

UNIVERZITET UMETNOSTI U BEOGRADU



Interdisciplinarnе studije

Teorija umetnosti i medija

Doktorska disertacija:

Kritičko-materijalističke teorije reprezentacije u savremenoj umetnosti i kulturi

autor:

Rade Pantić

mentor:

dr Nikola Dedić, docent

Beograd, septembar 2014. godine

Sadržaj

- Apstrakt / 4
- Abstract / 5
- 1. Uvod / 6
- 2. Strukutralistička i poststrukutralistička kritika reprezentacije i subjekta / 18
 - 2.1 Hajdegerova kritika humanističkog subjekta reprezentacije / 19
 - 2.2 Strukutralna lingvistika i kritika reprezentacije / 22
 - 2.3 Francuski (post)strukutralizam i kritika subjekta / 25
 - 2.4. Strukutralistička i poststrukutralistička teorija umetnosti / 28
- 3. Altiserovo zasnivanje naučnog marksizma: od ideološke reprezentacije ka naučnoj prezentaciji / 34
 - 3.1 Epistemologija Gastona Bašlara / 34
 - 3.2 Altiserova primena Bašlarove epistemologije na domen marksizma / 40
 - 3.3 Altiserova teorija čitanja kao način proizvodnje naučnog metoda / 41
 - 3.4 Altiserova kritika humanizma / 50
 - 3.5 Altiserova kritika ekonomizma i predmet Marksove nauke / 59
 - 3.6 Predmet marksističke filozofije / 67
- 4. Altiserovska teorija umetnosti: marksistička epistemologija umetnosti / 73
 - 4.1 Altiserovi tekstovi o umetnosti / 73
 - 4.2 *Teorija književne proizvodnje* Pjera Mašrea / 89
- 5. Altiserova samokritika: od primata nauke ka primatu politike / 108
- 6. Problem ideologije i subjekta u altiserovskoj teoriji / 120
 - 6.1 Humanizam kao ideologija / 120
 - 6.2 Altiser i Lakan / 123
 - 6.3 Državni ideološki aparati i ideološka interpelacija pojedinaca u subjekte / 135
 - 6.4 Rastko Močnik: Altiser i Lakan *Revisited* / 148
 - 6.5 Etjen Balibar: subjekt-građanin i ideologija / 167
- 7. Teorija umetnosti altiserovskog kruga nakon samokritike: umetnost i klasna borba / 180
 - 7.1 Altiser „O Brehtu i Marksu“ / 180
 - 7.2 Balibar i Mašre: „O književnosti kao ideološkoj formi“ / 186

8. Fredrik Džejmson: Dijalektika ideologije i utopije / 195

8.1 Metakomentar / 196

8.2 Psihoanaliza, marksizam i libidinalni aparat / 202

8.3 Političko nesvesno / 207

8.4 Postmodernizam i kognitivno mapiranje / 214

8.5 Utopija i Breht / 222

9. Zaključak / 228

10. Bibliografija / 234

Biografski podaci o autoru / 244

Bibliografija autora / 245

Apstrakt

Teza našeg rada je da marksistička teorija putem susreta sa strukturalističkom i poststrukturalističkom kritikom pojma reprezentacije i subjekta reprezentacije reformuliše tradicionalnu marksističku konceptualizaciju reprezentacije koja je zasnovana na problematici odražavanja, bilo alijenizirane ljudske suštine bilo ekonomskih procesa. Umetnička reprezentaciju sada se posmatra kao suplementarna društvena formacija koja pokušava da razreši nepomirljive strukturalne društvene kontradikcije. Umetnička reprezentacija stoga nije puka, pasivna reprezentacija društva, ekonomije ili istorije, već je ona društveno-simbolički akt koji predstavlja specifičnu društvenu intervenciju. Budući da je svaka društvena struktura ne-cela, prožeta kontradikcijama i antagonizmima, reprezentacija predstavlja fantazmatsku, utopijsku instancu koja proizvođenjem efekta društva omogućava njegovo funkcionisanje. U odnosu na svoje pozicioniranje unutar različitih kompleksnih društvenih konjunktura različite umetničke reprezentacije mogu dobiti različite političke i ideološke konotacije. Ova promena problematike reprezentacije otvorila je i pitanje subjektivacije pojedinaca putem umetničkih diskursa što će dalje voditi ka pitanju sinteze marksizma sa lakanovskom psihoanalizom. Izdvojili smo teoriju francuskog filozofa Luja Altisera kao začetnika ove artikulacije marksizma sa (post)strukturalističkom teorijom i lakanovskom psihoanalizom. Naša teza je da njegov teorijski diskurs nudi specifičan način artikulacije diskursa ovih teorija koji je zasnovan na logici nadodređenja različitih teorijskih struktura koja je suštinski drugačija od ostalih pokušaja spoja ovih teorija koje se temelje na logici strukturalnih homologija. Kritiku i razvoj ovog specifičnog teorijskog diskursa pratimo u nastavku rada u delima Rastka Močnika, Etjena Balibara i Fredrika Džejmsona.

ključne reči: reprezentacija, subjekt, umetnost, marksizam, struktura, psihoanaliza, ideologija, utopija

Abstract

Main thesis of this dissertation is that Marxist theory by encountering Structuralist and Post-structuralist critique of the concept of representation and subject of representation reformulates traditional Marxist conceptualization of representation based on problematic of reflection, whether of alienated human essence or economic processes. Artistic representation is now being perceived as supplementary social formation that is trying to resolve irreconcilable structural social contradictions. Therefore, artistic representation is not a mere passive representation of society, economics or history, but a socio-symbolic act that represents specific social intervention. Considering that every social structure is not-whole, filled with contradictions and antagonisms, representation is phantasmatic, utopian instance that by creating the society effect enables its functioning. Depending on their positioning within different complex social conjunctures, different artistic representations can acquire various political and ideological connotations. This shift in problematic of representation also raised the question of subjectivisation of an individual through artistic discourses that will further lead to question of synthesis of Marxism with Lacanian psychoanalysis. We have singled out the theory of French philosopher Louis Althusser as the initiator of this articulation of Marxism with (Post) Structuralist theory and Lacanian psychoanalysis. Our thesis is that his theoretical discourse offers a specific manner of articulating discourses of these theories that is based on logic of overdetermination of various theoretical structures which is essentially different from other attempts at combining these theories that are based on the logic of structural homologies. Critique and development of this specific theoretical discourse is being followed further on in the dissertation through the works of Rastko Močnik, Etienne Balibar, and Fredric Jameson.

Keywords: representation, subject, art, Marxism, structure, psychoanalysis, ideology, utopia

1. Uvod

Predmet ove doktorske disertacije čini pojam reprezentacije u novijoj marksističkoj filozofiji i teoriji umetnosti. U radu ćemo se usredsrediti na kritiku pojma reprezentacije i sa njom povezanom kritikom subjekta reprezentacije u francuskoj strukturalističkoj i poststrukturalističkoj teoriji šezdesetih i sedamdesetih godina prošlog veka i na marksističku rekonceptualizaciju ovih pojmova kroz susret i dijalog sa ovom kritikom.

U tradicionalnom smislu pojam reprezentacije u filozofiji i teoriji umetnosti je povezan sa konceptom odražavanja ili refleksije. Umetnička dela tako odražavaju ili neku idealističku suštinu koja je neprikaziva kao takva (idealistička varijanta pojma reprezentacije) ili reprodukuju 'objektivnu' spoljašnju realnost (empiristička varijanta pojma reprezentacije). Problematika reprezentacije je na ovaj način zasnovana na izvesnoj esenciji gde je cilj umetničke reprezentacije da podražava ili zastupa tu suštinu, to jest, problematika reprezentacije je utemeljena na konceptualnom paru reprezentujući fenomen- reprezentovana esencija.

U modernoj humanističkoj filozofiji ova esencija koja daje značenje i smisao reprezentaciji postaje sam ljudski subjekt. Reprezentacija je smeštena u subjektovu svest koja predstavlja konstitutivnog agenta koji sintetiše i produkuje reprezentaciju sveta. Ljudski subjekt je u humanizmu tako zasnovan kao epistemološki centar sveta, a reprezentacija kao njegov svesni sazajni mehanizam. Između subjektivne svesti (idealizam) i objektivne stvarnosti (empirizam) na ovaj način je postavljen odnos adekvacije. Francuska (post)strukturalistička kritika reprezentacije biće zasnovana na antihumanizmu, na kritici ljudskog subjekta kao subjekta reprezentacije koji kao samokonstituišuća esencija gradi reprezentaciju sveta kao svoju ogledalnu sliku. Polazišna tačka ove kritike reprezentacije je stoga decentriranje ljudskog subjekta kao izvorišta reprezentacije. Strukturalisti će svoju teoriju tako zasnovati na prelomu sa ovom antropološki fundiranom epistemologijom, nastojeći da izvrše decentriranje utemeljujuće figure ljudskog subjekta ukazivanjem na njeno određenje nekom drugom sferom koju čine nadlične strukture koje determinišu i subjekta i njegovu reprezentaciju. Ovo decentriranje je pre svega učinjeno putem strukturalne lingvistike koja prestaje da posmatra jezik kao sistem reprezentacije spoljašnje stvarnosti, i misli ga kao autonomni sistem proizvodnje značenja. Prema strukturalnoj lingvistici značenje koje proizvodi jezik je

imanentno njemu samom pa je ono proizvod jezičke strukture koju čine pravila relacija njegovih članova. Predmet strukturalne lingvistike tako nije utvrđivanje podudarnosti, adekvacije, jezičkih elemenata sa stvarnim predmetima i entitetima, već unutrašnja pravila organizacije jezika, to jest, sistem međuodnosa jezičkih elemenata od kojih nijedan nema privilegovanu mesto kao esencija koja će svesti ostale na sebe.

Temeljnu pretpostavku strukturalizma čini stav da je čitavo svesno mišljenje subjekta određeno nesvesnim strukturalnim uslovima koji njime upravljaju i nameću mu izvesne mogućnosti i izvesna ograničenja. Strukturalizam tako pravi epistemološki pomak od čulne, empirijske, iskustvene percepcije i svesnog subjekta ove percepcije ka ustanovljenju izvesnih struktura ili modela koji predstavljaju preduslove same percepcije i samog mišljenja. Primat strukture u odnosu na svesno iskustvo subjekta tako je značio da je subjekt zapravo efekat strukture, pa on prestaje da bude konstituišući agent iskustva i reprezentacije sveta i dobija status konstituisanog entiteta unutar određenih strukturalnih mehanizama koji ga determinišu i daju mu značenje i funkciju. Strukturalizam tako zamenjuje *reprezentaciju* subjekta *prezentacijom* strukturalnih sistema i mehanizama koji omogućavaju efekat stvarnosti reprezentacije i efekat subjekta. Strukturalistička kritika reprezentacije će dalje kroz susret sa marksizmom i psihoanalizom dobiti izražene političke konotacije, pa se reprezentacija ljudskog subjekta tumači kao buržoaska ideološka iluzija koja negira svoju strukturalnu određenost. Reprezentacija je stoga imaginarna iluzija, koja proizvodi pogrešna prepoznavanja i njena funkcija je održavanje kapitalističke društvene strukture. Strukturalisti će realizam ili mimetizam proglasiti za glavnu formu buržoaske ideologije koja proizvodi efekat stvarnog i zatvara subjekte unutar repetitivne strukture kapitalizma istovremeno im dajući imaginarni osećaj slobode i gospodarenja reprezentacijom sveta. Strukturalistička teorija tako zahteva i deskripciju temeljnih struktura koje organizuju svesno iskustvo subjekta, ali i tumačenje efektivnosti strukture, njenih mehanizama koji proizvode iluzije i istovremeno maskiraju svoje operacije.

Poststrukturalizam možemo shvatiti kao internalnu kritiku strukturalizma koja proizilazi iz nemogućnosti strukturalizma da izađe iz domena funkcionalističke kritike i da ponudi emancipatorsku teoriju koja bi ponudila mogućnost subverzije vladajućih društvenih struktura. Poststrukturalizam polazi od teze o ne-celosti svake strukture koja mora biti suplementirana kako bi društvo steklo iluziju koherentne celine. Međutim, suplement predstavlja ne samo dopunu ne-celovitosti strukture, već istovremeno i njen nelagodni višak, nešto što je nemoguće potpuno integrisati u nju, pa on tako predstavlja i tačku ranjivosti

svake strukture i mogućnost njene subverzije. Možemo utvrditi dve dominantne verzije poststrukturalističke kritike. Prva je radikalno 'tekstualistička' i zalaže se za primat lingvističke označiteljske prakse i njene slobodne produktivne igre označitelja u odnosu na mimetičke sisteme reprezentacije koji produkuju normativne i represivne sisteme označavanja stvarajući iluziju referenta koja usidrava i zauzdava produktivnost označavanja. Svaki sistem označavanja prema ovoj teoriji zasnovan je na izvesnoj označiteljskoj praksi čiju arbitrarnu produktivnost mora potisnuti kako bi proizveo stabilan sistem reprezentacije. Mogućnost subverzije strukture tako je ovde pronađena u samoj jezičkoj praksi koja organizuje društveni život jedne zajednice. Transgresija normativnih jezičkih konvencija tako vodi ka kritici značenjskih sistema koji regulišu život jednog društva i utire put ka revolucionarnoj društvenoj subverziji. Ovaj vid poststrukturalističke kritike dobiće izrazite marksističke konotacije u radu grupa teoretičara, kritičara i pisaca okupljenih oko časopisa *Tel Quel*. Druga dominantna varijanta poststrukturalizma polazi od psihoanalitičke teorija Žaka Lakana (Jacques Lacan) koji vidi subjekt kao tačku subverzije svake društvene strukture. 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 u-celovljuje strukturu, koja je nužno ne-cela, i proizvodi efekat celine i značenja. Za razliku od strukturalizma, lakanovski poststrukturalizam, dakle, vrši rekonceptualizaciju pojmova subjekta i reprezentacije i vidi upravo u njima mogućnost subverzije dominantnih društvenih struktura. Pokušajima spoja lakanovske psihoanalize i marksizma bavili su mnogobrojni teoretičari i teoretičarske škole počev od altiserovske, preko *Tel Quela*, do postmarksističke teorije Ernesta Lakloa (Ernesto Laclau) i Šantal Muf (Chantal Mouffe) i slovenačke lakanovske škole čiji je najistaknutiji predstavnik filozof Slavoj Žižek.

U centar našeg rada stavićemo opus francuskog marksističkog filozofa Luja Altisera (Louis Althusser). Cilj nam je da preko analize razvoja njegove teorije ocrtao jedan teorijski pravac koji se razlikuje od mainstream strukturalizma i poststrukturalizma koji su obeleženi primatom lingvističkog modela. Naša hipoteza je da je Altiser u svom radu prošao kroz strukturalističku fazu da bi zatim izgradio svoj osobeni vid poststrukturalizma, koji je nesvodiv na tekstualističku i psihoanalitičku varijantu. Prvo ćemo dati analizu njegovog rada iz tzv. teoricističke faze koju možemo nazvati, uslovno, strukturalističkom. Naime, Altiser će

do strukturalističke kritike humanizma doći jednim drugim putem, preko teorije nauke Gastona Bašlara (Gaston Bachelard), a ne preko strukturalne lingviste. Altiser je u ovoj fazi, sledeći naučnu epistemologiju Bašlara i primenjujući je na domen marksizma, izveo kritiku pojmova reprezentacije i subjekta putem koje je istovremeno izvršio kritiku dve tadašnje dominantne verzije marksističke filozofije: ekonomističke i humanističke. Prema Altiseru obe ove verzije marksizma funkcionišu prema reprezentacionom mehanizmu saznanja koji on naziva ekspresivnim kauzalitetom. Teorije zasnovana na ovom sazajnom mehanizmu, mehanizmu odražavanje esencije u fenomenima, Altiser će okarakterisati kao ideološke, i on će pokušati da ih zameni mehanizmom nadodređenja ili strukturalne kauzalnosti prema kome nijedan od društvenih nivoa, ekonomski, ideološki, politički, religijski, umetnički, ne može biti suština koja bi mogla svesti ostale na svoj odraz. Ovu logiku recipročnog određenja elemenata strukture Altiser će posmatrati kao ispravan naučni metod, za razliku od reprezentacione logike koju proglašava ideološkom, imaginarnom i neistinitom. Naučni mehanizam teorijske proizvodnje tako prema Altiseru nije reprezentacija neke prvobitne i nezavisno postojeće suštine, ekonomija ili ljudska esencija, već proizvodnja koncepta sistema artikulacije različitih društvenih nivoa i praksi koji obrazuju strukturu određenog istorijskog načina proizvodnje datog društva. On će u pojmu reprezentacije kao odražavanja videti zapravo odraz buržoaske ideološke problematike čija funkcija je održanje buržoaske klasne dominacije. Altiserova kritika reprezentacije je tako vođena u ime prezentacije društvene strukture kao marksističkog načina proizvodnje jednog društva koji determiniše subjekte, njihov način mišljenja i njihovu svakodnevnu iskustvenu praksu. Altiser će se stoga zalagati za kritiku reprezentacione logike prepoznavanja i za ustanovljenje marksizma kao naučne prakse koja proizvodi neutralno, objektivno znanje o društvenim strukturama koje određuju ideološke reprezentacije koje upravljaju spontanom proživljenim iskustvom pojedinaca.

