme koje je neophodno za ideološko fundiranje afirmisanog umetnika. Ovaj proces bio bi nemoguć bez nadodređenja institucije umetnosti fiktivnim kapitalom. Suplementarne ideologije savremenog estetskog fetišizma služe promociji/legitimaciji umetničkih proizvoda i ovde se javljaju kao deo proste reprodukcije fiktivnog kapitala u obliku umetničkih dela; b) smanjuju se troškovi proizvodnje na strani umetnika u relativnom smislu. Umesto specijalizovanih zanatskih znanja umetnik sada jedino mora znati da spekulativno proizvede i plasira svoj proizvod kao „pretenziju“ na proširenom tržištu, odnosno da učestvuje u njegovoj promociji kada postane „umetnički rad“.

U odnosu umetničke proizvodnje i društvenog viška vrednosti posledično nastaju neograničena nova moguća područja monopolne rente – bezbrojne nove kolekcije trenutnih i budućih umetničkih trendova. Cela ova složena shema modifikacije odnosa umetničkog rada i kapitala ima za učinak transformaciju monopolne rente ograničenog polja umetničke proizvodnje – monopolna renta umetnosti (MRU) sada postaje izmenjena monopolna renta umetnosti (MRU’). Ono što ovu rentu razlikuje od npr. monopolne zemljišne rente koju nalazimo u trećem tomu Marksovog

Kapitala je što se ona na mestu monopolne rente *ponaša* kao apsolutna zemljišna renta. U savremenoj umetničkoj proizvodnji ponuda je uvek u stanju da zadovolji potražnju dok kartel monopolista određuje cenu. Međutim, ta cena nije, kao u slučaju apsolutne rente, preobraženi oblik viška vrednosti iz sopstvenog sektora već preobraženi oblik koji dolazi iz redistribucije viška vrednosti iz drugih sektora. Dakle, reč je o *kvazi apsolutnoj* monopolnoj renti koju mi ovde označavamo kao MRU'. U istorijskom smislu, ovo je deo kapitalizacije redistribucije totalnog viška vrednosti putem umetnosti u globalnoj B fazi kapitalističkog ciklusa akumulacije. Do nje je moglo doći tek nakon što su se obezbedili strukturni i istorijski uslovi da fiktivni kapital može „izbušiti" ne-ekonomske barijere ovog područja monopolne rente.

Natrag u okvire koncepcije tri efekta.

Nakon ovog pokušaja doprinosa kritici političke ekonomije savremene umetnosti možemo se vratiti u našu teoriju o tri efekta i pokušati protumačiti rezultate. Dakle, fiktivni kapital, prošireni oblik Fridmanovog novčanog fetiš odnosa, je u jednom istorijskom momentu izmenio sam odnos umetničke proizvodnje i kapitala kao apstrakcije *in actu*. Ovo je jedinstven istorijski slučaj u kojem kapital kao društveni odnos, u obliku novčanog kapitala kao fetišizovanog proizvodnog odnosa (dominantnog aspekta efekta fetiša u B fazi), ne nadodređuje umetničku predstavu sopstvenog fetiškog karaktera već samu umetničku proizvodnju kao oblik specifične sitne robne proizvodnje. Utvrdili smo na početku ovog poglavlja, da kapital odnos to može jer nastaje na temelju autonomizacije ekonomske instance društva i ne zahteva od svojih subjekata, subjekata eksploatacije i kapital odnosa, da ga reprodukuju kao njegovi ideološki subjekti. Iz istih razloga ni institucija umetnosti ne mora poštovati ideologije ritualne zabrane efekta fetiša, jer za razliku od prekapitalističkih proizvodnih odnosa ovde nema strogih propisa njegovog predstavljanja po sebi. Ona svakako poštuje zabranu predstavljanja fetiš-oblika kao takvog (osnovna zabrane). To čini kao deo opšte reprodukcije kapitalističkog efekta fetiša (nju jedinu zaista krši samo teorija istorijskog materijalizma). Pravi učinak finansijalizacije umetnosti vidimo kod njenog poštovanja-kroz-nepoštovanje suplementarne ritualne zabrane do kojeg dolazi kroz reprodukciju ideologije transgresije. U savremenoj situaciji, upravo praćenjem institucionalnog zahteva transgresije institucije umetnosti od strane subjekata savremene umetnosti, fiktivni kapital probija sam umetnikov rad. On na taj način nadodređuje sve buduće proizvode umetnosti koji nastaju u okviru

dominantne ideologije umetnosti. Ostvarenje efekta neljudskog u slučaju finansijskog kapitala, trajno osujećuje umetničke prakse da prepoznaju proizvodne odnose u kojima su kao fetiš odnose. Paradoksalno, on ih sprečava da svoje proizvodne odnose istorijski prevaziđu – a to čini upravo kroz ideologiju prekoračenja i prevazilaženja. Efekat neljudskog ovde se ostvaruje kroz ideologiju transgresije, ali ne kapitalističkog proizvodnog odnosa, finansijskog kapitala ili sitne zanatske proizvodnje već samo jedne tačke njihovog „ukrštanja" – institucije umetnosti.

Zato danas estetski imperijalizam agresivno širi instituciju ka spolja (u neumetnička područja), dok fiktivni kapital naizgled beskonačno prodire na unutra (u samu umetničku proizvodnju). To je naprosto mehanizam reprodukcije jednog aspekta fetiš odnosa koji čini svetski KNP. Osvajačka mašinerija umetnosti okupira uvek nove „teritorije" a zanatlije i rentijeri, poznati kao „umetnici", modifikuju svoj zanat tako da postaju kreatori i prodavci „hartija od vrednosti" u obliku umetničkih radova i savremenih umetničkih dela. Mada u budućnosti može doći do dodatnih modifikacija ovih odnosa, rastavljanje savremene umetničke proizvodnje od fiktivnog kapitala ili monopolske rente neće se desiti dok god traje dominacija kapitalističkog načina proizvodnje odnosno vladavina klase koja tu dominaciju održava.

5. ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

Ovo istraživanje započeli smo ispitivanjem dva problema. Prvo, ideološke dileme „pristanak ili prinuda“, a zatim i Altiserovog intuitivnog termina „loših subjekata“. Prvi rezultati na koje smo naišli govorili su o neuspesima marksizma da proizvede teoriju prinude. Zato smo se kretali od klasika marksizma i njihovog instrumentalizma do strukturalističkih teorija države marksističkih autora iz polovine 20. veka. Pulancasovu definiciju klasnih odnosa kao odnosa vlasti „na svim nivoima“ smo prepoznali kao temeljni iskorak iz ideologije instrumentalizma. Međutim, držali smo da je njegova teorija ograničena na kapitalističke društvene formacije. Mi smo postavili pitanje šta „pokreće“ Pulancasovu konfliktualnost odnosno da li možemo da materijalistički mislimo o njenom kontinuitetu od premodernih do kapitalističkih formi. Tvrdili smo da temeljni rascep društva na produktivne i neproduktivne klase, kao i nastanak premoderne države (ANP i dr.), imaju sopstvene oblike reprodukcije i strukturne mehanizme. Po nama je istorijski slučaj uspostave kapitalističkog načina proizvodnje u Engleskoj nakon 14. veka zahtevao postojanje prekapitalističke države i klasa kako bi se uspostavio i održao kao proizvodni odnos. „Kontinuitet“ koji smo tražili, dakle, nije antimaterijalistički. Naprotiv, on predstavlja naš pokušaj da teoretizujemo tranziciju iz jednog načina proizvodnje u drugi upravo sa stanovišta materijalnosti samog konflikta – istog ovog konflikta koji Pulancas mora da prihvati kao datost.

Altiserov pozni (polu)instrumentalizam kritikovali smo kroz tri teze. Naime, prvo smo se složili sa Altiserom da je osnova represivnog aparata takva da isključuje podređenu klasu i njenu klasnu borbu. Sam strukturni učinak, koji je prvenstveno doveo do ovog isključenja, ih je transformisao iz nedominantnih predržavnih statusnih grupa u državno podređene ekonomske klase. Tvrdili smo da je upravo to početak klasne borbe. To je po nama značilo da su država i klasna „diktatura“ koju je ona ustanovila, kao i način proizvodnje čiju reprodukciju su osiguravali, utemeljeni u klasnoj borbi. Upravo ovaj paradoks „utemeljenja“ u nečemu što je dinamični protivrečni odnos, nam je govorilo da oni nisu bili uzrokovani klasnom borbom. Budući da je klasna borba imanentna svojim efektima, došli smo do zaključka da ona postoji jedino putem njih i ne može se izdvojiti kao poseban predmet teorijske analize. Označili smo je kao strukturu odsutnog uzroka koja stoji *u sred* društvene formacije. Nepostojanje teorije sile ili represije i klasna borba kao struktura odsutnog uzroka, dovela nas je do pokušaja konceptualizacije strukturnog efekta koji nije ni

intersubjektivnog ni grand nivoa već „srednjeg“ nivoa. Spekulisali smo o efektu koji ne bi bio ni uzrok ni pojedinačni element već kapacitet strukture koji do sada nije proučavan. Njegovu osnovu tražili smo u simboličkim subjektivacijama koje je istraživao Rastko Močnik.

Uvođenjem novog problemskog polja simboličke subjektivacije fantazmatskog u teoriju ideologije, Močnik je nadgradio problematiku Altiserovih „dobrih“ i „loših“ imaginarnih identifikacija. Močnikov „fundamentalista“ nije „loš subjekt“ već je onaj subjekt koji se, putem fantazma i nesvesne želje, bezuslovno identifikovao sa određenom ideologijom. Utvrdili smo da ne znamo kakve su veze ovih „fanatika“ sa istorijskim prevratima u društvenim formacijama. Takođe, u Močnikovim teorijama nismo pronašli subjekte koji mogu delovati mimo ili po obodu smisla i razumljivosti. Upravo zato, želeli smo da istražimo mogućnost da mogu postojati iskazi koji ne odgovaraju interpretovoj želji za smislom iako je on savršeno sposoban da situaciju iskazivanja racionalizuje i odgovori na društveni zahtev. Na jednom mestu u svom radu, Močnik je predložio mogućnost društvenih fantazama kao društvenih integrativnih mehanizama. Mi smo utvrdili da one ili ne postoje ili ih je nemoguće istraživati kroz istoriju zato što su zauvek izgubljene. Takođe smo utvrdili da postoji oblik „kolektivnog“ pokretanja individualnih fantazama. Tvrdili smo da je reč o učincima agresivnosti – simboličko-imaginarnom mehanizmu „ispadanja“ subjekta nesvesnog iz ideološke interpelacije. Kao jedan mogući oblik ovog „ispadanja“ predložili smo model interpelacije pogledom. Na poznatom primeru Frojdovih „histeričnih“ učenica iz internata, izložili smo tezu o dve uzastopne bezuslovne identifikacije. Prva je bila identifikacija vanjskog objekta sa ego idealom (što je ujedno učinilo učenice subjektima ideologije romantične ljubavi). Druga je bila njihova međusobna identifikacija putem unarne crte (što je u ovom slučaju bio simptom, napad ljubomore, prve učenice). Tokom prve identifikacije, učenice „saznaju“ „romantičnu ljubav“. Tokom druge, pak, „saznaju“ o novom položaju koji zauzimaju kao objekt želje Drugog. Sadržaj tog znanja po nama nije „prazno formalno znanje“ već „znanje“ o izjednačenosti sopstvenog ego ideala i ideal ega u jednom ideološkom programu. Njega smo obeležili oznakom: SPZ (I(A)=i(a)) ili kratko SPZ+. Ova nova instanca identifikacije omogućila nam je da mislimo identifikaciju subjekta nagona sa subjektom ideološkog kao idealnim egom.

Frustracija je gotovo neizbežna kod identifikacije sa SPZ+. Ona je pokretač procesa fanatizacije, koji smo odredili kao učinak agresivnosti, tj. stalnu proveru već protumačenog iskaza od strane

subjekta SPZ+. Dugoročna frustracija vodi subjekta na sam rub ideološkog gde simboličko-imaginarni mehanizmi „ispadanja“ proizvode sopstvene ideološke formacije koje imaju „zadatak“ da umanje subjektovu anksioznost. Institucije koje okupljaju subjekte fanatizacije nazvali smo rubnoideološkim (RI) institucijama. Dovršetak fanatizacije odredili smo kao trenutak subjektove bezuslovne identifikacije sa ideologijama RI institucija. Kulminaciju ovog procesa, ili „prelazak“ učinaka agresivnosti sa individualnog na društveni nivo, pokušali smo da ilustrujemo pomoću dva primera iz antropologije. Barujski „despot“, o kojem je pisao Moris Godelije, nam je poslužio kao primer usamljenog učinka agresivnosti. Kačinski kralj, o kojem je pisao Džonatan Fridman, nam je poslužio kao primer strukturnog učinka agresivnosti. Slučaj učinaka agresivnosti kod kačinskog kralja nije individualni ali ni naročito voljni čin. Pretpostavili smo, i pokušali da dokažemo, da je reč seriji učinaka agresivnosti koji nadodređuju čitavu društvenu formaciju u trenutku krize dominantnog proizvodnog odnosa. Ovaj efekat nazvali smo efektom ne-društva. Pripisali smo mu kapacitet da zameni stari dominantni proizvodni odnos drugim mada tu pretpostavku nismo podigli na nivo društvenog mehanizma. Efekat ne-društva je nemoguće ostvariti bez artikulacije učinka agresivnosti sa fetišističkim karakterom dominantnog proizvodnog odnosa. Njega smo odredili kao fetišizovani proizvodni odnos ili kratko fetiš-odnos. Kako smo se uglavnom bavili premodernim društvenim formacijama, postavili smo hipotezu da ovakvi proizvodni odnosi ne funkcionišu bez osnovne i ritualne zabrane predstavljanja njegovog fetišističkog karaktera. Smenu načina proizvodnje putem razvoja društvenih protivrečnosti nazvali smo efektom fetiša. Njega nismo razdvojili od suplementarne zabrane/propisa predstavljanja proizvodnog odnosa iako smo pisali o njemu kao posebnom efektu – efektu neljudskog. Tu smo našli odgovor na izazov Močnikovih kolektivnih fantazija. Subjektivacija efektom ne-društva, efektom fetiša i efektom neljudskog je naš predlog modela društvene integracije idiosinkratičkih nesvesnih želja i fantazama. Naša „teorija sile“ proizilazi odatle. Naime, tvrdili smo da u samom dešavanju efekta ne-društva dolazi do važne modifikacije efekta neljudskog. Budući da on menja sam način proizvodnje, tj. uspostavlja novi efekat fetiša, efekat neljudskog je modifikovan u efekat neljudskog’ koji ima za cilj da zabranom i strogim propisom označi nov način proizvodnje ali i sam efekat ne-društva kao manjak koji ga konstituiše. Mi smo tvrdili da efekat neljudskog „teži“ da označi nešto što se ne može označiti. Upravo u toj strukturnoj nemogućnosti označavanja „početnog“ efekta ne-društva, mi vidimo osnov represivnog aparata države.

Pokušali smo da postavimo novi okvir za političku epistemologiju subjekt–objekt odnosa. Kritikom spontanih ideologija prethodnih naučnoteorijskih pristupa, želeli smo da napravimo prostor za uvođenje novog problemskog polja i njemu odgovarajućeg konceptualnog aparata. Uvođenjem zabranjene predstave nekog novog fetišizovanog proizvodnog odnosa, kao i koncepcijom ne-društva, mi smo suštinski želeli da ponudimo prostor za novu teoriju subjektivacije. Međutim, kako nastupamo u okvirima istorijsko-materijalističke teorije, subjektivacija se ne može misliti odvojeno od čitavog procesa materijalne reprodukcije ljudskih zajednica. Samim tim, želeli smo da iznova postavimo problem društvene proizvodnje i predstavljanja svih njenih objekata uključujući i efekat ne-društva kao proizvodni odnos. Smatrali smo da jedino tu možemo pronaći nove mogućnosti za proučavanje političke epistemologije subjekt–objekt odnosa.