Na planu teorije umetnosti Altiser i njegov student Pjer Mašre (Pierre Macherey) će izvesti analognu kritiku pojmova reprezentacije i subjekta. Prema njima umetnička dela nisu odraz objektivne stvarnosti ili namere autora, već su ona dela nastala određenim specifičnim procesom proizvodnje. Umetnost je tako, pre nego jednostavna reprezentacija, određena, specifična praksa koja za svoj predmet nema neposredno datu realnost, empirijsku ili ekonomsku, već vladajući ideologiju datog društva, koju svojim radom transformiše proizvodeći umetnički tekst. Altiser i Mašre će reprezentaciono čitanje umetničkog dela zameniti simptomalnim čitanjem koje detektuje ne-celosti, propuste i pukotine određenih umetničkih tekstova kako bi odredilo način njegove proizvodnje, to jest, način na koji

umetnička proizvodnja, transformišući neku ideologiju u određenu umetničku formu, vrši internalnu kritiku te ideologije ukazujući na njene potisnute nedostatke. Naspram reprezentacione logike koja proizvodi ideologiju umetnosti, Altiser i Mašre će pokušati da odrede specifičnu strukturu načina proizvodnje umetnosti i da ukažu na epistemološke mogućnosti koje ona daje. Umetnost je ovde tako interpretirana prema svojim epistemološkim potencijalima. Ona prema Altiseru i Mašreu ostaje unutar ideološke, reprezentacione logike. Međutim, umetnička proizvodnja je ovde definisana kao vrsta reprezentacije koja svojom kontradiktornošću i ne-celovitošću transformiše i kritikuje ideologiju i upućuje na prezentaciju strukture načina proizvodnje jednog društva, koju je ipak moguće dobiti samo teorijskom konceptualnom proizvodnjom unutar marksističke nauke. Zaključak koji želimo izvući iz ovog dela rada je da Altiser u teoricističkoj fazi *reprezentaciji* kao ideologiji suprotstavlja *prezentaciju* pojmovnog mehanizma naučne proizvodnje. Umetnost je na sazajnom nivou ispred ideologije, a iza nauke.

U drugom delu rada nameravamo da pređemo na Altiserovu samokritiku svoje rane faze koju posmatramo kao poststrukturalistički momenat njegove teorije. Odlučujući momenat u ovoj samokritici strukturalizma predstavlja zagovaranje primata klasne borbe, to jest, političkog momenta u odnosu na naučni, teorijski momenat. Ključna teza ovde je da ne postoji neutralna i objektivna naučna prezentacija, već da je svaka teorijska proizvodnja rascepljena svojim udelom u klasnoj borbi, koja je konstitutivna za svako polje društvene prakse. Filozofija stoga nije istinita naučna prezentacija, već određena istorijski kontigentna društvena intervencija čija je funkcija da reprezentuje klasne interese sukobljenih strana u klasnoj borbi. Filozofija tako ne može biti apsolutno odvojena od ideologije, od reprezentacije, već ona upravo deluje putem nje i kroz nju. Odlučujući naglasak ovde je dat praktičnom delovanju teorijskih reprezentacija, načinu na koji one deluju u održanju ili transformaciji određenih društvenih odnosa, to jest, materijalnim društvenim efektima koje one proizvode. Prema Altiseru filozofija tako nema apriornu materijalističku formu, već je njen politički karakter određen specifičnom društveno-političkom konjunkturuom u kojoj deluje i materijalnim efektima koje proizvodi unutar nje.

Drugo pitanje koje će otvoriti Altiserova samokritika jeste problem subjekta. Njegova teorija ideološke interpelacije individua u subjekte nije uspela da na adekvatan način nađe konekciju sa problematikom klasne borbe. Naša hipoteza je da Altiserovoj teoriji nedostaje odgovarajuća teorija subjekta koja bi podržala njegovu emancipatornu politiku, to jest, klasnu borbu proleterijata koja vodi ukidanju države i izgradnji besklasnog komunističkog društva.

Ako je subjekt u potpunosti određen ideološkim buržoaskim diskursom ostaje nerešeno pitanje kako subjekt može izaći iz vladajuće ideologije i biti interpeliran u neku drugu, kakva je proleterska ideologija. Dakle, kako povezati teoriju ideološkog ustanovljenja subjekta sa teorijom klasne borbe kao konstitutivnog antagonizma svakog društva? Jedan od glavnih izazova ovde je bila Lakanova konceptualizacija psihoanalitičkog subjekta, koja je, kako smo napomenuli, reformulisala pojam subjekta kao eksces koji ne može biti potpuno integrisan u simboličko polje ideologije. Odavde se otvorilo i pitanje artikulacije ne-celosti psihoanalitičkog subjekta kao bića želje sa ne-celosti društvene strukture kao posledice klasnog antagonizma. Ovaj problem će otvoriti zanimljivu raspravu o artikulaciji diskursa psihoanalize i diskursa marksizma. Altiser je u skladu sa marksizmom konceptualizovao ideju ideološkog ustanovljenja subjekta, subjekta kao ideološkog i političkog bića. Sa druge strane psihoanaliza otvara problem subjekta kao bića želje i libidinalog zadovoljstva. Problemom artikulacije ova dva teorijska diskursa subjekta bavićemo se u petom poglavlju. Naša hipoteza ovde je da Altiser ustanovljuje svoj specifičan teorijski diskurs kojim želi misliti sintezu teorija psihoanalize i istorijskog materijalizma koji je temeljno različit od ostalih poststrukturalističkih i postmarksističkih pokušaja ove sinteze. Za razliku od Lakana, svoga bivšeg učenika Žak-Alen Milera (Jacques-Alain Miller), *Tel Quela*, slovenačke lakanovske škole ili postmarksističke teorije Lakloa i Mufove, Altiser odbija da teoretizuje konceptualizaciju subjekta isključivo u odnosu prema instanci jezika ili označitelja. Altiser želi da zasnuje pitanje formacije subjekta unutar kompleksnih odnosa nadodređenja svake istorijske društvene formacije od strane različitih društvenih instanci, a ne samo jezičke. Navedeni autori i škole polaze od primata strukture lingvistike, od označiteljske prakse, i zasnivaju teoriju svake druge društvene prakse prema principu strukturalne homologije sa jezičkom označiteljskom praksom. Ovde je specifičnost svake društvene prakse tako zasnovana na lingvističkom principu. Sa druge strane Altiser je video i lingvistiku i psihoanalizu kao regionalne teorije i zagovarao je konstruisanje opšte teorije koja bi uzela u obzir specifičnost različitih društvenih praksi, utvrdila njihov odnos nadodređenosti i na taj način artikulisala i odnos između specifičnih predmeta ovih praksi. Naša hipoteza u ovom delu rada bi tako bila da je Altiserovo mesto unutar istorije francuske savremene teorije nesvodivo na poziciju koje se nalazi negde između strukturalizma i poststrukturalizma. Ovaj način posmatranja Altiserovog opusa ga smešta unutar teleološkog narativa istorije teorije koja svoje ispunjenje dostiže u poststrukturalističkoj relativističkoj teoriji tekstualnosti ili u lakanovskoj teoriji subjekta koja je izvedena iz lingvističkog metoda. Želimo pokazati da je Altiser svojom idejom nadodređenja psihoanalize, lingvistike i marksizma ustanovio

specifičan teorijski diskurs koji ne želi principom strukturalne homologije svoditi osobene diskurzivne strukture ovih teorija na jednu. Naša hipoteza je stoga da je Altiser ustanovio svoju osobenu poststrukturalističku teoriju koju je potrebno sagledati prema njoj specifičnom teorijskom mehanizmu, a ne svoditi je na nesavršen model drugih poststrukturalističkih teorija.

Međutim, razvoj Altiserove teorije će ukazati na izvesne kontradikcije koje on nije mogao rešiti na odgovarajući način i u radovima slovenačkog teoretičara Rastka Močnika i Altiserovog učenika Etjena Balibara (Etienne Balibar) potražićemo odgovore na ove probleme. Močnik će ustanoviti nedostatak konekcije između Altiserove teorije ideološke interpelacije individua u subjekte i teze o materijalnom postojanju ideologije u društvenim institucijama. Ovaj problem je moguće posmatrati kao problem konekcije subjektive reprezentacije sa društvenom strukturom, pa će Močnik obnoviti dijalog Altisera i Lakana, istorijskog materijalizma i psihoanalize, kako bi pronašao odgovarajuću konceptualizaciju pojmova ideologije i subjekta. Prema Močniku, budući da struktura poseduje manjak i u nemogućnosti je da se totalizuje, i tako proizvede efekat društva, subjekt predstavlja onaj entitet koji svojom reprezentacijom 'zašiva' strukturu i omogućava njeno funkcionisanje. Reprezentacija tako nije jednostavno suprotstavljena strukturi kao u strukturalizmu, kao pogreška istini, već između njih dve postoji nužan i složen odnos. Društvena struktura kao ne-celo zahteva subjektivu reprezentaciju kao svoj suplement koji pokreće njeno delovanje. Reprezentacija je tako određena pre svega ovom svojom praktičnom funkcijom i ona je neophodan uslov postojanja svakog društva. Močnik vidi psihoanalitički koncept fantazma kao sponu između subjektivnog plana reprezentacije i bezlične društvene strukture. Ideološka reprezentacija tako pruža subjektu putem fantazma i određeni užitek u ideologiji, i ovaj fantazam predstavlja odlučujući činilac u procesu ideološke interpelacije.

Etjen Balibar će se okrenuti problemu nedostatka konceptualizacije odgovarajuće emancipatorne politike u Altiserovoj teoriji. Altiserov problem objašnjena mogućnosti izlaska subjekta iz vladajuće ideologije Balibar će rešiti tezom da vladajuća ideologija predstavlja transformisano i odloženo 'imaginarno' potčinjenih. Kako bi imala validnost i legitimnost, vladajuća ideologija, prema Balibaru, mora uključiti glasove potčinjenih unutar sebe i prilagođavati se njihovom otporu. Mogućnost subverzije vladajuće ideologije, ideološkog revolta, tako je internalno upisana u njoj ambivalentnoj strukturi. Pobuna potčinjenih se prema Balibaru upravo sastoji u pobuni protiv neispunjenog obećanja vladajuće ideologije,

koje je upravo imaginarno potčinjenih, kada oni traže njegovo trenutno ispunjenje, a ne njegovo odlaganje. Svaka društveno-politička reprezentacija subjekta proizvodi tako kontradikciju, jer ne može ispuniti svoje obećanje. Ovakva konceptualizacija ideologije vodiće Balibara ka zaključku da je moderna buržoaska konstitucija subjekta prava zasnova upravo na ovakvoj temeljnoj kontradikciji. Subjekt je istovremeno slobodan i suveren, humanistički samokonstituišući subjekt, ali u istovremu i potčinjen građanskom zakonu i reprezentovan parlamentarnim političkim sistemom. Subjekt prava tako je istovremeno i slobodan subjekt i subjektiran, potčinjen. Odavde i teza Žaka Bidea (Jacques Bidet) da je Altiserova teorija ideološke interpelacije neistorijska, budući da uzima koncept subjekcije individue Bogu unutar religioznog društvenog aparata kao univerzalni model interpelacije. Moderni građanin je subjektovan kao slobodan subjekt, jednak sa svim ostalim, i odavde potiče njegovo pravo na revolt protiv uskraćivanja njegovih konstitutivnih prava. Dijalektika reprezentacije i prezentacije ovde uzima formu odnosa između kontigentne aktuelne društvene reprezentacije i utopijske prezentacije subjekta kao slobodnog i jednakog. Ova liberalna utopija, neprikaziva kao takva, onda predstavlja višak koji uzrokuje mogućnost subverzije svake konkretne realizacije subjekta prava. Hipoteza koju želimo izvući iz ovog dela doktorata je da svaka ideologija kako bi postala vladajuća mora uključiti izvesnu utopijsku komponentu kojom će subjektivirati svoje potčinjene. Ova utopijska dimenzija ideologije tako predstavlja i mesto ideološke interpelacije, ali i mesto potencijalne ideološke subverzije. Utopija je stoga i konstitutivni element svake hegemonijske ideologije, ali svake subverzivne, kontra-hegemonijske, emancipatorske politike. Na ovaj način je moguće povezati teoriju ideološke interpelacije pojedinaca u subjekte sa emancipatornom politikom zasnovanom na klasnoj borbi.

U poslednja dva poglavlja videćemo kako je preobražaj marksističke problematike koji je započeo Altiserovom samokritikom odražen u teoriji umetnosti. Na umetnička dela više se nije gledalo samo sa epistemološke tačke, to jest, u prvom planu više nije bilo pitanje specifičnosti umetničkog saznanja. Sada u prvi plan izbija problem praktičnog delovanja umetničke prakse i njenih efekata materijalizovanih u određenim društvenim odnosima. Umetnost se sada posmatra kao određena ideološka praksa koja nije neutralna u odnosu na klasnu borbu. Umetnost tako ima određenu ideološku funkciju i proizvodi specifične društvene efekte. Ona ili služi reprodukciji vladajućeg načina proizvodnje i određene klasne dominacije ili utire put ka drugačijem načinu organizacije društva. Odavde proizilaze pitanja na koji način dominantna umetnička praksa interpelira subjekte unutar svoje ideologije i

pitanje načina na koji opoziciona umetnička praksa vrši njenu kritiku i omogućava drugačiju umetničku praksu. Ova pitanja pokreće Altiser svojim nedovršenim tekstom o Bertoltu Brehtu (Bertolt Brecht), a nastavljaju ga Pjer Mašre i Etjen Balibar u eseju o načinu na koji francuska književnost kao određena institucionalna praksa učestvuje u reprodukciji buržoaske klasne dominacije. Altiser postavlja pitanje načina na koji pozorište reprezentuje politiku unutar svoje vlastite prakse i koji su društveni efekti ove prakse. Prema njemu Breht u svojoj teoriji ne uspeva dati odgovor na pitanje specifične društvene uloge pozorišta i specifičnih društvenih efekata i specifičnog užitka koje ono proizvodi kod gledalaca. Mašre i Balibar će u svom eseju o francuskoj književnosti ponuditi rešenje ovog problema specifične društvene uloge umetnosti i njenih specifičnih mehanizama. Oni, sledeći Altiserovu teoriju državnih ideoloških aparata, vide književnost kao određenu praksu koja je realizovana unutar školskog državnog aparata. Ona je zasnovana na lingvističkoj distinkciji koja odražava klasnu podelu koja se uspostavlja u praksama obrazovanja školskog aparata. Književost je tako institucionalno oružje buržoaske klasne dominacije. Njena specifičnost se ogleda u tome što ona predstavlja suplementarnu društvenu instituciju, koja imaginarno razrešava kontradikcije iz ostalih društvenih ideologija i sfera u estetskom vidu umetničkog dela. Ona tako kulturalizuje klasnu podelu prikazujući je kao kulturnu inferiornost nižih klasa kojima nedostaju lingvističke kompetencije da razmeju specifičan jezik književnosti. Književnost tako reprezentuje i produkuje lingvističku klasnu podelu i učestvuje putem školskog državnog aparata u reprodukciji buržoaske ideologije. Problem sa Balibarovim i Mašreovim tekstom je da on svodi celokupnu problematiku francuske književnosti na lingvističku kontradikciju i ne daje opis mehanizama putem kojih se druge ideološke i društvene kontradiktornosti manifestuju i imaginarno razrešavaju u tekstu. Takođe, tekst podrazumeva da čitaoci iz nižih slojeva u književnosti vide samo kompleks svoje inferiornosti pa ova teorija ne daje nikakvu mogućnost postojanja kontra-hegemonijske književne prakse.

U poslednjem poglavlju potražićemo odgovore na ova pitanja u teoriji umetnosti američkog marksiste Fredrika Džejmsona (Fredric Jameson). Džejmson će umetničke tekstove videti takođe kao suplementarne formacije koje imaginarno razrešavaju nerazrešive ideološke i klasne kontradikcije. Umetnost stoga nije puka, pasivna reprezentacija istorije, već ona predstavlja društveno-simbolički akt putem koga ona vrši svoju društvenu intervenciju. Umetnički tekst je stoga uvek kreacija izvesne utopijske društvene fantazije putem koje se pokušavaju razrešiti nepremostive strukturalne klasne kontradikcije. Ova fantazmatska, libidinalna komponenta predstavlja za Džejmsona ključnu tačku umetničkog dela putem koje

ono povezuje pojedinačno i iskustveno sa društveni i istorijskim. Cilj umetničkog teksta je stoga proizvođenje određenog društvenog fantazma, a istorijske i društvene okolnosti sa svojim protivrečnostima i anksioznostima predstavljaju sadržaj umetnosti koji ona prerađuje. Sadržaj umetničkog dela tako nije nešto što delo jednostavno i direktno reprezentuje, već je sadržaj određena istorijska problematika koja nameće izbor adekvatnih književnih formi. Istorija predstavlja strukturalni limit umetničkih tekstova, a ne njihov direktan objekt reprezentacije. Sama umetnička forma mora obezbediti čitaocima libidinalnu investiciju u tekst, libidinalni aparat, tako da ona mora okinuti izvesni nesvesni utopijski impuls. Ovaj utopijski impuls može biti kompenzatorskog karaktera, koji pruža čitaocima supstitutivna zadovoljstva koja ih pacifikuju unutar ideologije koja ih potčinjava, ili može imati subverzivni karakter tako što kritikuje vladajuću ideologiju i društveni sistem i nudi projekat drugačijeg društvenog uređenja. Fanatazam koji pokreće formalnu organizaciju književnog dela predstavlja centralno mesto Džejmsonovog metoda interpretacije. Interpelacija čitalaca ili gledalaca u umetničko delo tako se odigrava na ovom bazičnom fantazmatskom, utopijskom planu koji je potisnut u domen nesvesnog. Istorijsku strukturu je prema Džejmsonu nemoguće prikazati direktno, nemoguće je prezentovati. Međutim, ona postoji kao strukturalni limit svake reprezentacije. Ona je ne određuje u potpunosti kao u strukturalističkoj teoriji, već ona predstavlja izvesnu društveno-istorijsku problematiku na koju umetnost daje soluciju. Istorija je tako vidljiva u umetničkom delu samo preko simptoma koje proizvodi unutar umetničke reprezentacije. Utopijska dimenzija umetnosti omogućava joj i izvesni anticipatorski karakter, projekciju nekog novog načina proizvodnje koji nastaje na kontradikcijama starog. Džejmsonov metod analize umetničkih dela takođe nam pruža mogućnost konekcije sa Altiserovom teorijom konjunkturalnog određenja filozofije. Prema Džejmsonu vladajuća ideologija uvek kooptira opozicione estetske forme tako da ne može postojati a priori određene hegemonne i kontra-hegemonne umetničke forme i prakse. Ovaj stav predstavlja napredak u odnosu na stavove ostalih marksističkih teoretičara koje ćemo predstaviti u ovom radu, za koje se distinkcija između vladajuće, buržoaske i opozicione umetnosti potčinjenih svodi na distinkciju realizma i modernizma. Džejmson izvodi zaključak da ne postoje univerzalne forme emancipatorne umetnosti i da ideološka valenca umetnosti varira u odnosu na svoje pozicioniranje unutar različitih istorijskih konjunktura. Hipoteza ovog dela rada je stoga da Džejmsonova teorija nudi konekciju mnogih elemenata altiserovske i post-aliserovske teorije i nudi razrešenje brojnih poteškoća u koje je upadala altiserovska teorija umetnosti. Ona se tako nastavlja na problematiku mišljenja artikulacije diskursa psihoanalize sa diskursom istorijskog materijalizma i povezuje

ih sa konceptom utopije preko koga zasniva svoju konceptualizaciju odnosa umetnosti i ideologije, subjektivacije pojedinaca umetničkim delom i mišljenja emancipatorskih subverzivnih umetničkih projekata. Koncept reprezentacije u umetnosti tako je nemoguće eliminisati apriornom diskvalifikacijom kao nosioca represivne buržoaske ideologije. Reprezentacija je nužna za funkcionisanje svakog subjekta i svakog društva. U odnosu na svoje pozicioniranje unutar različitih kompleksnih društvenih konjunktura različite umetničke reprezentacije mogu dobiti različite političke i ideološke konotacije.

Od dosadašnjih istraživanja na temu autora koje obrađujemo u doktorskoj disertaciji pomenuli bismo sledeća koja su nam bila od posebne koristi. Na temu filozofije Luja Altisera pre svega bismo izdvojili radove njegovog učenika, sledbenika, a zatim kritičara, Etjena Balibara, koji se odlikuju kritičnošću i željom da se uočene kontradikcije u Altiserovoj filozofiji prevladaju i da se na njih nađe adekvatno rešenje¹. Od posebne koristi nam je bila doktorska disertacija Von Čojia (Won Choi) koja se bavi odnosom teorijskih diskursa Luja Altisera i Žaka Lakana.² Ona nas je podstakla da problematiku odnosa ovih teorijskih struja posmatramo na jedan sasvim novi način. Od novijih interpretacija Altisera takođe bismo pomenuli radove Vorena Montaga (Warren Montag) koji insistiraju na ponovnom bliskom čitanju altiserovske teorije i određenju njene specifičnosti u odnosu na druge njoj savremene teorije.³ Što se tiče interpretacije dela Fredrika Džejmsona, izdvojili bismo studije Jana Bjukenana (Ian Buchanan), koje odlikuje želja da se opusu američkog teoretičara pride na sistematičan način i da se ustanove specifični teorijski mehanizmi na kojima se njegova teorija zasniva.⁴ Za analizu dela Džejmsonovog opusa koja se usredsređuje na problematiku utopije i naučne fantastike od posebne koristi su nam bili tekstovi Filipa E. Vegnera (Phillipe

¹ Videti na primer: Etienne Balibar, „Althusser’s Object“, *Social Text*, No. 39, Summer, 1994, str. 157-188; Etienne Balibar, „The Non-Contemporarity of Althusser“, E. Ann Kaplan, Michel Sprinker (ed.), *The Althusserian Legacy*, Verso, London/New York, str. 1-16

² Won Choi, „A Structuralist Controversy: Althusser and Lacan on Ideology“, 2012, *Dissertations*, Paper 297, http://ecommons.luc.edu/luc_diss/297

³ Warren Montag, *Louis Althusser*, Palgrave Macmillan, Basingstoke Hampshire, New York, 2003; Warren Montag, *Althusser and His Contemporaries: Philosophy’s Perpetual War*, Duke University Press, Durham and London, 2013.

⁴ Ian Buchanan, „Reading Jameson Dogmatically“, *Historical Materialism*, 10:3, 2002, str. 223-243; Ian Buchanan, *Fredric Jameson: Live Theory*, Continuum, London, 2006.

E. Wegner).⁵ Ono što povezuje ove interpretacije pomenutih autora sa interpretacijom ponuđenom u našoj disertaciji jeste želja da se izdvoje njihovi osobeni teorijskih mehanizmi, metode i problematike koje oblikuju njihovu teoriju i procese saznanja. Odavde smo se u radu pre svega koncentrisali na 'blisko čitanje' (close-reading) opusa analiziranih autora s ciljem ustanovljenja ovih njihovih specifičnih teorijskih diskursa i mehanizma teorijske proizvodnje, a kako bismo izbegli opasnost svođenja njihove teorije na interpretaciju koja bi ih vrednovala u odnosu na neke druge teoretičare ili teoretske škole. Cilj našeg istraživanja je stoga da ukažemo na osobenu maršutu koju su pojmovi reprezentacije i subjekta prešli u susretu marksističke teorije sa strukturalističkom i poststrukturalističkom kritikom ovih pojmova.

⁵ Phillippe E. Wegner, „Horizons, Figures, and Machines: The Dialectics of Utopia in the Work of Fredric Jameson“, *Utopian Studies*, 9:2, 1998, str. 58-77; Phillippe E. Wegner, „Jameson's Modernisms; or the Desire called Utopia“, *Diacritics* 37:4, 2007, str. 3-20

2. Strukturnalistička i poststrukturnalistička kritika reprezentacije i subjekta

Pojam 'reprezentacije' ima kompleksnu semantičku istoriju, ali možemo razlikovati dva njegova bazična značenja.⁶ Prvo značenje pojma reprezentacije je ono koje se odnosi na re-rezentovanje, ponovno prostorno i vremensko prezentovanje nečeg odsutnog. Tako reprezentovati u ovom smislu znači prezentovati, učiniti nešto ponovno prisutnim ovde i sada. Ovo značenje pojma reprezentacije proističe delimično iz latinskog *repraesentare*, 'učiniti opet prisutnim', u smislu bukvalnog ponovnog pojavljivanja odsutne osobe ili objekta, ali takođe i u smislu prezentovanja nečeg putem replike gde koncept reprezentacije zadobija status imitacije, povezujući se na taj način sa Platonovim konceptom mimezisa ili podražavanja. Ovde se tako koncept reprezentacije zasniva na principu ponavljanja: nešto odusutno bi trebalo ponovo prikazati, pa je reprezentacija tako ogledalna slika, odraz stvarnosti, predmeta ili ideje. Drugo bazično značenje pojma reprezentacije se odnosi na zastupanje: termin B zastupa odsutni termin A, na način kako, na primer, lingvistički znak kao fonetska i grafička reprezentacija zastupa nešto drugo od sebe (objekt, koncept itd.) Reprezentacija je ovde tako zasnovana na principu supstitucije: znak zastupa nešto što je odsutno ili nešto što se ne može direktno prikazati. Između ova dva značenja koncepta reprezentacije, kao prikazivanja i kao zastupanja, osciliraće teoretizacija ovog pojma. U prvom slučaju koncept reprezentacije je zasnovan na verovanju u mogućnost direktne spoznaje objekta reprezentacije, pa je stoga reprezentacija najčešće, u skladu sa Platonovom teorijom mimezisa, okarakterisana kao neadekvatna imitacija originala i kao privid i iluzija. U drugom slučaju objekt reprezentacije je okarakterisan kao nemoguć za direktno prikazivanje, to jest, kao neprikaziv po sebi. Njegova prezentacija je tako moguća samo putem zastupnika, putem re-rezentacije u vidu posrednika.

U ovom poglavlju ćemo se ograničiti na kritiku pojmova reprezentacije i subjekta reprezentacije od strane francuske strukturalističke i poststrukturnalističke teorije. Ova kritika prvenstveno cilja na pojam subjekta reprezentacije kakav je ustanovljen u modernoj humanističkoj filozofiji koja postavlja čoveka kao epistemološki centar sveta. Strukturnalistička teorija odbacuje epistemološke postulate moderne metafizike, antropologije

⁶ Christopher Prendergast, „The Triangle of Representation“, *The Triangle of Representation*, Columbia University Press, New York, 2000, str. 4-6

i filozofije istorije, zasnovane na konceptu transcendentnog, apriornog, univerzalnog subjekata koji konstituiše vlastito empirijsko iskustvo. Strukturalisti će svoju teoriju zasnovati na prelomu sa ovom antropološki fundiranom epistemologijom, nastojeći da izvrše decentriranje utemeljujuće figure ljudskog subjekta, ukazujući na njeno određenje nekom drugom sferom (jezik, nesvesno, klasna borba itd.). Prvo ćemo ukratko sumirati Hajdegerovu (Martin Heidegger) kritiku moderne filozofije koja je prema njemu utemeljena na antropološkom subjektu reprezentacije. Ova kritika predstavlja važnu preteču i podsticaj kasnijoj strukturalističkoj i poststrukturalističkoj teoriji.

2.1 Hajdegerova kritika humanističkog subjekta reprezentacije

U eseju „Doba Slike Sveta“⁷ Martin Hajdeger tvrdi da je moderno doba utemeljeno na metafizičkom ustanovljenju filozofije Renea Dekarta (René Descartes) koji interpretira čoveka kao subjekta (*subjectum*) i postavlja ga u centar svoje filozofije. Zasnivajući svoju filozofiju na *ego* kao svesti ljudskog subjekta, prema Hajdegeru, Dekart tvrdi suverenost istog subjekta i utemeljuje filozofski diskurs modernosti kao diskurs humanizma. Hajdeger nalazi poreklo termina subjekt u grčkom *hypokeimenon*, „ono što leži iza, i što kao temelj okuplja sve na sebi“⁸. Ovaj termin iz grčke filozofije je preveden na latinski kao *subjectum*. Prema Hajdegeru ovo metafizičko značenje koncepta subjekt nije se specijalno odnosilo na čoveka i nije imalo nikakve veze sa konceptom ljudskog jastva. Sa Dekartom tako dolazi do preobražaja ovog koncepta: „Ipak, kada čovek postane primarni i jedini stvarni *subjectum*, to znači: čovek postaje ono bivstvujuće u odnosu na koga se temelji sve bivstvujuće u pogledu svog bivstvovanja i svoje istine. Čovek postaje centar povezivanja bivstvujućeg kao takvog.“⁹ Smeštajući tradicionalni koncept Bića u bivstvovanje mislećeg subjekta, kao entiteta koji je drugo od objekta, Dekart tako postavlja identitet između stvarnosti i reprezentacije subjekta: *Cogito ergo sum*. Na ovakvom metafizičkom konceptu ljudskog subjekta stvoren je epistemološki rascep na liniji subjekta i objekta na kome je bazirano gledište moderne nauke, to jest, koncept znalačkog subjekta koji posmatra ili, Hajdegerovim terminom, 'uokviruje', spoljašnji svet kako bi od njega načinio sliku sveta kao objekt sopstvene reprezentacije.

⁷ Martin Heidegger, „The Age of the World Picture“, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Harper & Row, New York, 1977, str. 115-154

⁸ *Isto*, str. 128

⁹ *Isto*, str. 128

Reprezentacija kao slika sveta tako nije odraz ili kopija sveta, nije mimetička slika, već režim ili sistem organizacije sveta putem koga je svet redukovan na određenu normu ili model. „Dakle, slika sveta, suštinski shvaćena, ne znači sliku o svetu, već svet zamišljen i shvaćen kao slika. Bivstvujeće u celini sada se uzima tako da ono jeste bivstvujeće samo i jedino ukoliko ga postavlja čovek kao onaj koji ga reprezentuje i izlaže. Tamo gde nastaje slika sveta donosi se suštinska odluka o bivstvujećem u celini. Bivstvovanje bivstvujećeg traži se i nalazi u reprezentaciji bivstvujećeg.“¹⁰ Čovek kao *subjectum* tako putem vlastite reprezentacije stvara sliku sveta. Prema Hajdegeru Dekartov čovek kao *subjectum* „proističe iz čovekove pretenzije na *fundamentum absolutum inconsussum veritatis* (na u-sebi-počivajući, neuzdrmljivi temelj istine u smislu izvesnosti).“¹¹ Objektivifikacijom bivstvujećeg u sliku putem reprezentacije, čovek postaje siguran u izvesnost bivstvujećeg koje može kontrolisati i tako njime gospodariti. Dakle, zajedno sa konceptom čoveka kao *subjectum*-a javlja se i konceptualizacija bivstvujećeg kao izvesnosti istinite objektivnosti, tako da su subjektivizam i objektivizam uzajamno uzročni. Stvarajući izvesnu sliku sveta čovek time jemči svoju samoizvesnost. Cilj proizvođenja objekata putem reprezentacije služi tako samopotvrđivanju ljudskog subjekta kao epistemološkog centra sveta. Kontrolisanjem reprezentacije sveta čovek kontroliše sliku svog sopstva i tako gopodari svetom kao sopstvenom reprezentativnom slikom. Prema Hajdegeru ova ontologizacija ljudskog subjekta kome je dat kapacitet da postvaruje, tehnologizuje i meri vodi ka totalnoj slici sveta sa čovekom u centru koja stvara svet u kome je sve podređeno instrumentalnosti, to jest, svet postaje pomoćno sredstvo čoveka kojim on upravlja i gospodari. Gospodarenje svetom putem reprezentacije je tako povezano sa aktivnošću subjekta koji na taj način stiče stabilnu sliku sopstva.