LITERATURA

Alberro, Alexander, *Conceptual Art and the Politics of Publicity*, The MIT Press, Cambridge (MA), 2003.

Althusser, Louis, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Monthly Review Press, New York & London, 1971.

Althusser, Louis, *On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses*, Verso, London & New York, 2014.

Althusser, Louis, *Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Marx,* New Left Books, London, 1972.

Althusser, Louis, *The Humanist Controversy and Other Writings (1966–1967)*, Matheron, Francois (ed.), Verso, London & New York, 2003.

Althusser, Louis, *The Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978–87*, Matheron, Francois and Oliver Corpet (eds.), Verso, London & New York, 2006.

Althusser, Louis, "The Tbilisi Affair", *Writings on Psychoanalysis: Freud and Lacan*, Columbia University Press, New York, 1996.

Altiser, Luj, *Ideologija i državni ideološki aparati*, Karpos, Loznica, 2009.

Altiser, Luj i Etjen Balibar, *Kako čitati Kapital*, Centar za kulturnu djelatnost SSO, Zagreb, 1975.

Altise, Luj, „O materijalističkoj dijalektici", *Za Marksa*, Nolit, Beograd, 1971.

Arthur, Christopher J, "The Myth of 'Simple Commodity Production'", *Marx Myths & Legends*, objavljeno na internetu, 2005, prema: https://www.marxists.org/subject/marxmyths/chris-arthur/article2.htm#n7, [26.09.2020].

Arrighi, Giovanni and John S. Saul, "Social and Economic Development in Tropical Africa", *The Journal of Modern African Studies*, volume 6, number 2, August 1968.

Arrighi, Giovanni, *Money, The Long Twentieth Century: Power and the Origins of Our Times*, Verso, London, 1994.

Arrighi, Giovanni, "The African Crisis: World Systemic and Regional Aspects", *The New Left Review*, issue 15, May-June 2002, objavljeno i na internetu: https://newleftreview.org/II/15/giovanni-arrighi-the-african-crisis, [25.03.2021].

Bachelard, Gaston, *Formation of the Scientific Mind*, Clinamen Press, Manchester, 2002.

Balibar, Etienne, "Citizen Subject", *Who Comes After the Subject*, Cadava, Eduardo, Peter Connor and Jean-Luc Nancy (eds.), Routledge, London/New York, 1991.

Balibar, Etienne, "Foreword: Althusser and the 'Ideological State Apparatuses'", *On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses*, Verso, London & New York, 2014.

Balibar, Etienne, "From Bachelard to Althusser: The Concept of 'Epistemological Break'", *Economy and Society*, volume 7, number 3, August 1978.

Balibar, Etienne, "The Subject", *Umbr(a): Ignorance of the Law*, number 1, 2003.

Barrow, Clyde W, *Critical Theories of the State: Marxist, Neo-Marxist and Post-Marxist*, The University of Wisconsin Press, Madison (WI), 1993.

Barrow, Clyde W, "The Miliband-Poulantzas Debate: An Intellectual History", *Paradigm Lost: State Theory Reconsidered*, Aronowitz, Stanley and Peter Bratsis (eds.), University of Minnesota Press, Minneapolis & London, 2002.

Beech, Dave, *Art and Value: Art's Economic Exceptionalism in Classical, Neoclassical and Marxist Economics*, Brill, Leiden & Boston, 2015.

Bidet, Jacques, "Introduction: An Invitation to Reread Althusser", *On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses*, Verso, London & New York, 2014.

Boothby, Richard, *Death and Desire: Psychoanalitic Theory in Lacan's return to Freud*, Routledge, New York & London, 1991.

Braunstein, Néstor A., "Desire and Jouissance in the Teachings of Lacan", *The Cambridge Companion to Lacan*, Rabaté, Jean-Michel (ed.), Cambridge University Press, Cambridge (UK), 2003.

Brenner, Robert, "The Origins of Capitalist Development: a Critique of Neo-Smithian Marxism", *New Left Review*, number 104, July-August 1977.

Breznik, Maja, "The Double Role of Writer as Worker and Rentier", *Primerjalna književnost*, jun 2012, godina 35, broj 1, prema: https://ojs.zrcsazu.si/primerjalna_knjizevnost/article/viewFile/6181/5829, [25.03.2019].

Cameroff, John and Jean Cameroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Westview Press, Boulder & San Francisko & Oxford, 1992.

Chiesa, Lorenzo, *Subjectivity and Otherness: A Philosophical Reading of Lacan*, The MIT Press, Cambridge (MA), 2007.

Claessen, Henri J. M, "The Emergence of Pristine States", *Social Evolution & History*, volume 15, number 1, March 2016.

Cook, Deborah, "The Sundered Totality: Adorno's Freudo-Marxism", *Journal of the Theory of Social Behaviour*, volume 25, issue 2, (winter) 1995.

Copjec, Joan, *Imagine There's No Woman, Ethic and Sublimation*, The MIT Press, Cambridge (MA), 2002.

Dedić, Nikola, „Nacrt za kritiku političke ekonomije umetnosti", "Notes for a Critique of the Political Economy of Art", *Život umjetnosti*, broj 104, 2019.

Delez, Žil i Feliks Gatari, *Anti-Edip*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 1990.

Dickie, George, "What is Art? An Institutional Analysis", *Art and the Aesthetic: An Institutional Analysis*, Cornell University Press, Ithaca (NY), 1974.

Dimitriadis, Yorgos, "The Psychoanalytic Concept of *Jouissance* and the Kindling Hypothesis", *Frontiers in Psychology*, volume 8, article 1593, 2017.

Draper, Hal, "*The 'Dictatorship of the Proletariat' from Marx to Lenin*", Monthly Review Press, New York, 1987, objavljeno i na internetu: https://www.marxists.org/subject/marxmyths/hal-draper/article2.htm, [15.10.2020].

Dunn, Susan, "Introduction", *The Social Contract and The First and Second Discourses*, Dunn, Susan (ed.), Yale University Press, New Haven & London, 2002.

Đorđević, Marko, "Between the Product and the Work of Art: Aesthetic Fetishism and the Financialization of Art", „Između proizvoda i dela: estetski fetišizam i finansijalizacija umetnosti", *Život umjetnosti*, broj 104, 2019.

Earle, Timothy and Matthew Spriggs, "Political Economy in Prehistory: A Marxist Approach to Pacific Sequences", Current Anthropology, volume 56, number 4, August 2015.

Elbe, Ingo, "Zwischen Marx, Marxismus und Marxismen – Lesarten der Marxschen Theorie", *Das Kapital neu lesen – Beiträge zur radikalen Philosophie*, Hoff, J., A. Petrioli, I.Stützle and F.O.Wolf (eds.), Verlag Westfälisches Dampfboot, Münster, 2006. Videti: https://uol.de/f/4/inst/philosophie/personen/ingo.elbe/download/(4)_Lesarten_erweitert.pdf, prevod teksta na engleski: https://marxismocritico.com/2015/10/21/between-marx-marxism-and-marxisms/, [25.09.2020].

Engels, Friedrcih, *Anti-Diring*, u: *Dela*, tom 31, Prosveta, Beograd, 1974.

Engels, Friedrich, *Nemački seljački rat*, *Dela*, tom 10, Prosveta, Beograd, 1975.

Engels, Friedrich, *Porijeklo porodice, privatnog vlasništva i države i Ludwig Feuerbach i kraj klasične nemačke filozofije*, Naprijed, Zagreb, 1973.

Engels, Friedrich, *Razvitak socijalizma od utopije do nauke*, *Dela*, tom 30, Prosveta, Beograd, 1979.