Čovek tako postaje mera svih stvari tako što reprezentuje svet samom sebi iz pozicije vlastite tačke gledišta i svoju re-reprezentaciju smatra istinskom prezentacijom. Posledice ovakve teoretizacije su da čovek postaje neko ko putem reprezentacije sveta sam sebe konstituše. Svet tako postaje slika čoveka, proizvod subjekta koji putem nje sam pozicionira svoje mesto u svetu. Prema Hajdegeru koncept reprezentovanja (*Vorstellen*) u ovom modernom smislu znači: „postaviti ispred sebe i izložiti u relaciji sa sobom. Samo na ovaj način ono što je postavljeno kao objekt može steći pečat bivstvovanja. Postajanje sveta

¹⁰ *Isto*, str. 129-130

¹¹ *Isto*, str. 148

slikom je jedan i isti događaj sa događajem postajanja čoveka *subjectum*-om usred bivstvujućeg.¹² Dakle, između subjekta i reprezentacije postoji cirkularni odnos: subjekt postavlja vlastitu reprezentaciji sveta kao objektivnu realnost, a zatim putem te reprezentacije konstituše svoje sopstvo. Čovek kao subjekt istovremeno stvara sliku i pozicionira sebe unutar te slike, to jest, on je istovremeno i ispred slike, ali i u slici. Mišel Fuko (Michel Foucault) će odavde ovu modernu epistemsku konstituciju čoveka kao nekog koje istovremeno transcendentalan i empirijski entitet nazvati empirijsko-transcendentalni dublet. Prema ovoj problematici antropološkog kruga čovek je ustanovljen kao istovremeni subjekt i objekt saznanja.¹³ Reprezentovanje tako prema Hajdegeru skuplja sve objektivno u združenost reprezentacije tvoreći sferu reprezentovanosti, pa između subjekta i celine reprezentacije tako nastaje uzajamna povezanost. „*Ego cogitare* sada nalazi svoju esenciju u samoosiguravajućoj združenosti reprezentovanosti, u *conscientia*. *Conscientia* je reprezentaciono združivanje objektivnog sa čovekom koji reprezentuje unutar sfere reprezentovanosti koju čuva taj čovek. Od te *conscientia*-e sve što je prezentno dobija smisao i karakter svoje prezentnosti, to jest, prezentnosti unutar *repraesentatio*.“¹⁴ Reprezentacija je zato način svesnog mišljenja koji ustanovljuje modernu sliku sveta. Misliti znači reprezentovati u Hajdegerovoj reformulaciji Dekartovog *Cogito ergo sum*. Dekartovo *cogito* je tako zasnovano na svođenju sveta na sliku sebi saznatljivog i ovim ponavljanjem potvrđuje se prioritet mislećeg subjekta. Ova slika je prema Hajdegeru imaginarni konstrukt subjekta: „Čovek kao subjekt koji reprezentuje (...) fantazira, to jest, on se kreće u sferi *imaginatio* ukoliko njegovo reprezentovanje u-obražava bivstvujuće kao objektivno u svet kao sliku.“¹⁵ Ono što je prezentovano kao objektivna, predmetna realnost zapravo je proizvod čovekove reprezentacije, reduktivnog uokviravanja i zamrzavanja bivstvujućeg u ogledalnoj slici čoveka.

Reprezentacija za Hajdegera tako predstavlja moderan način mišljenja, koji propisuje šta može biti mišljeno, kako može biti mišljeno i u odnosu na šta može biti mišljeno. Preduslov nastanka humanizma je stvaranje moderne slike sveta kao subjektive reprezentacije. Prema Hajdegeru, Dekart, dovodeći u vezu reprezentaciju i subjekt kao čoveka, stvara preduslove za

¹² *Isto*, str. 132

¹³ Videti: Mišel Fuko, „Čovjek i njegovi dvojnici“, *Riječi i stvari: Arheologija humanističkih nauka*, Nolit, Beograd, 1971, str. 345-382

¹⁴ Martin Haidegger, „The Age of the World Picture“, str. 152

¹⁵ *Isto*, str. 147

antropologiju. Antropologija prema njemu „označava onu filozofsku interpretaciju čoveka koja bivstujuće u celini objašnjava i procenjuje polazeći od čoveka i u odnosu na čoveka.“¹⁶ Svet tako postaje u modernosti slika čije je jedino utemeljenje ljudski subjekt i svet redukcijom u sliku sveta postoji kao ogledalna slika čoveka. Čovek u modernoj filozofiji koju zasniva Dekart postaje ekskluzivni *subjectum*, utemeljujući princip moderne slike sveta.

Zasnivajući svet i sebe kao reprezentaciju, kartezijanski subjekt, prema Hajdegeru, ne može shvatiti prezentnost kao Biće. Kao antitezu modernom konceptu aktivnog subjekta koji gleda svet i modeluje ga u odnosu na sebe, Hajdeger postavlja presokratovsku staro-grčku filozofiju u kojoj je subjekt gledan od strane Bića. Prezentnost Bića se otkriva čoveku i on je prihvata i čuva. U svojoj otvorenosti ka Biću svet tako nije slika, to jest, reprezentacija. Čovek je podvrgnut svetu i njegovoj otvorenosti i tako nema odvojenu i privilegovanu poziciju. U odnosu na otvaranje sveta ka Biću čovek je ovde taj koji menja svoju esenciju, a ne taj koji modeluje svet prema svojoj slici. Modernoj reprezentaciji ljudskog subjekta kao imaginarnoj postvarenoj re-prezentnosti sveta Hajdeger tako suprotstavlja otkrovenje prezentnosti Bića kao momenat istine. U svojoj teoriji umetnosti on će stoga tvrditi da je istina umetničkog dela upravo u otkrivanju Bića. Prema Hajdegeru istinost umetničkog dela ne sastoji iz adekvatnosti (*adequatio*) sa nekim unapred datim modelom, već u otkrivanju zaboravljene istine (*aletheia*) Bića.¹⁷

Strukturalistička kritika će slediti ovu Hajdegerovu težnju ka decentriranju subjekta i kritici reprezentacije. Međutim, ona neće slediti Hajdegerove fenomenološke filozofske pozicije. Strukturalizam će izgraditi svoju teoriju na radikalnoj kritici subjektivnog iskustava na kome je zasnovana fenomenološka filozofija. Takođe, umesto decentriranja subjekta reprezentacije metafizičkim konceptom Bića, strukturalisti će decentrirati ovog humanističkog subjekta konceptom jezika kao nadlične strukture unutar koje je on subjektiviran.

2.2 Strukturalna lingvistika i kritika reprezentacije

Na pojavu strukturalizma u francuskoj teoriji u periodu kasnih pedesetih i šezdesetih godina dvadesetog veka ključno je uticala strukturalna lingvistika Ferdinanda de Sosira (Ferdinand

¹⁶ *Isto*, str. 133

¹⁷ Videti: Martin Hajdeger, „Izvor umetničkog dela“, *Šumski putevi*, Plato, Beograd, 2000, str. 7-59

de Saussure).¹⁸ Antropolog Klod Levi-Stros (Claude Lévi-Strauss), tvorac strukturalne antropologije, izvojiće četiri osnovne karakteristike metoda strukturalne lingvistike: 1) preokret od proučavanja svesnih, čulno predočivih lingvističkih fenomena ka analizi njihove nesvesne infrastrukture 2) elementi se ne tretiraju kao nezavisni entiteti, već je naglasak dat analizi njihovog međuodnosa, 3) uvođenje koncepta sistema kao mehanizma u kome pojedinačni elementi dobijaju svoje značenje i funkciju, 4) i otkrivanje opštih zakona koji upravljaju ovim sistemima.¹⁹ Trebalo bi dodati da strukturalizam predstavlja radikalnu kritiku istorizma. On daje prednost proučavanju pravila koja upravljaju sinhroničnim kombinacijama elemenata u strukturalnom sistemu u odnosu na istorijski genuzu ovih elemenata. Strukturalna lingvistika tako raskida sa filologijom koja prati vremenski istorijski razvoj jezika i zamenjuje je sinhronom analizom jezika, analizom jezika koji u svakom svom trenutku predstavlja celovit sistem. „Saussurova se originalnost sastojala u tome što je inzistirao na činjenici da je jezik, kao totalni sistem, u svakom trenutku potpun, bez obzira što se trenutak prije promjenio. To znači da je temporalni model, koji nam ga predlaže Saussure, serija potpunih sustava, koji vremenjski slijede jedan za drugim; da je jezik za njega neprestana sadašnjost sa svim mogućim značenjima, koje se u svakom trenutku podrazumjevaju.“²⁰ U strukturalnoj lingvistici tako izučavanje pravila koja upravljaju sinhronijskom kombinacijom elemenata u strukturisanom sistemu imaju prednost u odnosu na analizu istorijske geneze samih elemenata.

Strukturalna lingvistika predlaže imanentno istraživanje jezika, gde se na jezik ne bi više gledalo kao na sredstvo spoznaje nečeg što je izvan njega, već kao na autonoman entitet, imanentnu strukturu koja zavisi isključivo od unutrašnje međuzavisnosti svojih članova.²¹ Stoga ona odbacuje reprezentativnu paradigmu (jezik kao odraz spoljašnje stvarnosti ili jezik kao opis stvarnosti) i uzima produkciju (jezik kao autonomni sistem proizvodnje značenja). Jezik tako ne dobavlja značenje od nečeg njemu eksternalnog, već sam produkuje značenje sistemom međuodnosa svojih članova. Strukturalna lingvistika onda ide putem određivanja osnovnih jedinica jezika i detektovanja pravila odnosa zavisnosti između njih, koji tvore strukturu jednog jezika. Značenje koje proizvodi jezik je onda relaciono i imanentno njemu,

¹⁸ Ferdinand de Saussure, *Opšta lingvistika*, Nolit, Beograd, 1969.

¹⁹ Claude Lévi-Strauss, *Strukturalna antropologija*, Stvarnost, Zagreb, 1977, str. 43

²⁰ Fredric Jameson, *U tamnici jezika: Kritički prikaz strukturalizma i ruskog formalizma*, Stvarnost, Zagreb, 1978, str. 17

²¹ Videti: Louis Hjelmslev, *Prolegomena teoriji jezika*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1980, str. 14-15; 30-31

produkt strukture koju čine pravila relacija njegovih članova. Značenje je stoga diferencijalne prirode, svaki član nema značenje sam po sebi, već ono zavisi od paradigmatičkih odnosa opozicije prema drugim članovima (sinhrona osa jezika-pravila supstitucije) i sintagmatičkih odnosa slaganja sa drugim članovima (dijahrona osa jezika-pravila kombinovanja).²² Jezik, dakle, ne odražava značenje iz neke esencije koja je izvan njega, već je on sistem razlika članova, koji pravilima uzajamnih odnosa obrazuju znakove tako što vezuju određene skupove glasova (označitelje) za određene pojmove (označene) i na ovaj način tvori znakove. Ovaj odnos između označitelja i označenog nije odnos imenovanja određene stvari ili predmeta, odnos reprezentacije označenog označiteljem, već je odnos arbitrarne jezičke društvene konvencije prema kojoj je neki označitelj (akustična slika) povezan sa nekim pojmom. Kombinacije fonema (neznačenjskih jedinica jezika) tako proizvode moneme i reči, osnovne značenjske jedinice, čije označeno opet varira u odnosu na njihovo uklapanje u duže sintagmatičke jedinice: rečenice, rečenične nizove i tekstove. Označeno tako nije unapred dati referent, već je ono uvek retroaktivni proizvod relacija jezičkih elemenata. Svaki jezički element stoga nema značenje po sebi, nije pozitivan pojam, pa je određujući faktor zapravo funkcija elementa unutar sistema, njegova relacija sa ostalim elementima. Ova relacija tako nije 'prirodna', već je rezultat društvene konvencije i društvenog prihvatanja.

Strukturalna lingvistika, dakle, raskida sa reprezentacionim, mimetičkim shvatanjem jezika kao nečeg što je analogno sa spoljašnjom stvarnošću, nečega što je potpuno transparentno i nema stvarnost po sebi, već je samo odraz spoljašnjosti koja mu daje značenje i unutrašnju logiku. Predmet jezika stoga nije spoljašnji predmet koji on imenuje, već sam sistem relacija, mehanizam označavanja kojim se jezik samoreprodukuje. Sama forma jezika postaje sadržaj jezika, pa on gubi referencijsku, reprezentacionu funkciju i dobija proizvodnu. „Sausserov koncept sustava podrazumijeva da je (...) sadržaj jednak obliku; da možete vidjeti samo onoliko koliko vam vaš model dopušta da vidite, da metodološko polazište ne samo otkriva, već zapravo i stvara, predmet proučavanja.“²³ Odavde proizilazi i problem odnosa jezika prema stvarnosti. Individualne reči ili rečenice prema strukturalnoj lingvistici ne odražavaju neke predmete ili događaje, već čitav jezički sistem postoji uporedo sa samom stvarnošću. Predmet strukturalne lingvistike tako nije utvrđivanje podudarnosti, adekvacije, jezičkih

²² Rolan Bart, „Elementi semiologije“, *Književnost, mitologija, semiologija*, Nolit, Beograd, 1979, str. 321-324

²³ Fredric Jameson, *U tamnici jezika: Kritički prikaz strukturalizma i ruskog formalizma*, str. 24

elemenata sa stvarnim predmetima i entitetima, već njena unutrašnja pravila organizacije, to jest, sistem međuodnosa jezičkih elemenata od kojih nijedan nema privilegovano mesto kao esencija koja će svesti ostale na sebe. Struktura odnosa elemenata tako ima prioritet u odnosu na elemente kao takve, koji nemaju značenje po sebi, već je njihovo značenje uvek dobijeno retroaktivno putem detektovanja njihovog mesta i funkcije unutar jezičke strukture.

2.3 Francuski (post)strukturalizam i kritika subjekta

Francuski strukturalizam preuzeće model strukturalne lingvistike i primeniti ga na razne teorijske i naučne grane. Temeljnu pretpostavku strukturalizma čini stav da je čitavo svesno mišljenje određeno nesvesnim strukturalnim uslovima koji njime upravljaju i nameću mu izvesne mogućnosti i izvesna ograničenja. Strukturalizam tako pravi epistemološki pomak od čulne, empirijske, iskustvene percepcije i svesnog subjekta ove percepcije ka ustanovljenju izvesnih struktura ili modela koji predstavljaju preduslove same percepcije i samog mišljenja. Prema Mišelu Fukou strukturalističko proučavanje je okrenuto ka 'istorijskom apriori', ka izvesnim strukturalnim epistemološkim temeljima na kome se formiraju znanja i teorije i koje omogućavaju izvesna iskustva i izvesne forme racionalnosti. „Stoga neće biti govora o opisu saznanja u njegovom stremljenju ka objektivitetu u kome bi se današnja nauka mogla prepoznati; ono što bismo htjeli iznjeti na vidjelo to je epistemološko polje, *episteme*, u kome saznanja, posmatrana izvan svih kriterija koji se pozivaju na njihovu objektivnu formu, učvršćuju svoj korijen pozitiviteta i tako potvrđuju jednu istoriju koja nije istorija njihovog rastućeg savršenstva, nego upravo istorija uslova njihove mogućnosti; u ovom poduhvatu treba da dođu do izražaja u prostoru znanja one konfiguracije iz kojih su nastali različiti oblici empirijskog saznanja.“²⁴

U francuskom strukturalizmu lingvistički zaokret će tako biti iskorišćen kao napad na humanističku filozofiju koja tretira subjekta kao epistemološki centar sveta, pa će strukturalizam tako steći naglašeni 'antihumanistički' karakter. Sosirova kritika reprezentacione funkcije jezika će biti transformisana u kritiku subjekta reprezentacije kao utemeljujuće figure moderne filozofije i njenog antropološkog diskursa. Cilj strukturalizma postaje analiza strukturalnih uslova mišljenja humanističke filozofije. Sosirova lingvistika tako u francuskom kontekstu sreće Hajdegerovu kritiku humanizma i dobija novu filozofsku i

²⁴ Mišel Fuko, *Riječi i stvari: Arheologija humanističkih nauka*, str. 65-66

političku dimenziju. „Mimetička i reprezentaciona mišljenja su bila razotkrivena kao 'iluzija', u smislu retoričkog trika dizajniranog kako bi maskirao arbitrarni karakter književnog znaka, i koja su slično bila kontaminirana ideologijom čija je funkcija da nas ubedi u postojanje istrajne (ljudske) Prirode izvan promenljivih i heterogenih formi kulture i istorije. Ukratko, sudbina ekspresivnog i mimetičkog je bila deo procesa raščišćavanja ruševina uništenih kategorija antropološke metafizike: sopstva, prirode, prisutnosti, i konačno Čoveka.“²⁵

U francuskom strukturalizmu kritika reprezentacije strukturalne lingvistike tako će biti povezana sa kritikom ljudskog subjekta kao epistemološkog centra sveta. Na svest ljudskog subjekta više se nije gledalo kao na utemeljujući princip sveta koji mu daje značenje i koherentnost, već je subjekt postao jedan element unutar strukturalnog sistema koji mu nameće određeni smisao i funkciju. Primat strukture u odnosu na svesno iskustvo tako je značio da je subjekt efekat strukture; struktura je ta koja pruža subjektu određenu poziciju subjekta unutar sistema međudnosa različitih društvenih elementa i na taj način ga determiniše. „ (...) tipičan gest strukturalizma se sastoji u simultanosti operacija *dekonstrukcije* i *rekonstrukcije* subjekta, ili dekonstrukcije subjekta kao *arche* (uzrok, princip, poreklo) i rekonstrukciji subjektivnosti kao *efekta*, ili, prema drugoj formulaciji, u prelasku od konstitutivne ka konstituiranoj subjektivnosti.“²⁶ Strukturalizam tako nije imao nameru da uništi koncept subjekta, već da ga rekonceptualizuje. Mišel Fuko piše: „Hteo sam, ne da isključim problem subjekta, nego da odredim položaje i funkcije koje je subjekt mogao imati u različitosti diskursa.“²⁷ Samosvest ljudskog subjekta sada se tumači kao određena ideološka iluzija koja negira ovu svoju strukturalnu određenost. Sama iluzija čoveka kao centra sveta, kao utemeljujuće supstance, samo je efekat mehanizma određene strukture koje je sam subjekt nesvestan. Strukturalistička teorija tako predstavlja i deskripciju temeljnih struktura koje organizuju svesno iskustvo subjekta, ali i tumačenje efektivnosti strukture, njenih mehanizama koji proizvode iluzije i istovremeno maskiraju svoje operacije.

Dok strukturalizam predstavlja radikalnu kritiku reprezentacije kao imaginarnog i zalaže se za prezentaciju strukture i njenih mehanizama, poststrukturalizam tvrdi nemogućnost

²⁵ Christopher Prendergast, *Order of Mimesis: Balzac, Stendhal, Nerval and Flaubert*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, str. 2

²⁶ Etienne Balibar, „Structuralism: A Destitution of the Subject“, *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 14:1, 2003, str. 10

²⁷ Mišel Fuko, *Arheologija znanja*, Plato, Beograd, 1998, str. 215

potpune prezentnosti strukture i istovremenu neophodnost i nemogućnost reprezentacije. Odlučujući iskorak iz strukturalizma prave Žak Derida (Jacques Derrida) sa svojom tezom o nemogućnosti samoprezentnosti strukture i nužnosti logike suplementa koja dopunjuje svaku strukturu i istovremeno predstavlja njen višak,²⁸ Žak Lakan sa tezom da nema metajezika budući da je svaki diskurs 'proboden' subjektovom željom, pa je stoga neutralna deskripcija nemoguća,²⁹ i Luj Altiser sa tezom da je svaka filozofija konstitutivno rascepljena svojom ulogom u klasnoj borbi.³⁰ Ne postoji tako samo razlika između elemenata unutar strukture, već i temeljna razlika strukture u odnosu na samu sebe. Svaka struktura je stoga konstitutivno ne-cela i ona zahteva određenu investiciju subjekta kako bi postigla efekat celine i značenja. Reprezentacija subjekta je tako nužna i ona omogućava funkcionisanje strukture. Nijedna reprezentacija ne može biti potpuno totalizovana i koherentna, već nužno proizvodi kontradikcije i simptome koji ukazuju na njenu inherentnu nestabilost. Poststrukturalistička teorija tako nije više zamišljena kao prezentacija naučnih strukturalnih sistema, već je ona nužno reprezentaciona intervencija čiji je cilj otvaranje reprezentacije ka svojoj konstitutivnoj drugosti. Svaka reprezentacija stoga nije samo ideološka, već ona sadrži i internalni utopijski element koji je upravo tačka nedeterminisanosti i necelosti svake ideologije, mesto njenog konstitutivnog manjka. Ova utopijska tačka tako predstavlja najslabiju kariku svake ideologije.

Početna radikalna kritika koncepta subjekta, takođe je ubrzo zamenjena potrebom njene modifikacije i rekonceptualizacije. Kako napominje Etjen Balibar, ova inicijalna strukturalistička 'destitucija subjekta' je praćena jednim drugim potonjim gestom kojim se pokušava rekonceptualizovati subjekt kao nešto što ne može biti u potpunosti određeno nijednom strukturom. „Ali ovaj prvi, odlučujući i spektakularni pokret je značajan samo ukoliko je nadodređen i rektifikovan drugim, za koji mi se čini da korespondira sa *alternacijom subjektivnosti* u različite modalitete denaturacije, ekscesa ili suplementa.“³¹ Subjekt je tako u ovom drugom, pratećem gestu, koji se prema Balibaru može nazvati

²⁸ Žak Derida, „Struktura, znak i igra u diskursu humanističkih nauka“, Euđenio Donato (pri.), *Strukturalistička kontroverza*, Prosveta, Beograd, 1988, str. 289-315

²⁹ Jacques Lakan, „The Subversion of the Subject and the Dialectics of Desire in the Freudian Unconscious“, *Ecrits: A Selection*, Routledge, London/New York, 2001, str. 223-249

³⁰ Louis Althusser, „Lenin and Philosophy“, *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of Scientists*, Verso, London/New York, 2011, str. 167-202

³¹ Etienne Balibar, „Structuralism: A Destitution of the Subject“, str. 10

poststrukturalističkim, rekonceptualizovan kao neprikazivi limit svake strukture, ekstimmnost, koja je istovremeno i unutar i van strukture, pa tako predstavlja tačku potencijalne subverzije svake strukture. Ovu rekonceptualizaciju subjekta, koja se može smatrati internalnom kritikom strukturalizma, inicirao je psihoanalitičar Žak Lakan. Dakle, dok je u strukturalizmu subjekt svedena na efekat strukture koja ga u potpunosti određuje, u Lakanovoj varijanti poststrukturalizmu na subjekt se gleda kao internalnu negaciju strukture, na nešto što je uvek prevazilazi, na nešto što je istovremeno i uslov njenog funkcionisanja, ali i uzrok njene nestabilnosti. Subjekt je stoga i proizvod subjekcije, efekat strukture, ali i određeni višak koji ne može biti subjektiviran i koji predstavlja otpor svakoj subjektivaciji i mesto nedeterminisanosti strukture. Ovaj ekskluzivni status subjekta unutar određene strukture proizilazi iz zaključka, da, dok je svaki element strukture određen odnosom prema drugim elementima, subjekt je onaj element strukture koji je pored ovog odnosa prema drugim elementima određen i 'nemogućim', 'paradoksalnim' odnosom prema samom sebi: „struktura uključuje u sebe nešto što prekida njenu akciju, to jest, (...) struktura uključuje reflektivni element, 'element koji odbija realnost i percipira je, reflektuje je i označava, element koji je sposoban da udvostruči sebe na svoj vlastiti način'.“³² Ovaj paradoksalni element svake strukture je stoga subjekt. 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 utopijsku tačku svakog diskursa, koju je nemoguće direktno prikazati, već ju je moguće samo 'zašiti' putem nekog kontigentnog zastupnika. Između subjekta i njegove simboličke reprezentacije tako uvek postoji nepodudaranje koje uzrokuje temeljnu nestabilnost strukture.

2.4. Strukturalistička i poststrukturalistička teorija umetnosti

Primena Sosirovog modela u francuskoj strukturalističkoj teoriji značila je inicijalnu radikalnu kritiku pojma reprezentacije i mimezisa u umetnosti koja će dobiti izražene političke konotacije. Pre nego reprezentacija određenog njima eksternalnog sadržaja, prema

³² Peter Hallward, „Introduction: Theoretical Training“, Peter Hallward, Knox Peden (ed.), *Concept and Form: Volume 1, Selection from the Cahiers Pour l'Analyse*, Verso, London/New York, 2012, str. 44-45

strukturalistima, umetnička dela kao svoj sadržaj imaju mehanizam vlastite proizvodnje: mitovi su o mitološkom procesu, pesme o poeziji, slike su slike u slikama itd. Dok je reprezentacija imaginarna, određeni efekat realnog, pravi sadržaj umetnosti sastoji se u prezentaciji njihovog strukturalnog mehanizma. Budući da je označeno jezika sam jezički sistem, način na koji jezik proizvodi značenje, označeno nekog umetničkog dela je sam proces njegovog nastajanja. Kako piše Fredrik Džejmson: „najkarakterističnije obilježje strukturalističke kritike leži upravo u stanovitoj preobrazbi oblika u sadržaj, gdje se oblik strukturalističkog istraživanja (priče se organizuju kao rečenice, kao lingvistički iskazi) pretvara u tvrdnje o sadržaju: književna djela su o jeziku, ona uzimaju govorni proces kao svoj bitni predmetni materijal.“³³ Umetnička dela tako ne govore o spoljašnjem svetu već o sebi, o specifičnim procesima konstrukcije vlastite stvarnosti. Umetničko delo tako je samoreferentno, ono upućuje na proces vlastite proizvodnje.

Kod mimetičkih reprezentacionih umetničkih dela ovaj mehanizam proizvodnje je potisnut i zamenjen efektom stvarnog koji briše tragove arbitrarne, artificijalne proizvodnje nudeći se kao transparentost vidljive objektivnosti. Luj Maren (Louis Marin) otkriva upravo ovu dvostruku operaciju mimetičke umetnosti kao istovremene procese reprezentacije i prezentacije. „Reprezentovati znači prezentovati sebe reprezentujući nešto drugo. Svaka reprezentacija, svaki reprezentativni znak, svaki značenjski proces zato uključuje dve dimenzije, koje ja nazivam, u prvom slučaju, refleksivnom – prezentovati sebe – i, u drugom slučaju, tranzitivnom – reprezentovati nešto.“³⁴ Na primer, svaka mimetička slika tako tvrdi i da je prikaz realnosti, ali istovremeno tvrdi i da je slika, to jest, upućuje na svoj veštački karakter, na činjenicu da je nešto drugo od onoga što re-rezentuje, da je supstitucija odsutnog referenta. Efekat stvarnog, efekat reprezentacije tako se proizvodi transformacijom prezentnosti strukture izvođenja umetničkog dela u reprezentaciju stvarnosti. Žan-Luj Šefer (Jean-Louis Schefer) tako je tvrdio da je renesansa perspektivna slika zasnovana na procesu dvostruke negacije i premeštanja.³⁵ Slika kao reprezentacija, kao označeno stvarnosti, retroaktivni je učinak ovih procesa. Ono što se prvo negira je upravo sama materijalnost slike,

³³ Fredric Jameson, *U tamnici jezika: Kritički prikaz strukturalizma i ruskog formalizma*, str. 164

³⁴ Louis Marin, „The Frame of Representation and Some of Its Figures“, *On Representation*, Stanford University Press, Stanford, 2001, str. 352

³⁵ Jean-Louis Schefer, „Zapis o reprezentativnih sistemih“, *Razprave Problemi*, št. 98-99, Ljubljana, 1971, str. 96-123; Jean Louis Schefer, „Spilt Color/Blur“, Paul Smith (ed.), *The Enigmatic Body: Essays on the Arts by Jean Louis Schefer*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, str. 1-23

obojeni pigment (boja) i materijalni nosač slike (platno, drvo, zid..). Perspektivna mreža negira ovu prvobitnu materijalnost slike i deluje kao formalni aparat iskazivanja koja upisuje figure u svoju prostornu mrežu i proizvodi scenografiju za iskaz figura kao označeno slike. Dalje, figure obrazuju svoj sistem, čija uloga je upravo u negaciji formalnog aparata iskazivanja perspektive čime se proizvodi naturalizacija reprezentacije koja krije artificialnost perspektive. Sistemi perspektive i figura tako stoje u odnosu nadodređenosti, uzajamnog uslovljavanja i transformacije. Perspektivni sistem proizvodi figuru kao pseudooznačitelja slike negacijom njene materijalne dimenzije, dok akcije figura proizvode analogijsku iluziju stvarnosti reprezentacije kroz sistem narativne figuralne komunikacije koja uvodi temporalizaciju nepromenljive sadašnjosti optičko-geometrijske mreže koja fiksira pogled u jednoj tački. Pogled posmatrača na ovaj način je odmrznut od zakovanosti za tačku nedogleda i pokrenut sistemom figuralne naracije. Iskaz figuralne naracije negira i neutralizuje perspektivu kao formalni uslov sopstvenog iskazivanja i diskurs perspektive se transformiše u narativ figura.³⁶ Imaginarno označeno slike, njena fikcija, tako krije simboličke mehanizme svoje konstrukcije, koji su kategorički uslovi njene produkcije, predstavljajući se kao neposredna reprodukcija vidljivog. Pitanje reprezentativnog slikarskog sistema tako postaje pitanje konstituisanja označitelja i odgonetanja mehanizama kojim je ovo konstituisanje prikriveno i predstava naturalizovana.

Strukturalistička kritika reprezentacije dalje dobija političke konotacije. Reprezentacija je tako okarakterisana kao normativna, autoritativna i zasnovana na prepoznavanjima (*connaissance*) opštosti svakodnevnice. Ova opšta mesta su, međutim, konstrukcije ideološkog i imaginarnog karaktera, pa su stoga mesta pogrešna prepoznavanja (*méconnaissance*). Poststrukturalizam se zalaže onda za arbitarnost znaka i za dekonstrukciju ovih ideoloških mimetičkih očigledosti, imenujući realističku umetnost za svog glavnog neprijatelja i umetnost modernizma za svog saveznika. Reprezentacija je stoga izjednačena sa realizmom, koji predstavlja lažnu konstrukciju objektivne spoljašnjosti. Ono što realizam

³⁶ Videti odličnu analizu slike *Arkadijski pastiri* Nikole Pusena od strane Luja Marena. Sistem figura na ovoj slici uzrokuje lateralizaciju perspektive čime se tačka nedogleda podudara sa centrom akcije figura, a tačka pogleda se upravlja prema figuri od koje započinje proces komunikacije sa drugim figurama. Tačka pogleda tako postaje tačka začetka figuralnog narativa, a tačka nedogleda tačka njenog završetka. Luj Maren, „Ka teoriji čitanja u likovnim umetnostima: Pusenova slika *Pastiri u Arkadiji*“, *Prelom: Časopis Škole za istoriju i teoriju umetnosti*, br.1, 2001, str. 206-216; Videti za druge primere: Louis Marin, „Figures of Reception in Modern Representation in Painting“, *On Representation*, Stanford University Press, Stanford, 2001, str. 320-336

odražava stoga nije stvarnost kao takva, već izvesne društvene konvencije i simbolički mehanizmi putem kojih se konstruiše imaginarni efekat stvarnog.³⁷ Prema strukturalizmu osnovna odlika realizma jeste ponavljanje istog, ponavljanje imaginarnih prepoznavanja, pa je on statični poredak čija je funkcija održavanje zvaničnog buržoaskog poretka koji je prikazan kao empirijska datost, prirodni poredak stvari. Osnovni ideološki mehanizam realizma je stoga naturalizacija, proizvođenje 'efekta stvarnog'. Ova logika naturalizacije je, kako smo videli, zasnovana na maskiranju mehanizama proizvodnje realističkog diskursa i njihovog kontigentnog karaktera. Realistički diskurs se tako pogrešno prepoznaje kao transparentno viđenje, kao neutralni pogled autonomnog subjekta na objektivno postojeću stvarnost. Realizam je poredak koji potčinjava subjekte određenoj standardizaciji putem koje su oni potčinjeni vladajućem ideološkom sistemu, koji im se ne čini kao veštačka konstrukcija, već kao prirodni poredak. Štaviše, mimetički sistem konstruiše takvu poziciju subjekta sa čije tačke gledišta se on domina sebi kao gospodar reprezentacije. Mehanizam realističke reprezentacije tako je mehanizam koji transformiše subjekta koji je proizvod sistema reprezentacije u uzrok reprezentacije, subjekta reprezentacije. Realizam dobija kvalifikacije istorijske inercije, psihičke represije i ideološke hipostatizacije onog što je dato kao empirijsko.