Engels, Friedrich, *The Housing Question*, Progress Publishers, Moscow, 1970. Videti: https://www.marxists.org/archive/marx/works/1872/housing-question/ch02.htm, [26.09.2020].

Feldstein, Richard, "The Mirror of Manufactured Cultural Relations", *Reading Seminars I and II: Lacan's Return to Freud*, Feldstein, Richard, Bruce Fink and Maire Jaanus (eds.), State University of New York Press, New York, 1996.

Flannery, Daniel J, Alexander T. Vazsonyi and Irwin D. Waldman (eds.), *The Cambridge handbook of violent behavior and aggression*, Cambridge University Press, Cambridge (UK), 2007.

Frankel, Boris, "On the State of the State: Marxist Theories of the State after Leninism", *Theory and Society*, volume 7, number 1/2, Jaunary–March 1979.

Freud, Sigmund, *Group Psychology and The Analysis of the Ego*, The International Psychoanalitical Press, London, 1922.

Freud, Sigmund, "Three Eassays on the Theory of Sexuality", Verso, London, 2016.

Freud, Sigmund, "The Disposition to Obsessional Neurosis, a Contribution to the Problem of the Choice of Neurosis", *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, *The Case of Schreber, Papers on Technique and Other Works*, volume XII, The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, London, 1958.

Freud, Sigmund, "The Unconscious", *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, On the History of the Psycho-Analytic Movement, Papers on Metapsychology and Other Works*, volume XIV, The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, London, 1957.

Friedman, Jonathan, *System, Structure and Contradiction: the Evolution of the "Asiatic" Social Formations*, AltaMira Press, Walnut Creek (CA) & London & New Delhi, 1998.

Friedman, Jonathan, "The Place of Fetishism and The Problem of Materialist Interpretations", *Critique of Anthroplogy*, volume 1, issue 1, 1974.

Friedman, Jonathan, "Tribes, States, and Transformations", *Marxist Analyses and Social Anthropology*, Bloch, Maurice (ed.), Routledgde, London & New York, 2004.

Frojd, Sigmund, *O seksualnoj teoriji*, *Totem i tabu*, *Odabrana dela Sigmunda Frojda*, knjiga 4, Matica srpska, Novi Sad, 1981.

Fuko, Mišel, *Bezbednost, teritorija, stanovništvo: predavanja na Kolež de Fransu 1977-78*, Mediterran Publishing, Novi Sad, 2014.

Fuko, Mišel, *Nadzirati i kažnjavati*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci & Novi Sad, 1997.

Geraldine, David, *Art as an Investment in a Historical Perspective*, Center for Economic Research, Tilburg, 2016.

Giacolini, Teodosio and Ugo Sabatello, "Psychoanalysis and Affective Neuroscience. The Motivational/Emotional System of Aggression in Human Relations", *Frontiers in Psychology*, volume 9, article 2475, 2019, prema: https://www.frontiersin.org/article/10.3389/fpsyg.2018.02475, [11.11.2020].

Godelier, Maurice, "Betrayal: The Case of the New Guinea Baruya", *Oceania*, volume 59, number. 3, March 1989.

Godelier, Maurice, „Prelazak iz jednog načina proizvodnje u drugi", *Marksizam u svetu*, broj 1, jaunar 1984.

Godelier, Maurice, "The Concept of the Asian Mode of Production and the Marxist Model of Social Development", *Soviet Anthropology and Archeology*, volume 4, issue 2, 1965.

Godelier, Maurice, *The Making of Great Men: Male Domination among the New Guinea Baruya*, Cambridge University Press, Cambrigde (UK), 1986.

Godelier, Maurice, *The Mental and the Material: Thought Economy and Society*, Verso, London, 1986.

Godelier, Maurice, "Toward a Marxist Anthropology of Religion", *Dialectical Anthropology*, volume 1, number 1, November 1975.

Godelier, Maurice, „Pojam 'društveno-ekonomska formacija': primjer Inka", *Marksizam i antropologija*, Školska knjiga, Zagreb, 1982.

Goshgarian, G.M., "Introduction", *The Humanist Controversy and Other Writings (1966–1967)*, Matheron, Francois (ed.), Verso, London & New York, 2003.

Goshgarian, G.M, "Translator's Introduction", *The Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978–87*, Matheron, Francois and Oliver Corpet (eds.), Verso, London & New York, 2006.

Gupta, Dipankar, "From Varna to Jati: The Indian Caste System, from the Asiatic to the Feudal Mode of Production", *Journal of Contemporary Asia*, volume 10, number 3, 1980.

Haaften-Schick, Lauren van, "Conceptualizing Artists' Rights: Circulations of the Siegelaub-Projansky Agreement through Art and Law ", *Oxford Handbooks Online: Law*, Oxford University Press, objavljeno na internetu, 2018, prema: https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199935352.013.27, [25.03.2020].

Heinich, Nathalie, *Le Paradigme de l'art contemporain. Structures d'une révolution artistique*, Gallimard, Paris, 2014.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Oxford University Press, Oxford & New York, 1998.

Hoffman, John, *The Gramscian Challenge, Coercion and Consent in Marxist Political Theory*, Blackwell, Oxford, 1984.

Hook, Derek, "The Emptiness of Oedipus: Identification and Non-identification in Lacanian Psychoanalysis" (Book Review), *Psychodynamic Practice,* volume 20, issue 2, 2014.

Horowitz, Noah, *Art of the Deal: Contemporary Art in a Global Financial Market*, Princeton University Press, Princeton (NJ), 2011.

Humphrys, Elizabeth, "Anti-politics, the early Marx and Gramsci's 'integral state'", *Thesis Eleven*, volume 147, issue 1, 2018.

Itoh, Makoto, Lapavitsas, Costas, *Political Economy of Money and Finance*, Palgrave Macmillan, London, 1999.

Ivanović, Zorica, „Da li su postojala 'na srodstvu zasnovana društva'? O (de)konstrukciji jednog antropološkog koncepta", *Etnoantropološki problemi*, godina 5, sveska 3, 2010.

James, David, "The Compatibility of Freedom and Necessity in Marx´s Idea of Communist Society", *European Journal of Philosophy*, volume 25, issue 2 , June 2017.

Jameson, Fredric, *The Political Unconscious: Narrative as a Social Symbolic Act*, Methuen, London, 1981.

Jenkins, A. D. Fraser, "Cosimo de' Medici's Patronage of Architecture and the Theory of Magnificence", *Journal of Warburg and Courtauld Institutes*, volume 33, 1970.

Johnston, Adrian, *Time Driven Metaphysics and the Splitting of the Drive*, Northwestern University Press, Evanston (IL), 2005.

Julien, Philippe, *Jacques Lacan's Return to Freud*, New York University Press, New York, 1994.

Kišjuhas, Aleksej, *Telesne, individualne i društvene dimenzije emocija: ka razvoju integrisane sociološke teorije*, doktorska disertacija, prema: https://www.cris.uns.ac.rs/DownloadFileServlet/Disertacija142607283087326.pdf?controlNumber=(BISIS)94225&fileName=142607283087326.pdf&id=3371&source=NaRDuS&language=sr, [15.01.2021].

Kržan, Marko, *Marxova teorija vrednosti i razredov*, Sophia, Ljubljana, 2016.

Kržan, Marko, „Ka teoriji prelaza između različitih načina proizvodnje", *Kroz tranziciju: prilozi teoriji privatizacije*, Alternativna kulturna organizacija – AKO, Novi Sad, 2011.

Lacan, Jacques, "Aggressivness in Psychoanalysis", *Écrits: A Selection,* W. W. Norton Co, New York, 1977.

Lacan, Jacques, *Écrits: The First Complete Edition in English*, W.W. Norton & Company, New York, London, 2006.

Lacan, Jacques, *The Seminar of Jacques Lacan, Book II, Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954–55*, Cambridge University Press, Cambridge (UK), 1988.