Postukturalizam, u svojoj radikalnoj 'tekstualističkoj' varijanti, u teoriji umetnosti u skladu sa kritikom mimezisa vrši radikalnu kritiku koncepta referenta. Objekti su tako produkti sistema označavanja, koji su uvek arbitrarnog karaktera. Budući da je značenje jednog znaka uvek određeno njegovom relacijom sa drugim znacima, referent kao označeno je nešto što nema postojanje van označiteljskih praksi. Postoji samo beskonačna igra interpretacije koja permanentno gradi i razgrađuje svoja označena, odlažući beskonačno susret sa referentom. Realizam je odavde kritikovan kao nešto što zauzdava i ograničava slobodnu igru označitelja, beskonačnu proizvodnju značenja. On nije prikaz stvarnosti kao takve, već reprodukcija određenih diskurzivnih mehanizama koji proizvode referencijalnu iluziju. Prema Žaku Deridi referent predstavlja transcendentalno označeno koje usidrava označitelje u određeni fiksiran, statičan sistem. Oslobođenjem reprezentacije od ove usidravajuće tačke može se doći do slobodne proizvodnje, do diseminacije značenja i proizvodnje različitosti. Van reprezentacije tako ne postoji nikakvo realno, već samo druge reprezentacije, drugi tekstovi i različiti označiteljski sistemi.

³⁷ Roland Barthes, „The Reality Effect“, *The Rustle of Language*, Hill and Wang, New York, 1986, str. 141-148

Ovoj moći slobodne tekstualne proizvodnje grupa pisaca i teoretičara okupljena oko časopisa *Tel Quel* daće revolucionarni potencijal.³⁸ *Tel Quel* će svoju estetsko-političku platformu izgraditi na jednostavnoj opoziciji buržoaske reprezentacione književnosti i revolucionarne, marksističke proizvodnje 'pisanja'. Praksa pisanja je tako produktivna praksa, a ne reprezentacija stvarnosti. Oslobođenje označiteljske prakse od određenosti reprezentacionim sistemom znakova, koji su navodno analogni stvarnosti, posmatrano je kao podudarno sa oslobođenjem rada od sistema kapitalističke valorizacije. Sloboda označiteljske prakse tako ovde podrazumeva slobodnu intertekstualnost, pluralnost značenja, konstantnu transformaciju, slobodno ulaženje u različite međudnose i razgradnju stabilne slike sopstva putem prepuštanja slobodnoj diseminaciji. Kapitalistički sistem prema *Tel Quel*-u tako počiva na mimezisu, na stabilizaciji značenja u hipostazirane sisteme, i tekstualna subverzija služi destabilizaciji ovih sistema znanja na kojim počiva svesni doživljaj stvarnosti. Proizvođenje imaginarnog referenta tako predstavlja glavni mehanizam proizvodnje buržoaske ideologije i održanja društvenog statusa quo, pa je realizam tako izjednačen sa opštom strukturom buržoaske ideologije, a jezik posmatran kao primarno mesto materijalizacije ideologije. Svi oblici ideološke nadgradnje su shvaćeni kao proizvodi rada jezika, pa je onda promenom mehanizama rada jezika moguće pokrenuti revolucionarnu praksu. Revolucija u jeziku tako prema *Tel Quel*-u uzrokuje direktno društvenu revoluciju. Modernizam i avangarda su sa druge strane definisane kao negacija poretka mimezisa sa svojom osnovnom funkcijom defamilirizacije ili začudnosti. Avangardni eksperimenti tako razgrađuju buržoasku praksu jezika i time dekonstruišu vladajuću ideologiju koja je utemeljena na mimezisu. Jezik, a ne ekonomija, tako predstavlja ključno mesto klasne borbe, pa je avangardna umetnost mesto oslobođenje tekstualnosti, neprestani proces tekstualne proizvodnje koji ima potencijal razgradnje buržoaske ideologije i njene opresivne jezičke prakse.

Mi ćemo se u ovom radu koncentrisati na struju marksističkog dijaloga sa (post)strukturalističkom kritikom koju je ustanovio Luj Altiser. Namera nam je da specifičnost njegovog teorijskog diskursa razdvojimo od ovog dominantnog 'tekstualističkog' modela (post)strukturalizma i ukažemo na njegovu osobenu problematiku. Kako ćemo videti, Altiserova logika društvenog i teorijsko nadodređenja je nekompatibilna sa insistiranjem na

³⁸ Patrick Ffrench, *The Time of Theory: A History of Tel Quel (1960-1983)*, Clarendon Press, Oxford, 1995.

primarnosti lingvističkog modela i svođenjem struktura svih društvenih praksi i teorija na lingvističku strukturu označiteljske prakse.

3. Altiserovo zasnivanje naučnog marksizma: od ideološke reprezentacije ka naučnoj prezentaciji

3.1 Epistemologija Gastona Bašlara

Na Altiserov koncept epistemološkog preloma (*rupture épistémologique*) i na ideju zasnivanja istorijskog materijalizma kao nauke presudno je uticao francuski epistemolog i teoretičar nauke Gaston Bašlar. Bašlareva epistemologija je zasnovana na tvrdnji da savremena nauka nema svoj predmet kao neposredno dat i čulno predočiv, već ona svojim metodama, procedurama i tehnikama proizvodi svoj vlastiti objekat. Naučni fenomeni nisu nastali observacijom, opisom i ispitivanjem unapred datih empirijskih činjenica iz kojih bi bile apstrahovane zakonite regularnosti, već su oni konstruisani putem specifičnih procedura naučnih praksa koje su im samosvojne. Objekti tako ne prethode procesu svoje proizvodnje putem naučnih sistema saznanja, pa Bašlar ukazuje da racionalne i eksperimentalne metode savremenih nauka produkuju fenomene koje proučavaju i da su stoga ove naučne 'činjenice' neodvojive od ovih procedura koje ih konstruišu. Predmet koji je fokus i proizvod teorijske konstrukcije je kao takav shvatljiv samo unutar naučnih teoretskih sistema. Svako mišljenje koje tvrdi mogućnost neposrednog saznanja konkretnog predmeta prema Bašlaru je samo teorijska predrasuda zasnovana na prednaučnom sistemu znanja. Naučni predmeti, kao i predmeti uopšte, nisu tako direktno empirijski dati, već su oni proizvodi određenih teorijskih sistema mišljenja. Znanje je tako uvek znanje posredovano određenom teorijskom formacijom i ne postoji neposredovan, direktan pristup objektivnoj realnosti.

„Za naučni duh svo znanje je odgovor na pitanje. Ako nije postavljeno pitanje, ne može biti nikakvog naučnog znanja. Ništa ne dolazi samo od sebe. Ništa nije dato. Sve je konstruisano.“³⁹ Svako znanje tako je proizvod određene 'problematike', seta pitanja koji proizvode određeni problem i moguće odgovore na taj isti problem. Objekti su uvek proizvedeni unutar određenih problematika i nemaju zasebno postojanje izvan njih, pa je postojanje problematike preduslov njihovog mišljenja uopšte. Naučna epistemologija ne prilazi tako znanju kao nečemu što se podudara sa statičnom realnošću, već mu pristupa kao nečemu što je aktuelizovano i konkretizovano putem procesa naučne proizvodnje. Znanje stoga nije fiksna re-prezentacija nečeg već postojećeg, već je ono proizvedeno putem

³⁹ Gaston Bachelard, *Formation of the Scientific Mind*, Clinamen Press, Manchester, 2002, str. 117

problematizacije, pa naučni objekti nisu *re-prezentovani* putem sistema znanja, već su *prezentovani* putem njihove aktuelizacije u načnoj praksi.

Objektivnost kod Bašlara tako stiče status eksperimentalne realizacije i objektivizacije teorijskih pretpostavki i koncepata. Koncepti ne prethode svojoj aktuelizaciji, pa stoga ovdje nije u pitanju problematika odražavanja. Bašlar za paradigmu savremene naučne proizvodnje znanja uzima ne-euklidovsku geometriju koja vrši epistemološki prelom u odnosu na klasičnu geometriju koja je počivala na pretpostavci da geometrijski koncepti u idealitetu odražavaju 'realni' trodimenzionalni prostor. Ne-euklidovska geometrija polazi od apsolutne nezavisnosti matematičkih koncepata od bilo kakvog 'realnog' modela prostora i svoje saznanje ne zasniva na mimetičkom, re-prezentacijom odnosu sa realnošću ('spoljašnji' argument verifikacije znanja) već isključivo na logičkoj, unutrašnjoj koherentnosti sopstvenih argumenata ('samorefleksivni' argument). Ključ za objektivnost naučne prakse nije tako empirijska verifikacija, adekvacija sa nekim čulno predočivim fenomenom, jer je svaki predmet uvek-već rezultat određene misaone apstrakcije, već unutrašnja koherentnost naučnog metoda, pa je opravdanost naučnog predmeta ustanovljena samim teorijskim postulatima na kojima se zasniva mehanizam proizvodnje saznanja. Nauka stoga predstavlja samoreferencijalnu strukturu, a validnost njenog znanja je utemeljena na internalnoj apodiktičkoj izvesnosti njene sopstvene konstrukcije. Akcenat epistemologije je tako stavljen na sam metod proizvodnje znanja i na unutrašnji princip verifikacije znanja, a revolucionarna naučna otkrića su bazirana na radikalnoj promeni struktura proizvodnje znanja. Epistemološki prelom se tako prvenstveno tiče promene strukturalne problematike, samog principa na kome jedna nauka zasniva svoje saznanje i vrednost istinitosti. Revolucija u nauci tako je revolucija naučnog metoda.

Materijal na kome naučna praksa deluje je već postojeća prenaučna ili naučna teorija čijom korekcijom nova naučna teorija izvodi strukturalni prelom, pa nauka tako nema supstancijalni, apsolutni početak, već je ona uvek proces problematizovanja, prerađivanja i revizija postojećih teorijskih apstrakcija. „Bivajući u isto vreme samokritika prethodnih teorija i preduslov novih teorija, one (nauke) postavljaju kao a priori ono što su konstruisale a posteriori iz otvorenih pitanja postojećih teorija.“⁴⁰ Koncept epistemološkog preloma ukazuje na to da nauka napreduje diskontinuirano, tako što pronalazi kontradikcije u postojećim

⁴⁰ Walter Privitera, „Bachelard's Historical Epistemology“, *Problems of Style: Michel Foucault's Epistemology*, State University of New York Press, Albany, 1995, str. 14

naučnim teorijama i ustanovljuje nove naučne paradigme i putem njih konstruiše nove naučne objekte. Naučni metod je stoga 'otvoren' metod koji računa na diskontinuitete sistema znanja i na nepredvidivost putanja svog razvoja. Nauka napreduje putem epistemoloških preloma i ona je kritička vrsta znanja koja ne popunjava okvire postojećih problematika sa novim informacijama, već primorava sam teorijski okvir na rekonfiguraciju. Ona tako kritikuje sama pitanja na kojima se zasniva postojeća problematika, i nudi novi set pitanja koji produkuje novu problematiku i nove interese putem kojih konstruiše nove naučne objekte. Nova problematika tako nastaje 'premeštanjem' pitanja, samopropitivanjem i samotransformacijom temelja na kojima počiva: „U samopropitujućem racionalizmu (*le rationalisme questionnant*), sami temelji znanja su stavljeni na test, i dovedeni pod znak pitanja samim pitanjem.“⁴¹

Naučno saznanje je, dakle, zasnovano na 'konstrukcijama' koje nemaju utemeljenje u prednaučnim intuicijama ili metafizičkim principima, već su zasnovane na sebi inherentnim teoretskim sistemima i eksperimentalnim procedurama koji proizilaze iz same naučne prakse. Prema Bašlaru nauka je tako autonomna u odnosu na filozofiju i protivna tradicionalnoj filozofiji. Ovaj stav će voditi ka obrtanju hijerarhije između nauke i filozofije. Filozofija je ta koja se mora adaptirati u odnosu na otkrića i modele saznanja nauka i stoga je moguća samo kao filozofija nauke ili, bolje rečeno, filozofija izvedena iz nauke. Za Bašlara filozofska problematika ne sme biti uslov mogućnosti naučnog znanja, već, obrnuto, naučne metode saznanja moraju biti temelj na kome će biti elaborirana epistemologija. Nova kritička epistemologija je uperena protiv tradicionalne epistemologije u obe svoje dominantne varijante: idealističke (racionalističke) i realistične (empirističke). U oba slučaja epistemologija je zasnovana na apriornom razdvajanju subjekta i objekta. Ustanovljenje epistemologije na apriornim konceptima subjektivne svesti ili na 'prirodi' unapred pretpostavljenih nezavisno postojećih predmeta spoljašnje realnosti filozofski fundira nauku i zatvara joj put ka usvršavanju sopstvenih metoda saznanja. Idealizam tako utemeljuje predmet kao idealitet supstance koja je produkt subjektivne samosvesti, dok ga realizam utemeljuje kao predmet po sebi koji je empiristička, neposredna datost. U obe verzije tvrdi se identičnost subjekta i objekta putem utemeljenja u zajedničkoj supstanci koja daje epistemologiji fiksne metafizičke temelje i ovim zatvara njenu problematiku. Bašlar stoga zaključuje da su idealizam i empirizam zapravo deo iste problematike odražavanja, problematike esencije koja se odražava u fenomenu, i da je stoga pitanje „idealizam ili

⁴¹ Gaston Bachelard, *Le Rationalisme Appliqué*, P.U.F., Paris, 1949, str. 57

empirizam?“ pogrešno pitanje. Subjekt i objekt su ovde u komplementarnom odnosu i uzajamno podupiru jedan drugog. Tako, na primer, Dekart utemeljuje konzistentnost objektivne realnosti u čistim intuicijama subjekta koje su supstance i koje onda predstavljaju garant postojanja empirističkih predmeta: „On pretpostavlja da postoje jednostavne polazne tačke za saznanje (epistemološka utemeljenja) i da se one mogu pronaći u našim jasnim i vidljivim percepcijama jednostavnih ideja, kakva je ideja ekstenzije koja utemeljuje samoevidentnost postulata Euklidove geometrije.“⁴² Između idealizma i empirizma, između subjekta i objekta, tako postoji cirkularni odnos gde jedno utemeljuje drugo i ova problematika stoga proizvodi fiksiranu reprezentaciju sveta kao potpuno transparentne zatvorene objektivnosti. Radi se dakle o problematici odražavanja gde unapred pretpostavljena supstanca služi kao izvor utemeljenja istinitosti i znanja. Tradicionalna epistemologija stoga se odlikuje redukcijom subjekta i objektivnog sveta na esenciju koja svodi njihovu raznovrsnost na 'dublju' supstancu. Ovim svođenjem se tvrdi potpuna objektivnost spoljašnjeg sveta i time postojanje apsolutnog znanja.

Za nauku svet nikada ne može biti potpuno saznatljiv, pa je ona stoga uvek otvorena prema nepoznatom. Tradicionalna filozofija predstavlja 'zatvorenu' epistemologiju, za razliku od naučne koja napreduje diskontinuirano konstantno problematizujući i dovodeći u kontradikciju prethodne sisteme znanja. Za naučno znanje svaka unapred pretpostavljena relacija subjekta i objekta mora biti preispitana.⁴³ Možemo tako govoriti o Bašlarovoj epistemologiji kao o 'ontologiji problema': „Ni subjekti ni objekti, ni stvari ni umovi, ne

⁴² Mary Tiles, „Non-Cartesian Epistemology and Scientific Objectivity“, *Bachelard: Science and Objectivity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, str. 30

⁴³ „Kao prvo, koncept problematike ustanovljuje kritiku relacije subjekt-objekt kao one koja je u stanju da objašnjava misao uopšte i nauku kao određenu vrstu mišljenja. Misлити ne znači pokušati reći istinu o bilo kojem partikularno datom objektu (bio on živi organizam, stvar u pokretu ili mozak), na način kao da postoji svet tamo izvan koji čeka da bacimo pogled na njega; misлити znači pokušati rešiti specifične, singularne probleme (...) Problemi ne mogu uzeti formu istrage o esencijama stvari ('šta je materija?' 'šta je život?' 'šta je X?'), već oni konstituišu ono što se čini važnim, relevantnim i kritičnim za znanje u vezi nekog X. Bašlar prema tome tvrdi da ne postoji, s jedne strane, svet podeljen u velike ontičke domene (život, materija itd.), svaki od njih okarakterisan izvesnim brojem osobina i zakona koje bi različite discipline (biologija, sociologija itd.) trebalo da izučavaju, a s druge strane, um koji bi pokušavao da mapira ovu stvarnost i da popuni sve praznine sa pravom informacijom. Postoje samo singularni problemi koji simultano determinišu subjekta da misli i objekt da bude mišljen: 'Moramo prvo postaviti objekt kao subjekt problema, a potom subjekt cogito-a kao svest o ovom problemu'.“, Patrice Maniglier, „What is Problematic?“, *Radical Philosophy*, 173, May/June, 2012, str. 21-22

postoje primarno; postoje samo problemi koji ustanovljavaju samu mogućnost korelacije.“⁴⁴ Dok je nauka preokupljena sistemom dinamičnih relacija, filozofija je usredsređena na znanje fiksnog Bića i tako proizvodi statičan i zatvoren sistem znanja koji unapred pretpostavlja rešenja na pitanja koje isto tako unapred postavlja. Naspram statičkog univerzalizma filozofije, nauka računa na dinamičko shvatanje znanja, permanentno proizvodeći nove objekte i revidirajući svoje sisteme. Kako savremena nauka nije zasnovana na idealističkim ili empirističkim datostima koja bi joj davala sigurna i nepromenljiva utemeljenja, ona ima potrebu za kontinuiranim preispitivanjem sopstvenih utemeljenja.

Nauka je tako suprotstavljena filozofiji, ali i svakodnevnoj 'zdravo-razumskoj' logici, i obe prema Bašlaru predstavljaju 'epistemološke prepreke' naučnom znanju, pa on zagovara neophodnost autonomije nauke i njen diskontinuitet u odnosu na svakodnevnu životnu praksu. Svakodnevna životna praksa preferira ugodnu konfirmaciju već poznatog u odnosu na naučne prelome i potragu za novim i nepoznatim. Razlika između nauke s jedne strane i filozofije i logike svakodnevnog saznanja sa druge strane, sastoji se, kako smo videli, iz drugačijih odnosa prema čulnoj percepciji. Dok nauke kakva je matematika uvode znanje 'čistih' relacija zasnovano na čistim apstrakcijama koje su nezavisne od čulne percepcije, filozofija i svakodnevno znanje ostaju limitirani unutar polja čulne percepcije. Budući da Bašlar odbacuje mogućnost neposrednog saznanja, ovi sistemi mišljenja prema njemu negiraju svoj karakter konstrukcije i zadovoljavaju se sa obmanjljivom direktnošću onog što se ukazuje kao očiglednost. Epistemološke prepreke tako stvaraju negativnu, predrasudnu, ali i neophodnu pozadinu za nastanak nauke. Nauka radi na ovim prednaučnim sistemima mišljenja i putem detekcije njihovih kontradikcija proizvodi svoje koherentne naučne sisteme. Nauka tako nije apsolutno odvojena od svakodnevnice, već je ova upravo njen materijal koji svojim radom preobražava. Svakodnevnica poseduje nesvesnu *ready-made* problematiku koja reguliše njenu percepciju i cilj nauke je da negativno, dijalektički preobražava ovu percepciju putem menjanja problematskog okvira. Cilj nauke je stoga da putem preobražaja okvira percepcije stvarnosti promeni samu svakodnevnu praksu i postavi je na novim naučnim osnovama. Koncept epistemološkog preloma nauke tako se ne odnosi samo na apstraktnu sferu znanja, već uključuje i tehnološku aplikaciju tog znanja i njegovu diseminaciju putem edukativnih aparata: „Može se čak reći da Bašlarov 'prelom', koji ostaje čisto *epistemološki* prelom, to jest, specifično povezan sa *znanjem*, manifestuje sve svoje

⁴⁴ Isto, str. 22

efekte, efektivno je realizovan, samo u polju aktivnosti koje se tiču tehnološke aplikacije i edukacije neophodne za samo znanje. Odatle izvrsna ideja da je ono što karakteriše naučnu misao nije *apstrakcija* kao takva, već realizacija apstrakcije u konkretnom, proizvodnja 'apstraktno-konkretnih' tehničkih objekta, konkretnih po tome da oni inkorporiraju objektivne teoretske apstrakcije i čine da one 'funkcionišu'.⁴⁵ Naučni epistemološki prelom bi prema Bašlaru trebalo da 'funkcioniše' na takav način koji će dovesti do radikalne transformacije same životne prakse.

Dok je svakodnevno znanje vrsta nereflektovanog znanja, filozofija predstavlja formu znanja koja redukuje zakonitosti i činjenice, apstraktno i konkretno, na jedan zajednički imenitelj. Epistemološke prepreke koje donosi filozofija sastoje se iz njene tendencije da unese izvannaučne vrednosti u nauku i da na taj način prikrije radikalni rascep koji postoji između nauke i zdravo-razumske logike.⁴⁶ Bašlar se upravo protivi ovom pokušaju posredovanja filozofije između nauke i svakodnevnog rezonovanja. Nauka mora biti radikalno odvojena od problematike svakodnevne percepcije i nereflektovane iskustvene životne prakse, pa je uloga epistemologije da čuva naučne postulate znanja od filozofske kontaminacije koja teži da pomiri ova dva domena tako što će ih svesti na zajedničku esenciju i da ovom hipostatizacijom zatvori mogućnost nepredvidivog i otvorenog razvitka naučne problematike. Filozofija stoga ne može biti metateorija nauke, koja daje nauci i istoriji nauke eksternalni esencijalistički teleološki horizont i svodi je na kontinuiranost razvoja ka ispunjenju unapred pretpostavljenog cilja. Istorija nauke nema kontinuiran linearni evolucionistički razvoj, već je ona sačinjena od radikalnih, nepredvidivih transformacija koje proizvode nove postulate naučnosti prema uzoru na koje je onda potrebno izvršiti retrospektivnu rektifikaciju prethodnih sistema proizvodnje znanja. Istoriju nauke je nemoguće napisati jednom za svagda već se ona menja sa promenama u samoj nauci. Bašlareva filozofija nauke tako je zamišljena kao čuvar naučnosti naučnog metoda putem konstantnog 'čišćenja' naučne metodologije od pokušaja njenih prenaučnih teorijskih utemeljenja.

⁴⁵ Etienne Balibar, „From Bachelard to Althusser: The Concept of 'Epistemological Break'“, *Economy and Society*, Vol. 7, No. 3, August 1978, str. 211

⁴⁶ Dominique Lecourt, *Marxism and Epistemology: Bachelard, Canguilhem and Foucault*, NLB, London, 1975, str. 64-66

3.2 Altiserova primena Bašlarove epistemologije na domen marksizma

Altiserova revizija marksizma kreće od tvrdnje da je Karl Marks (Karl Marx) u svojim zrelim delima, pre svega u *Kapitalu*,⁴⁷ stvorio jednu novu nauku, nauku istorije, to jest, istorijski materijalizam. Sledeći Bašlara, Altiser tvrdi da nauka nastaje radikalnim raskidom sa prednaučnim sistemima proizvodnje znanja putem epistemološkog preloma, putem raskida sa tradicionalnim problematikama uvođenjem naučne problematike. Primenjujući Bašlarevu teoriju nauke na domen marksizma, Altiser proglašava tradicionalne filozofske i zdravorazumske sisteme mišljenja i percepcije ideološkim. Marksov istorijski materijalizam tumači se tako kao nauka suprotstavljena ideologiji, koja uzima kao svoj materijal ideološke problematike i utvrđivanjem njihovih protivrečnosti ih prerađuje u naučne predmete i koncepte. Pod problematikom Altiser podrazumeva, sledeći Bašlara, specifično jedinstvo jedne teorijske tvorevine, sistematsku strukturu koja ujedinjuje sve elemente jedne misli. Ova struktura predstavlja sistem pitanja koja određuju odgovore koje data problematika daje.⁴⁸ Za ideološku problematiku karakteristično je da ona ostaje u domenu nesvesnog, kao nereflektovana inercija svakodnevne spontane iskustvene prakse. Ideološki filozof „misli u njoj ne misleći nju samu.“⁴⁹ Tako je ideologija nesvesna teorijskih pretpostavki koje u sebi fiksiraju smisao i tok svojih problema i stoga njihovih rešenja. Marksistička filozofija biva pozvana da utvrdi nesvesnu strukturu proizvodnje mišljenja u ideologiji i istakne razliku svog metoda u odnosu na nju. Sledeći Bašlara, Altiser konstatuje da naučni metod nastaje radikalnim epistemološkim prelomom u odnosu na ranije prenaučne i ideološke problematike koje oblikuju svakodnevnu praksu i iskustvo. Nauka tako predstavlja alternativu u odnosu na „očigledne činjenice i datosti svakodnevnog života, koje su prožete ideološkom samoevidentnošću.“⁵⁰ „Nauka ne odražava neposredne datosti svakodnevnog iskustva i prakse, već ona može biti konstituisana samo pod uslovom da iste dovodi pod znak pitanja i da raskida sa njima.“⁵¹ Istorijskom materijalizmu tako nisu potrebne eksteriorne garancije, jer

⁴⁷ Karl Marx, *Kapital: Kritika političke ekonomije*, Prosveta, Beograd, 1974.

⁴⁸ Luj Altise, *Za Marksa*, Nolit, Beograd, 1971, str. 22, 61-64

⁴⁹ *Isto*, str. 64

⁵⁰ Louis Althusser, „The Humanist Controversy“, Francois Matheron (ed.), *Louis Althusser: The Humanist Controversy and Other Writings*, Verso, London, 2003, str. 276

⁵¹ Louis Althusser, „Theory, Theoretical Practice and Theoretical Formations: Ideology and Ideological Struggle“, *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of Scientists*, Verso, London, 2011, str. 14-15

ove ne predstavljaju očigledne empirijske činjenice, već ideološke produkte čije prepoznavanje zatvara mišljenje unutar repetitivne reprezentacione inercije koja održava društveni *status quo*. Altiser tako želi da pokaže da je nauka istorijskog materijalizma samorefleksivna kao Bašlarova matematika i da kao ona nastaje rezom u odnosu na reprezentacione logike. Njoj nije potrebna eksternalna mimetička verifikacija, već ona internalno, logičkom konzistentnošću svoga izvođenja, proizvodi kriterijume svoje istinitosti⁵² i udara naučne temelje revolucionarnom preobražaju društva.

3.3 Altiserova teorija čitanja kao način proizvodnje naučnog metoda

Prema Altiseru Marks odbacuje postepeno pojmove stare problematike i gradi nove zasnivajući svoju osobenu problematiku, novi način postavljanja pitanja, novi princip i novi metod na kome će zasnovati svoju nauku istorije društva. Budući da Marks nije napisao svoju Dijalektiku u kojoj bi izvršio eksplikaciju svoje problematike, revolucionarnog metoda kojim je zasnovao nauku istorije, cilj Altisera je da preko pažljivog čitanja Marksove nauke istorijskog materijalizma izluči specifičnu Marksovu dijalektiku, filozofiju dijalektičkog materijalizama, i obrazloži njenu distinkciju u odnosu na ideološke problematike, to jest, njen epistemološki prelom.⁵³ Marksistička filozofija bi se izdvajala od ideoloških filozofija kao sposobna da sebe samu shvati uzimajući sebe kao svoj predmet. Altiser tako postavlja pitanje čitanja Marksove nauke, određivanja specifičnog metoda kojim ona proizvodi svoj predmet.

⁵² Domik Lekur (Dominique Lecourt) tako pravi paralelu između Bašlarove naučne epistemologije i Lenjinove marksističke teorije: „filozofska teza koja podupire sav Bašlarov rad na epistemologiji je da istina naučne istine *'nameće sebe' putem sebe*. Ili u spinozističkim terminima rečeno: *veritas norma suis* (istina je sama sebi mera). U Lenjinovoj terminologiji: Bašlar postavlja tezu objektivnosti naučnih znanja. On je postavlja, ne diskutuje je. On ne želi da utemelji, da *garantuje* ovu objektivnost. Njega ne interesuje da postavi pred naučno znanje tradicionalna pitanja na kojima se tvrdi validnost znanja.“ Dominique Lecourt, *Marxism and Epistemology: Bachelard, Canguilhem and Foucault*, str. 12. Možemo dalje podvući analogije između Bašlara i Lenjina i zaključiti da naučno znanje marksističke nauke ne nalazi svoju validnost u već postojećim ideološkim reprezentacijama, već da se ono *aktuelizuje* kroz revolucionarnu praksu radničkog pokreta. Nauka istorijskog materijalizma tako produkuje novo i drugačije poput savremenih matematičkih nauka, i ne svodi se na svoju potvrdu unutar postojećih problematika. Društvena revolucija je na ovaj način dovedena u vezu sa savremenim naučnim revolucijama.

⁵³ „Iz toga što je jedna nova filozofija rođena iz same osnove jedne nauke, i što je ova nauka teorija istorije, - prirodno se postavlja jedan kapitalni teorijski problem: kojom principijelnom nužnošću *osnova* naučne teorije istorije treba da implicira i ipso facto obuhvata i teorijsku revoluciju u filozofiji?“ Luj Altise, *Za Marksa*, str. 23

Altiserove teorije čitanja je skicirana u predgovoru knjige *Čitanje Kapitala*.⁵⁴ Altiser tu tvrdi da nema nedužnog čitanja, da jedan tekst nikad nije očigledan, već da je njegovo čitanje uvek posredovano određenom problematikom, određenim pretpostavkama koje vode čitanje. Ideološki način čitanja negira postojanje ove problematike i tvrdi neposredni karakter čitanja. On je vođen 'religioznim mitom čitanja', gde je tekst sveden na esenciju koja ga čini koherentnim i objašnjava svaki njegov deo.⁵⁵ Tekst na taj način predstavlja hegelovski ekspresivan totalitet, gde svaki njegov deo odražava duh celine.⁵⁶ Suština je tako ovde neposredno čitljiva u svim elementima teksta koje povezuje u koherentnu celinu, celinu ekspresivnog kauzaliteta. Ova potisnuta problematika čitanja tako proizvodi iluziju koja prevodi pisani diskurs u neposrednu transparentnost istinitog i stvarnog.

Altiser dalje analizira načine na koji Marks čita tekstove klasične političke ekonomije: jedno i dalje ideološku čitanje i drugo koje je vođeno drugačijom problematikom. U prvom čitanju Marks čita diskurs svojih prethodnika kroz svoj sopstveni diskurs. On tako posmatra ove tekstove putem upoređivanja sa svojim tekstom koji je na njih projektovan kao njihova mera. Marks tako putem razlučivanja saglasnosti i nesaglasnosti sa svojim tekstom uviđa otkrića i pogreške autora tekstova klasične političke ekonomije. Radi se o retrospektivnom teorijskom čitanju u kome se u odnosu na istinit model traže nedostaci tekstova koji se čitaju, to jest, radi se o empirističkom modelu saznanja zasnovanom na paru prepoznavanje-neprepoznavanje. Tako Marks zamera Adamu Smitu (Adam Smith) da nije video i zapazio određene nedostatke, odsutnosti, u svojoj teoriji: „on nije vidio ono što je ipak imao pred očima, nije

⁵⁴ Louis Althusser, „Predgovor: Od *Kapitala* do Marxsove filozofije“, Louis Althusser, Etienne Balibar, *Kako čitati Kapital*, str. 15-74

⁵⁵ Altiserov se ovde oslanja na Spinozu (Baruch de Spinoza) koji je tvrdio da je Biblija model svih tekstova, a biblijska interpretacija model svih čitanja. Religiozni mit čitanja tako predstavlja teoriju ekspresije prema kojoj je jedinstveno značenje teksta izraženo u svim njegovim delovima. Svaki deo je tako čitljiv samo ukoliko je redukovano na značenje koje prožima celinu. Tekst na ovaj način predstavlja božiju kreaciju, duhovnu celinu, gde je svaka reč ispunjena božanskom esencijom. Videti: Warren Montag, „Scripture and Nature: the Materiality of the Letter“, *Bodies, Masses, Power: Spinoza and His Contemporaries*, Verso, London/New York, 1999, str. 1-25

⁵⁶ „Nije to slučaj kad, dižući tanahni list teorije čitanja, pod njim otkrijemo teoriju *ekspresije* i kad tu teoriju ekspresivnog totaliteta (gde je svaki deo *pars totalis*, neposredno izražajan za celinu koja ga osobno nastanjuje) otkrijemo kao teoriju u kojoj su se, poslednji put, i na tlu same povijesti, u Hegela, sabrali svi komplementarni religijski mitovi govorećeg glasa (logosa) u sekvencama diskursa; istine koja nastanjuje njegov *Rukopis*; - i uha koje sluša ili oka koje čita taj diskurs da bi u njemu otkrilo govor Istine koji osobno nadahnjuje svaku od njegovih Riječi.“, Louis Althusser, „Predgovor: Od *Kapitala* do Marxsove filozofije“, str. 21

dokućio ono što je ipak imao u ruci. (...) Time se sva slabost u sustavu pojmova koji tvori spoznaju svodi na psihološku slabost 'viđenja'. I ako odsutnosti viđenja objašnjavaju razlog njegovih omaški, jednako tako, i zbog iste nužnosti, prisutnost i izoštrjenost 'viđenja' objašnjavaju razlog njegovog *uvidaja*: svih priznatih spoznaja.⁵⁷ Svodeći problematiku saznanja na viđenje transparentne datosti, Marks ovde upada upravo u empirističku problematiku čitanja: „zapali smo u zrcalni mit spoznaje viđenja danog predmeta ili čitanja nekog ustanovljenog teksta – što su uvek transparentnost sama – jer sav grijeh sljepila, i kao i sva vrlina oštroumnosti, s punim pravom pripadaju gledanju, ljudskome oku.“⁵⁸ Sama logika čitanja, svedena na logiku transparentnog viđenja, je ista kod Marksa i kod Smita. Radi se samo o razlici u pažljivosti unutra iste vrste gledanja, pa oba čitanja pripadaju istoj empirističkoj problematici.