Lacan, Jacques, *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII, The Ethics of Psychoanalysis, 1959–60,* Routledge, London, 1992.

Lacan, Jacques, *The Seminars of Jacques Lacan, Book VIII, Transference*, izdanje sa interneta. Videti: https://nosubject.com/Seminar_VIII, [11.11.2020].

Lacan, Jacques, *The Seminar of Jacques Lacan, Book IX, Identification*, izdanje sa interneta. Videti: https://nosubject.com/Seminar_IX, [11.11.2020].

Lacan, Jacques, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI, Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis,* W.W. Norton & Company, New York, 1977.

Lacan, Jacques, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XIV, The Logic of Fantasy,1966–1967*, neobjavljeni transkript, citirano u: Johnston, Adrian, *Time Driven Metaphysics and the Splitting of the Drive*, Northwestern University Press, Evanston (IL), 2005.

Lapavitsas, Costas, *Marxist Monetary Theory: Collected Papers*, Brill, Leiden & Boston, 2015.

Laplanche, Jean, *Problematiques IV: Vinconscient et le ca*, Presses Universitaires de France, Paris, 1981.

Leach, Edmund, *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*, Routledge, London, 1973.

Lenjin, Vladimir Ilič, *Država i revolucija*, Prosveta, Beograd, 1983.

Levine, Steven Z., *Lacan Reframed: A Guide to Arts Students*, I.B. Tauris & Company, New York, 2008.

Licthman, Richard, "Freudomarxismus", in: *Historisch-kritisches Worterbuch des Marxismus*, Haug, Wolfgang Fritz (ed.), Berliner Institut für kritische Theorie, Berlin, 1999. Videti: http://www.inkrit.de/e_inkritpedia/e_maincode/doku.php?id=f:freudomarxismus, [26.09.2020].

Lichtman, Richard, *The Production of Desire*, The Free Press, New York, 1982.

Locke, John, *Two Treatises on Government and A Letter Concerning Toleration*, , Shapiro, Ian (ed.), Yale University Press, New Haven & London, 2003.

Longino, Helen E, "Feminist Epistemology", *The Blackwell Guide to Epistemology*, Greco, John and Ernest Sosa (eds.), Blackwell Publishers Ltd., Hoboken, New Jersey, 1999.

Marks, Karl, *Kapital: kritika političke ekonomije. Prvi tom*, Prosveta, Beograd, 1978.

Marks, Karl, *Kapital: kritika političke ekonomije. Treći tom*, Beograd, Prosveta, 1978.

Marks, Karl i Fridrih Engels, *Komunistički manifest*, Centar za liberterske studije, Beograd, 2009.

Marks, Karl, *Kritika Gotskog programa*, Partija rada / Pobunjeni um, objavljeno na internetu, 2002, prema: https://www.marxists.org/srpshrva/biblioteka/marks/1875/kritika-gotskog-programa/ch03.htm, [06.11.2020].

Marks, Karl, *Osamnaesti brimer Luja Bonaparte*, Svjetlost, Sarajevo, 1975.

Marx, Karl and Friedrich Engels, *The Holy Family*, Foreign Languages Publishing House, Moscow, 1956.

Marx, Karl i Friedrich Engels, *Kapital: kritika političke ekonomije. Drugi tom*, *Dela*, tom 22, Prosveta, Beograd, 1977.

Marx, Karl, i Friedrich Engels, *Nemačka ideologija*, *Dela*, tom 6, Prosveta, Beograd, 1974.

Marx, Karl, *Klasne borbe u Francuskoj 1848–1850*, *Dela*, tom 10, Prosveta, Beograd, 1975.

Marx, Karl, "Marx to J. Weydemeyer in New York", objavljeno na internetu, London, March 5, 1852, prema: https://www.marxists.org/archive/marx/works/1852/letters/52_03_05-ab.htm, [02.11.2020].

Marx, Karl, "Political Indifferentism", *The Plebs*, volume 14, London, 1922, prema: https://www.marxists.org/archive/marx/works/1873/01/indifferentism.htm, [05.11.2020].

Matijašević, Željka i Luka Bekavac, „Na rubu filozofije: Derrida i Freud", *Filozofska istraživanja*, broj 110, sveska 2, 2008, prema: Laplanche, Jean i Jean-Bertrand Pontalis, *Rječnik psihoanalize*, August Cesarec – Naprijed, Zagreb, 1992.

Mauss, Marcel, *The Gift*: *The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, Routledge, London & New York, 2001.

McAndrew, Clare, *The Art Market 2019*, Art Basel and UBS, objavljeno na internetu, 2019, https://convelio.com/blog/blogpost/the-art-basel-market-report-2019-part-1/, [25.03.2021].

Mclellan, David, *Marxism after Marx*, Harper and Row, New York, 1979.

Middleton, Guy D, "The show must go on: Collapse, resilience, and transformation in 21st-century archaeology", *Reviews in Athropology*, volume 46, issue 2-3, 2017.

Miller, Jacques-Alain, "Ethics in Psychoanalysis", *Lacanian Ink*, number 5, Winter 1992.

Močnik, Rastko, *Alterkacije, alternativni govori i ekstravagantni članci*, Biblioteka XX vek, Beograd, 1998.

Močnik, Rastko, „Domačinska umevanja v teoriji ideologije", *O pisanju zgodovine*, Založba /*cf., Ljubljana, 2015.

Močnik, Rastko, "From Historical Marxisms to Historical Materialism: Toward the Theory of Ideology," *Graduate Faculty Philosophy Journal*, volume 14, number 1, 1991.

Močnik, Rastko, "Ideological Interpellation: Identification and Subjectivation", *Encountering Althusser: Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, Diefenbach, Katja et al. (ed), Bloomsbury Academic, New York & London, 2013.

Močnik, Rastko, "Ideology and Fantasy", *The Althusserian Legacy*, Kaplan, E. Ann and Michael Sprinker (eds.), Verso, London & New York, 1994.

Močnik, Rastko, *Teorija sa ideologijom*, FMK, Beograd, 2019.

Močnik, Rastko, *Tri teorije: ideologija, nacija, institucija*, Založba /*cf., Ljubljana, 1999.

Močnik, Rastko, *Tri teorije: institucija, nacija, država*, Centar za savremenu umetnost, Beograd, 2003.

Močnik, Rastko, „U umetnosti, savremenost počinje 1917", *Nova povezivanja: od scene do mreže*, Čekić, Jovan i Miško Šuvaković (ur.), FMK, Beograd, 2017, objavljeno i na internetu: http://www.studijesavremenosti.org/2017/11/11/u-umetnosti-savremenost-pocinje-1917/, [25.03.2021].

O pravnom fetišizmu izvođačkih umetnosti videti: https://www.artquest.org.uk/artlaw-article/performance-art-and-the-law-2/, [25.04.2021].

Panksepp, Jaak, *Affective Neuroscience: The Foundations of Human and Animal Emotions*, Oxford University Press, Oxford & New York, 1998.

Pantić, Rade, „Ka kritici političke ekonomije umetnosti", *Teorija simboličkih formacija: ideologija, kultura, umetnost*, Močnik, Rastko i Rade Pantić (ur.), FMK, Beograd, rukopis u pripremi za štampu.

Pantić, Rade, *Kritičko-materijalističke teorije reprezentacije u savremenoj umetnosti i kulturi*, doktorska disertacija, Beograd, 2014.

Pantić, Rade, "Nastanak umetnosti v antični Grčiji", *Umetnost skozi teorijo*, Založba / *cf, Ljubljana, 2019.

Pantić, Rade, „Rascep skopičkog nagona: teorija pogleda Žaka Lakana", tekst emitovan na Trećem programu Radio Beograda, 3,4. i 5. novembra 2011. godine.

Pavón-Cuéllar, David, "Marxism, Psychoanalysis, and the Critique of Psychological Dualism: From Dualist Repression to the Return of the Repressed in Hysteria and Class Consciousness", *Theory & Psychology*, volume 28, issue 3, June 2018.

Pietz, William, "The Problem of the Fetish, I", *RES: Anthropology and Aesthetics*, number 9, 1985.

Piper, Adriana, "Power Relations within Existing Art Institutions (1983)", *Institutional Critique: An Anthology of Artists' Writings*, Alberro, Alexander and Blake Stimson (eds.), The MIT Press, Cambridge (MA), 2009.

Poulantzas, Nicos, *Political Power and Social Classes*, Verso, London, 1978.

Poulantzas, Nicos, *Politička vlast i društvene klase*, Komunist, Beograd, 1978.

Poulantzas, Nicos, "Préliminaires a l'étude de l'hegemonie dans l'état", *Les Temps Modernes*, number 234, November 1965.

Poulantzas, Nicos, "Préliminaires a l'étude de l'hegemonie dans l'état (Fin)", *Les Temps Modernes*, number 235, December 1965.

Poulantzas, Nicos, "Preliminaries to the Study of Hegemony and the State", *The Poulantzas Reader: Marxism, Law and the State*, Martin, James (ed.), Verso, London & New York, 2008.

Poulantzas, Nicos, *State, Power and Socialism*, Verso, London, 2000.

Pulancas, Nikos, *Klase u savremenom kapitalizmu*, Nolit, Beograd, 1978.

Radenković, Ivan, „Strukturalizam i marksizam", *Stvar: časopis za teorijske prakse*, broj 5, Klub Studenata filozofije Gerusija, Novi Sad, 2013.

Rehmann, Jan, *Theories of Ideology: The Powers of Alienation and Subjection*, Brill, Leiden & Boston, 2013.

Resch, Robert Paul, *The Renewal of Marxist Social Theory*, University of California Press, Berkeley (CA), 1992, prema: http://publishing.cdlib.org/ucpressebooks/view?docId=ft3n39n8x3&chunk.id=d0e413&toc.depth=100&brand=ucpress, [25.03.2021].

Robertson, Iain, "Art, Religion, History, Money", *Understanding International Art Markets and Management*, Robertson, Iain (ed.), Routledge, London & New York, 2005.

Roscoe, Paul, "New Guinea Leadership as Ethnographic Analogy: A Critical Review", *Journal of Archaeological Method and Theory*, volume 7, number 2, June 2000.

Rousseau, Jean Jacques, *The Social Contract and The First and Second Discourses*, Dunn, Susan (ed.), Yale University Press, New Haven & London, 2002.

Rubin, Isaak Iljič, *Ogledi o Marxovoj teoriji vrijednosti*, Stvarnost, Zagreb, 1978.

Sahlins, Marshall, "Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief; Political Types in Melanesia and Polynesia", *Comparative Studies in Society and History*, volume 5, number 3, April 1963.

Samary, Catherine, *Plan, Market and Democracy: the Experience of the So-Called Socialist Countries*, Notebooks for Study and Research, number 7/8, International Institute for Research and Education, Amsterdam, 1988.

Sanderson, John, "Marx and Engels on the State", *The Western Political Quarterly*, volume 16, number 4, December 1963.

Schrauwers, Albert, "House, Hierarchy, Headhunting and Exchange: Rethinking Political Relation in the Southeast Asian Realm of Luwu", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*, volume 153, issue 3, 1997.

Schrauwers, Albert, "H(h)ouses, E(e)states and class: On the importance of capitals in central Sulawesi", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, volume 160, number 1, 2004.

Schwandt, Thomas A. "Subject Object Relationship", *The SAGE Dictionary of Qualitative Inquiry*, SAGE Publications Inc., Thousand Oaks (CA), 2007.

Sotiris, Panagiotis, "Althusser and Poulantzas: Hegemony and the State", *Materialismo Storico*, volume 2, number 1, 2017.

Sotiris, Panagiotis, *Communism and Philosophy: Louis Althusser's Theoretical Adventure*, Ellinika Grammata, Athens, 2004.

Sakellaropoulos, Spyros, "The Althusser-Poulantzas Discussion on the State", *International Critical Thought*, volume 9, issue 1, March 2019.

Spieker, Sven, *The Big Archive: Art from Bureaucracy*, The MIT Press, Cambridge (MA) & London (UK), 2008.

Steiner, Franz B, *Selected Writings: Taboo, Truth and Religion*, volume 1, Adler, Jeremy and Richard Pardon (eds.), Berghan Books, New York & Oxford, 1999.

Steiner, Franz, *Taboo*, Pelican Books, London, 1967.

Thomas, Peter D, *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism*, Brill, Leiden & Boston, 2009.

Thompson, Don, *The Supermodel and the Brillo Box: Backstories and Peculiar Economics from the World of Contemporary Art*, Palgrave Macmillan, London, 2014.

Thurston, Luke, "Ineluctable Nodalities. On the Borromean Knot", *Key Concepts of Lacanian Psychoanalysis*, Nobus, Deny (ed.), Other Press, New York, 1999.

Trotha, Trutz von, "Violence", *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Ritzer, George (ed.), Blackwell Publishing, Oxford, 2007.

Vidrih, Rebeka, „Umetnost renesančne kapitalistične države", *Ars & Humanitas – revija za umetnost in humanistiko*, letnik 1, številka 1, 2007.

Volerstin, Imanuel, *Uvod u analizu svetskog sistema*, Otvoreni kulturni formu, Cetinje, 2005.

Wallerstein, Immanuel, "From Feudalism to Capitalism: Transition or Transitions?", *Social Forces*, volume 55, number 2, December 1976.

Wallerstein, Immanuel, *Historical Capitalism with Capitalist Civilization*, Verso, London & New York, 1983.

Watson, Peter, *From Manet to Manhattan: The Rise of the Modern Art Market*, Random House, New York, 1992.

Weeks, John, *Capital, Exploitation and Economic Crisis*, Routledge, London & New York, 2010.

Weiner, Annette, *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*, University of California Press, Berkeley (CA), 1992.

Wood, Ellen Meiksins, *Liberty and Property: A Social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment*, Verso, London & New York, 2012.

Wood, Ellen Meiksins, "The Agrarian Origins of Capitalism", *Monthly Review*, volume 50, issue 3, July–August 1998.

Wood, Ellen Meiksins, *The Origin of Capitalism: A Longer View,* Verso, London & New York, 2002.

Žižek, Slavoj, *How to Read Lacan*, W.W. Norton & Company, New York, 2006.

Žižek, Slavoj, *Sublime Object of Ideology*, Verso, London, 2008.

Župančić, Alenka, „Kad surplus uživanja susretne surplus vrednost“, *Stvar: časopis za teorijske prakse*, broj 2, Klub Studenata filozofije Gerusija, Novi Sad, 2011.

Zakon o autorskim i srodnim pravima, *Službeni glasnik Republike Srbije*, broj 104/2009, 99/2011, 119/2012, 29/2016 – odluka Ustavnog suda, 66/2019, Službeni glasnik, Beograd, 2016, objavljeno i na internetu:
https://www.paragraf.rs/propisi/zakon_o_autorskom_i_srodnim_pravima.html, [25.05.2021];
https://www.legislation.gov.uk/ukpga/1988/48/part/I/chapter/I, [25.05.2021];
https://www.gesetze-im-internet.de/urhg/BJNR012730965.html#BJNR012730965BJNG000301377, [25.05.2021];
https://www.jura.uni-muenchen.de/pub-dokumente/201411/20141104173112.pdf, [25.05.2021];
https://www.service-public.fr/professionnels-entreprises/vosdroits/F23431, [25.05.2021];
https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/artwork, [25.05.2021];
https://www.lexico.com/en/definition/artwork, [25.05.2021];
https://www.merriam-webster.com/dictionary/artwork, [25.05.2021].

BIOGRAFSKI PODACI O AUTORU

Marko Đorđević (1988) je istoričar i teoretičar umetnosti. Diplomirao je istoriju umetnosti na Filozofskom fakultetu u Beogradu 2012. godine, a master tezu odbranio na odeljenju Teorije umetnosti i medija na Univerzitetu umetnosti u Beogradu 2014. godine. Kao član Neformalne kustosko-umetničke grupe učestvovao je na 55. Oktobarskom salonu u Beogradu 2014. godine. Iduće godine objavio je studiju *Institucionalna kritika* u izdanju Fakulteta za medije i komunikacije. Učestvovao je na Međunarodnom kolokvijumu „Suverenost, migranti i kultura" pri ZRC SAZU u Ljubljani 2016. godine. Tom prilikom prezentovao je rad „Marksistička analiza medijskih predstava migrantske krize u srpskim medijima". Bio je angažovan na projektu „Nova povezivanja" na Fakultetu za medije i komunikacije 2017/2018. godine. Na istoimenoj konferenciji, predstavio se sažetkom kritičkog teksta „Porozna brana 89-60-45: prošireno čitanje". U svom radu bavi se institucionalnom kritikom, kritikom političke ekonomije umetnosti i političkom teorijom.

BIBLIOGRAFIJA AUTORA

"Between the Product and the Work of Art: Aesthetic Fetishism and the Financialization of Art" / „Između proizvoda i dela: estetski fetišizam i finansijalizacija umetnosti", *Život umjetnosti*, broj 104, 2019, str. 86–99.

"A Marxist Analysis of Key Media Representations of the Migrant Crisis in Serbian Media", *Art and Media, Journal of Art and Media Studies*, issue number 18, April 2019, str. 141–149.

„Porozna brana 89-60-45: prošireno čitanje", *Nova povezivanja: od scene do mreže*, Čekić, Jovan i Miško Šuvaković (ur.), FMK, Beograd, 2017, str. 117–130, objavljeno i na internetu: https://www.studijesavremenosti.org/2017/12/30/porozna-brana-89-60-45-prosireno-citanje-2/, [25.03.2021].

Institucionalna kritika, Orion art & Fakultet za medije i komunikacije, Beograd, 2015.

“Mel Ramsden’s Theoretical Critique of Institutions: A Close Reading of ‘On Practice’”, *Art and Media, Journal of Art and Media Studies*, issue number 7, April 2015, str. 49–56.

sa Nikolom Đorđevićem i Sonjom Vrkatić, *Intersticijum*, *Stvari koje nestaju*, katalog 55. Oktobarskog salona, Nikolas Šafhauzen i Vanesa Džoan Miler (ur.), KCB, Beograd, 2014, str. 78–81.

“The Public Sphere by Performance: A Review”, *Art and Media, Journal of Art and Media Studies*, issue number 6, October 2014, str. 127–130.

“Sztuka i polityka w Serbii (1989–1995)”, *Bałkany performatywne. Rytuał – dramat – sztuka w przestrzeni publicznej*, Sztandara Magdalena, Injac Goran, Kuligowski Walde (eds.), Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole, 2013, str. 23–35.

„Zajednica: kritičke prakse u kulturi“, *Propeler*, broj 4, 2012. str. 25–34.

PESO

ORIGINALITY REPORT

5%
SIMILARITY INDEX

PRIMARY SOURCES

1	hrcak.srce.hr Internet	953 words — 1%
2	eteze.arts.bg.ac.rs Internet	642 words — 1%
3	www.studijesavremenosti.org Internet	260 words — < 1%
4	fr.scribd.com Internet	103 words — < 1%
5	www.scribd.com Internet	95 words — < 1%
6	cris.uns.ac.rs Internet	93 words — < 1%
7	dokumen.pub Internet	93 words — < 1%
8	qdoc.tips Internet	79 words — < 1%
9	nardus.mpn.gov.rs Internet	78 words — < 1%
10	epdf.tips Internet	

		71 words — < 1%
11	gerusija.com Internet	60 words — < 1%
12	en.wikipedia.org Internet	58 words — < 1%
13	www.fabrikaknjiga.co.rs Internet	58 words — < 1%
14	hdl.handle.net Internet	57 words — < 1%
15	pt.scribd.com Internet	40 words — < 1%
16	Jonathan Harris. "Doing the Business", Wiley-Blackwell, 2017 Crossref	38 words — < 1%
17	de.scribd.com Internet	36 words — < 1%
18	www.cambridge.org Internet	29 words — < 1%
19	documents.mx Internet	28 words — < 1%
20	de.wikipedia.org Internet	26 words — < 1%
21	playfieldinstitute.co.uk Internet	26 words — < 1%

22	dspace.cuni.cz Internet	25 words — < 1%
23	fedorabg.bg.ac.rs Internet	25 words — < 1%
24	academicworks.cuny.edu Internet	24 words — < 1%
25	www.ideals.illinois.edu Internet	24 words — < 1%
26	www.soundandsignifier.com Internet	24 words — < 1%
27	booksandjournals.brillonline.com Internet	23 words — < 1%
28	www.upns.rs Internet	23 words — < 1%
29	Fuller, John Randolph. "Juvenile Delinquency", Oxford University Press Publications	22 words — < 1%
30	Sergio Dellavalle. "Chapter 4 Universalistic Individualism as the Third Paradigm of Order", Springer Science and Business Media LLC, 2021 Crossref	22 words — < 1%
31	markfoster.net Internet	22 words — < 1%
32	repozitorij.unios.hr Internet	22 words — < 1%
33	hal.archives-ouvertes.fr	

	Internet	21 words — < 1%
34	ikee.lib.auth.gr Internet	21 words — < 1%
35	www.lrp-cofi.org Internet	21 words — < 1%
36	www.fes.ba Internet	20 words — < 1%
37	www2.cddc.vt.edu Internet	20 words — < 1%
38	Christos Tombras. "Discourse Ontology", Springer Science and Business Media LLC, 2019 Crossref	19 words — < 1%
39	dergipark.ulakbim.gov.tr Internet	19 words — < 1%
40	es.scribd.com Internet	19 words — < 1%
41	"The Concept in Crisis", Walter de Gruyter GmbH, 2017 Crossref	18 words — < 1%
42	Elisa Adami, Alex Fletcher. "'To Think the Home in Terms of the Factory'", Third Text, 2017 Crossref	18 words — < 1%
43	dergipark.org.tr Internet	18 words — < 1%
44	diyhpl.us Internet	18 words — < 1%

45	www.milic.rs Internet	18 words — < 1%
46	edoc.pub Internet	17 words — < 1%
47	gupea.ub.gu.se Internet	17 words — < 1%
48	lemondediplomatique.hr Internet	17 words — < 1%
49	onlinelibrary.wiley.com Internet	17 words — < 1%
50	vuir.vu.edu.au Internet	17 words — < 1%
51	www.cchla.ufpb.br Internet	17 words — < 1%
52	Joel Samoff. "Crises and Socialism in Tanzania", The Journal of Modern African Studies, 2008 Crossref	16 words — < 1%
53	repozitorij.ffzg.unizg.hr Internet	16 words — < 1%
54	www.forrasfolyoirat.hu Internet	16 words — < 1%
55	www.mediationsjournal.org Internet	16 words — < 1%
56	eprints.usq.edu.au Internet	15 words — < 1%

57	lib5.leeds.ac.uk Internet	15 words — < 1%
58	www.49thparallel.bham.ac.uk Internet	15 words — < 1%
59	www.contretemps.eu Internet	15 words — < 1%
60	www.deschoolingclassroom.tkh-generator.net Internet	15 words — < 1%
61	B. S. Turner. "Reviews : John Hoffman, The Gramscian Challenge, Coercion and Consent in Marxist Political Theory, Basil Blackwell, Oxford, 1984", Thesis Eleven, 01/01/1986 Crossref	14 words — < 1%
62	Zhihua Cheng, James Chambers. "Against Methodological Individualist Interpretation of Marxist Explanations of Social Phenomena", International Critical Thought, 2018 Crossref	14 words — < 1%
63	ejournal.uin-suka.ac.id Internet	14 words — < 1%
64	stanford.library.sydney.edu.au Internet	14 words — < 1%
65	toaredplanet.com Internet	14 words — < 1%
66	www.mitpressjournals.org Internet	14 words — < 1%

67	Kate Foord. "The figure of woman and the fantasy of the modern Australian nation: travelling to the 'Empty Centre'", Australian Feminist Studies, 2010 Crossref	13 words — < 1%
68	iprgezgini.org Internet	13 words — < 1%
69	kontraklasa.org Internet	13 words — < 1%
70	ouleft.org Internet	13 words — < 1%
71	research-portal.uws.ac.uk Internet	13 words — < 1%
72	www.rivisteweb.it Internet	13 words — < 1%
73	Christina Olsen. "GROSS EXPENDITURE: BOTTICELLI'S NASTAGIO DEGLI ONESTI PANELS", Art History, 1992 Crossref	12 words — < 1%
74	Donald Desserud. "Commerce and political participation in Montesquieu's letter to Domville", History of European Ideas, 1999 Crossref	12 words — < 1%
75	Paulus, Stefan. "Hausarbeitsdebatte revisited : zur Arbeitswerttheorie von Haus- und Reproduktionsarbeit", Technische Universität Harburg, 2013. Publications	12 words — < 1%

76	Spyros Sakellaropoulos. "The Althusser-Poulantzas Discussion on the State", International Critical Thought, 2019 Crossref	12 words — < 1%
77	evestnik-mgou.ru Internet	12 words — < 1%
78	mouvement-communiste.com Internet	12 words — < 1%
79	www.decydujmyrazem.pl Internet	12 words — < 1%
80	www.elektrobeton.net Internet	12 words — < 1%
81	www.sociostudies.org Internet	12 words — < 1%
82	docplayer.net Internet	11 words — < 1%
83	documentop.com Internet	11 words — < 1%
84	eljanoandaluz.blogspot.com Internet	11 words — < 1%
85	issuu.com Internet	11 words — < 1%
86	komunizminguncelligi.wordpress.com Internet	11 words — < 1%
87	scindeks.ceon.rs Internet	11 words — < 1%

88	theanarchistlibrary.org Internet	11 words — < 1%
89	thesociologicaldiary.wordpress.com Internet	11 words — < 1%
90	"Reading Lacan's Seminar VIII", Springer Science and Business Media LLC, 2020 Crossref	10 words — < 1%
91	G. Eley. "Historicizing the Global, Politicizing Capital: Giving the Present a Name", History Workshop Journal, 01/01/2007 Crossref	10 words — < 1%
92	cocukvemedeniyet.cocukvakfi.org.tr Internet	10 words — < 1%
93	documents.tips Internet	10 words — < 1%
94	fmkjournals.fmk.edu.rs Internet	10 words — < 1%
95	opi.ucr.ac.cr Internet	10 words — < 1%
96	psikanalizarastirmalari.com Internet	10 words — < 1%
97	psychsource.bps.org.uk Internet	10 words — < 1%
98	qa.auth.gr Internet	10 words — < 1%
	sr.m.wikipedia.org	

99	Internet	10 words — < 1%
100	www.etd.ceu.hu Internet	10 words — < 1%
101	www.sergiomauri.info Internet	10 words — < 1%
102	www.slobodaiprosperitet.tv Internet	10 words — < 1%
103	www.springerprofessional.de Internet	10 words — < 1%
104	Adrian Johnston. "Irrepressible Truth", Springer Science and Business Media LLC, 2017 Crossref	9 words — < 1%
105	dis.rgiis.ru Internet	9 words — < 1%
106	eventos.unifacef.com.br Internet	9 words — < 1%
107	qmro.qmul.ac.uk Internet	9 words — < 1%
108	queerbeograd.org Internet	9 words — < 1%
109	sociology.sunimc.net Internet	9 words — < 1%
110	tasa.org.au Internet	9 words — < 1%

111	www.037info.net Internet	9 words — < 1%
112	www.frontiersin.org Internet	9 words — < 1%
113	www.laurenvhs.com Internet	9 words — < 1%
114	www.led.go.th Internet	9 words — < 1%
115	www.rosalux.rs Internet	9 words — < 1%
116	Jing Li, Bing-Yu Zhang, Zhixiong Zhang. "Well-posedness of the generalized Burgers equation on a finite interval", Applicable Analysis, 2018 Crossref	8 words — < 1%
117	Michael Mack. "Part II: Franz Baermann Steiner – Anthropology and Totalitarian Terror", Walter de Gruyter GmbH, 2001 Crossref	8 words — < 1%
118	Regina Roth, Eike Kopf, Carl-Erich Vollgraf, Bertram Schefold, Gerald Hubmann. "Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band", Walter de Gruyter GmbH, 2004 Crossref	8 words — < 1%
119	Terry Smith. "Notes", Walter de Gruyter GmbH, 2020 Crossref	8 words — < 1%
120	apcz.umk.pl Internet	8 words — < 1%

121	aquevedo.wordpress.com Internet	8 words — < 1%
122	doiserbia.nb.rs Internet	8 words — < 1%
123	escholarship.org Internet	8 words — < 1%
124	highlild.com Internet	8 words — < 1%
125	id.scribd.com Internet	8 words — < 1%
126	pdcnet.org Internet	8 words — < 1%
127	pressrs.ba Internet	8 words — < 1%
128	rifdt.instifdt.bg.ac.rs Internet	8 words — < 1%
129	www.hrfd.hr Internet	8 words — < 1%
130	www.journals.uchicago.edu Internet	8 words — < 1%
131	www.revije.si Internet	8 words — < 1%
132	www.tandfonline.com Internet	8 words — < 1%
133	www.workerscontrol.net	

Internet

8 words — < 1%

134 zklas.org
Internet

8 words — < 1%

135 Ben Ware. "Modernism, Ethics and the Political Imagination", Springer Science and Business Media LLC, 2017
Crossref

7 words — < 1%

136 Guy D. Middleton. "The show must go on: Collapse, resilience, and transformation in 21st-century archaeology", Reviews in Anthropology, 2017
Crossref

7 words — < 1%

137 Ken Post. "Arise Ye Starvelings", Springer Science and Business Media LLC, 1978
Crossref

7 words — < 1%

138 frontline.thehindu.com
Internet

7 words — < 1%

139 repozitorij.efst.unist.hr
Internet

7 words — < 1%

140 repozitorij.svkst.unist.hr
Internet

7 words — < 1%

141 revije.ff.uni-lj.si
Internet

7 words — < 1%

142 Bríd Greally. "The emptiness of Oedipus: Identification and non-identification in Lacanian psychoanalysis, by Raul Moncayo", European Journal of Psychotherapy & Counselling, 2012
Crossref

6 words — < 1%

143	Hugo Radice. "The Developmental State under Global Neoliberalism", Third World Quarterly, 09/2008 Crossref	6 words — < 1%
144	Rena Lederman. "Big Man, Anthropology of", Elsevier BV, 2015 Crossref	6 words — < 1%
145	crvenainicijativa.wordpress.com Internet	6 words — < 1%
146	repozitorij.unizg.hr Internet	6 words — < 1%
147	tclinija.net Internet	6 words — < 1%
148	ALFREDO MACÍAS VÁZQUEZ, PABLO ALONSO GONZÁLEZ, EVA PARGA DANS. "CLASS OR COMMUNITY? MARX, THE RUSSIAN COMMUNE, AND CONTEMPORARY CRITICAL THEORY", History and Theory, 2021 Crossref	5 words — < 1%
149	Peter Meyer Filardo. "United States Communist History Bibliography 2018", American Communist History, 2019 Crossref	5 words — < 1%
150	d-scholarship.pitt.edu Internet	5 words — < 1%
151	www.anthroserbia.org Internet	5 words — < 1%
152	www.human-nature.com Internet	5 words — < 1%

EXCLUDE QUOTES	ON	EXCLUDE MATCHES	OFF
EXCLUDE BIBLIOGRAPHY	ON		