Međutim, drugo i sasvim drugačije Marksovo čitanje ne meri Smitov tekst u odnosu na neki idealni, stvarni ili istiniti model, kakav je 'ispravna' Marksova teorija, već pokušava da dokući odnos između onog što je Smitu bilo 'vidljivo' i 'nevidljivo'. Tekst klasične ekonomije se tako upoređuje sa samim sobom, njegovo uviđanje sa njegovim neuviđanjem. Nedostaci i odsutnosti u njegovom tekstu prema ovom drugom čitanju nisu slučajni, već postoji određena zakonitost ili logika pogreške. Problem kojim se ovo drugo Marksovo čitanje bavi „tiče se nečeg posve drugog nego što su dani predmeti za uočavanje čiji bi jasan pogled bio potreban, a tiče se nužnog suodnosa između polja vidljivog i polja nevidljivog, suodnosa koji definira nužnost tamnog polja nevidljivog kao neophodnu posledicu strukture vidljivog polja.“⁵⁹ To je čitanje koje opaža nekonzistentnosti i propuste teksta kako bi utvrdilo problematiku koja konstruiše tekst i određuje granice njenog smisla. Marksovo čitanje prema Altiseru tako pokušava da odredi uslove iskazivanja tekstualnog iskaza, nesvesnu strukturu koja omogućuje proizvodnju teksta.⁶⁰ Omaške i lapsusi teksta tako prema Altiseru nisu slučajni, već postoji nužnost da nešto bude isključeno i poreknuto iz određenog diskursa. Ovi simptomi teksta su istovremeno vidljivi i nevidljivi: objektivno vidljivi u formi simptoma, ali nevidljivi ideologijskom subjektu koji razmišlja unutar date problematike čija je funkcija da poriče te simptome. „Promašaj je dakle u tom da se ne vidi ono što se vidi,

⁵⁷ *Isto*, str. 23

⁵⁸ *Isto*, str. 23

⁵⁹ *Isto*, str. 24

⁶⁰ Za distinkciju između iskazivanja i iskaza videti: Emil Benvenist, *Problemi opšte lingvistike*, Nolit, Beograd, 1975.

promašaj se odnosi, ne na predmet, već na samo gledanje. Taj je promašaj takav da se tiče gledanja; neuviđanje je dakle unutar uviđanja, ono je prema tome oblik gledanja u nužnom odnosu spram gledanja.⁶¹ Ovo Marksovo čitanje tako postavlja sasvim drugačiju problematiku čitanja: „Razumeti taj nužni i paradoksalni identitet ne-uviđanja i uviđanja u gledanju, znači u stvari postaviti naš problem (problem nužnog odnosa koji ujedinjuje vidljivo i nevidljivo), a dobro ga postaviti znači pružiti priliku da ga se razriješi.“⁶²

Do naučnog čitanja teksta se stoga dolazi tako što se propituje određeni tip nužnosti koji postoji između onog vidljivog date problematike i onog što je njom isključeno, onog o čemu ona mora ćutati kako bi zadržala privid logičke konzistentnosti. Marks tako detektuje izvesne nelogičnosti i kontradiktornosti u Smitovom tekstu, mesta odsutnosti, praznine. Sam tekst svojom logičkom nekoherentnošću ukazuje na svoje propuste. Marks tako ukazuje „tek na ono što klasični tekst kaže ne kazujući ga, na ono što on ne kaže kazujući ga. (...) *sam je klasični tekst onaj koji nam ukazuje da šuti: njegova šutnja njegove su vlastite riječi.*“⁶³ Ovde, kako smo videli, nije reč o uviđanju omaški teksta u odnosu na neki 'stvarni' istiniti model, već u određivanju vrste odnosa koja postoji između kontradiktornosti unutar samog teksta. Ove kontradiktornosti su prema Altiseru rezultat pogrešnih pitanja koje Smit postavlja, i koje čine strukturalni uslov njegovog uviđanja, ali i njegove limite. Pogrešna pitanja, pogrešna problematika, prouzrokuje lapsuse i nedostatke u tekstu. Trudeći se da dovede iskaze Smitovog teksta u logičnu koherentnost, Marks uviđa potrebu promene samih pitanja na kojim je zasnovana problematika klasične ekonomije. Marks tako, pokušavajući da pruži odgovor na jedno postavljeno pitanje, daje odgovor na drugo odsutno pitanje. Tako on ustvari ne daje odgovore na pitanja koje postavlja problematika klasične ekonomije, već menja samu ovu problematiku, sam set pitanja, procesom simptomalnog čitanja datih tekstova i nudi nove odgovore, odgovore na koje je su sami klasični tekstovi ukazali nemogućnošću da dovedu svoje iskaze u logičan poredak.

Klasična ekonomija tako nije bila u stanju da proizvede novo pitanje, već je davala odgovore na stara pitanja, pitanja koja se i dalje tiču ideološke problematike. Za nju je tako vidljiv svaki predmet koju se nalazi unutar struktuiranog polja njene problematike, koji je proizveden samom tom problematikom. Viđenje tako nije stvar individualnog subjekta, već

⁶¹ Louis Althusser, „Predgovor: Od *Kapitala* do Marxsove filozofije“, str. 25

⁶² *Isto*, str. 25

⁶³ *Isto*, str 26

svojih strukturalnih uslova kao „odnos imanentnog odraza problemskog polja na *njegove* predmete i *njegove* probleme.“⁶⁴ Uslovi viđenja predmeta su tako uslovi nužnosti njegove misaone proizvodnje. Problematsko polje istovremeno definiše i struktuirano nevidljivo kao ono što je isključeno iz polja vidljivosti samom strukturom problemskog polja, „kao ono što zabranjuje i odbija odraz polja na njegov predmet.“⁶⁵ Ideološka problematika funkcioniše poricanjem ovog svog manjka/viška, koji sama produkuje nemogućnošću da zatvori svoj tekst u logičnu i koherentnu celinu. Na taj način tekst uvek govori više od onog što namerava da kaže i istovremeno zna više od onog što misli da zna.

Dakle, ovo drugo Marksovo čitanje je prema Altiseru simptomalno čitanje i ono podrazumeva da je naučni tekst implicitan ideološkom tekstu. Simptomi koje ideološki tekst produkuje upućuju tako na postojanje drugog teksta, naučnog, unutar prvog, ideološkog: „Takvo je drugo čitanje Marxa: čitanje koje ćemo se usuditi nazvati 'simptomalnim' utoliko što ono, istodobno, u samom tekstu koji čita razotkriva nerazotkriveno i upućuje ga *na drugi tekst*, prisutnost nužne odsutnosti u prvome. Upravo kao i prvo čitanje, drugo čitanje Marxa pretpostavlja postojanje *dvaju tekstova* i mjeru prvoga po drugome. Ali ono što novo čitanje razlikuje od staroga jest to da se, u novome, *drugi tekst* artikulira na lapsusima prvoga.“⁶⁶ Za razliku od ideološkog načina čitanja koje je reduktivno, jer heterogenosti, kontradikcije i lapsuse teksta svodi na identičnost esencije, Marksovo simptomalno čitanje posmatra tekst kao rascepljen na ono što vidljivo unutar njegove problematike koja ga strukturira i ono što je poreknuto tom problematikom i što se javlja kao lapsus, pogreška, nedostatak ili kontradikcija, to jest, kao simptom. Ne radi se tako o dva prostora teksta koji su odvojeni, već o jednom prostoru, gde prvi, vidljivo problematike, sadrži drugi kao svoje poricanje. Isključivanjem onog što nije, ideološki tekst tako definiše sebe, ali nosi internalno u sebi sopstvenu negaciju. Naučno materijalističko čitanje stoga ne prelazi preko ovih simptoma i ne prevodi tekst u transparentnost jedinstvenog značenja, već se trudi da definiše proces koji cepa tekst iznutra i produkuje njegove lapsuse kao simptome. Sam ovaj proces cepanja kojim tekst zadobija 'internalnu distancu' u odnosu na samog sebe postaje predmet naučnog čitanja. Ovaj proces predstavlja način proizvodnje tekstova, koji je njihov odsutni uzrok, istovremeno nevidljiv, jer ne postoji kao zaseban entitet, ali i vidljiv po svojim uzrocima koji se

⁶⁴ *Isto*, str. 29

⁶⁵ *Isto*, str 29

⁶⁶ *Isto*, str. 32

manifestuju kao simptomi teksta. Ova vrsta kauzaliteta, kao metoda proizvodnje teorijskog teksta, predstavlja za Altisera predmet marksističke filozofije.

Sam Marks prema Altiseru nije uspeo proizvesti pojam ovog predmeta, koji je, kako ćemo videti, koncept uzročnosti, efektivnosti strukture nad njenim elementima, to jest, pojam strukturalnog kauzaliteta, već je uspeo samo da proizvede izvesne slike (*Darstellung*) kao zamenu za ovaj u njegovoj teoriji odsutan pojam. Cilj Altisera je onda da metod Marksovog čitanja tekstova klasične političke ekonomije primeni na same Marksove tekstove i otkrije njihove nevidljivosti i odsutnosti, da ih popuni i proizvede koherentan metod proizvodnje naučne teorije istorije iz koje bi onda bio izlučen i metod filozofije kao teorije teorijske prakse. Upravo ovaj metod predstavlja marksističku filozofiju shvaćenu kao problematiku koja čini vidljivim predmete marksističke nauke istorije ili marksističke političke prakse. Aplikacijom ovog metoda na samu Marksovu nauku dobijamo vidljiv predmet njegove teorije istorije napisane u *Kapitalu*. Čisteći Markovu teoriju od zaostalih ideoloških pojmova i pojašnjavajući njegovu novu problematiku, novi sistem pitanja, Altiser želi doći do jasnog predmeta marksističke nauke koji onda može biti apliciran na marksističku političku praksu. Dakle, Altiser čita *Kapital* kako bi shvatio problematiku koja ga oblikuje, a zatim tu istu problematiku primenjuje nazad na *Kapital* kako bi učinio potpuno 'vidljivim' predmete proizvedene praksom nauke istorijskog materijalizma, i ustanovio jasno definisan međudnos između ovih predmeta čijom detekcijom bi ustanovio mehanizam nove problematike koja je sama marksistička filozofija, dijalektički materijalizam.

Prema Altiseru marksistička filozofija, dijalektički materijalizam, je nauka načina proizvodnje znanja. Iako Marks nije napisao Dijalektiku u kojoj bi obrazložio metod kojim je zasnovao svoju nauku istorije, Altiser pronalazi u njegovom nedovršenom tekstu „Uvod u kritiku političke ekonomije“⁶⁷ iz 1859. godine skicu ovog metoda iz koje se može izlučiti shema troetape proizvodnje znanja. Svaka teorijska praksa tako predstavlja određeni način proizvodnje koji sadrži tri faze. On počinje od Opštosti I kao materijala na kom teorija radi i koja je uvek ideološka ili teorijska apstrakcija, i stoga nikad nije očiglednost neposredno data kao činjenica ili fenomen. „Suprotno ideološkoj iluziji (ne 'naivnoj', jednostavnoj 'zabludi', već nužnoj i zasnovanoj kao ideologija) empirizma ili senzualizma, nauka nikad ne radi na nečem postojećem, čija je suština i singularnost ('senzacije' ili 'individue'). Ona uvek radi na

⁶⁷ Karl Marks, „Uvod u kritiku političke ekonomije“, *Prilog kritici političke ekonomije*, BIGZ, Beograd, 1976, str. 161-189

'opštem', čak i kada ono ima oblik činjenice. Kada se jedna nauka konstituiše, na primer fizika sa Galilejem, ili nauka o evoluciji društvenih formacija (istorijski materijalizam) sa Marksom, ona uvek radi na postojećim konceptima, 'Vorstellungen', to jest na Opštosti I, ideološke, preduslovne prirode.⁶⁸ Dakle, kako smo videli, Marks ne polazi od očiglednosti, već od jedne ideološke teorije kakva je klasična politička ekonomija, i njenim čitanjem, otkrivanjem njenih protivrečnosti, proizvodi novu problematiku koja je sam novi metod nove naučne prakse, Opštosti II. Ona je ta koja prerađuje ove ideološke ili eks-naučne apstrakcije u saznanje. Opštost II tako predstavlja teorijsku metodu (problematiku) koja vrši rad na Opštosti I i ovim procesom proizvodi Opštost III kao saznanje. Spoznaja se dakle nikada ne nalazi pred 'čistim' predmetom, koji bi bio identičan sa stvarnim predmetom, već ona mora proizvesti svoj predmet teorijskom praksom. Između Opštosti I i Opštosti III ne postoji identitet suštine kao u idealističkoj metodi, već između njih dolazi do epistemološkog preloma, do radikalnog diskontinuiteta putem promene seta pitanja koji formulišu novu problematiku. U ovom procesu glavnu ulogu igra Opštost II kao metod prerade ideološke problematike u naučnu putem koga se proizvode novi naučni koncepti. Opštost II je tako teoretski okvir (paradigma), koja je upravo Marksova specifična dijalektika, i ona povezuje bazične koncepte i pretpostavke, određuje funkciju i značajnost svakog koncepta putem njegovog mesta u sistemu odnosa i omogućuje da određene propozicije budu postavljene, a druge isključene.

Marksistička filozofija, dijalektički materijalizam, je prema Altiseru teorija koja za svoj predmet uzima metode naučnih praksi (Opštost II) i proizvodi opštu teoriju proizvodnje znanja. Filozofija dijalektičkog materijalizma je ovde zamišljena kao Opšta Teorija teorijske prakse,⁶⁹ opšta epistemologija koja funkcioniše kao garant naučnosti naučnih praksa. Filozofija stoga izlučuje suštinu teorijskih praksi uopšte.⁷⁰ Srž onoga što će Altiser u svojoj

⁶⁸ Luj Altise, „O materijalističkoj dijalektici: O nejednakosti početka“, *Za Marksa*, str. 163

⁶⁹ „Nazvaćemo Teorijom (velikim slovom) opštu teoriju, to jest, Teoriju prakse uopšte, koja je razvijana polazeći od Teorije postojećih teorijskih praksi (naučnih), koje pretvaraju u 'saznanja' (naučne istine), ideološki proizvod postojećih 'empirijskih' (konkretna aktivnost ljudi) praksi. Ova Teorija je materijalistička *dijalektika*, koja je isto što i dijalektički materijalizam.“, Luj Altise, „O materijalističkoj dijalektici: O nejednakosti početka“, *Za Marksa*, str. 146-147

⁷⁰ „Ali odnos jedne 'teorije' prema svojoj praksi, ukoliko se o njemu radi, takođe interesuje – pod uslovom da je promišljen i izložen – i samu opštu Teoriju (dijalektiku), gde je teorijski izražena suština teorijske prakse uopšte, a kroz nju suština prakse uopšte, a kroz nju i suština transformacije, 'nastajanja' stvari uopšte.“, Luj Altise, „O materijalističkoj dijalektici: O nejednakosti početka“, *Za Marksa*, str.147

kasnijoj autokritici nazvati teoretizam je ovo izdizanje filozofije kao nauke apsolutnog metoda, metoda koji ustanovljuje naučnu problematiku koja je, kako ćemo videti, problematika strukturalnog kauzaliteta nadodređenja. Za razliku od ideološke problematike koja je uslovljena izvanteorijskim zahtevima (moralnim, političkim, religijskim itd.), naučna problematika za svoj kriterij validnosti ima unutrašnju logičku koherentnost svog izvođenja i svog pojmovnog mehanizma. Teorija nastala ideloškom problematikom upravo se odlikuje logičkom nekonzistentnošću i proizvođenjem kontradikcija, previda, isključenja, prekida, omaški, to jest, simptoma koje je naučna teorija pozvana da ispravi i da ustanovi 'puni' tekst, logički koherentan i istinit.

Sledeći navedeni Marksov tekst, Altiser napominje da teorijska proizvodnja celokupno nastaje u mišljenju i u mišljenju nalazi svoju validnost. Marks ističe da se pravilan naučni metod sastoji u polazenju iz apstraktnog da bi se u mišljenju proizvelo konkretno. Odavde distinkcija na konkretno-misli, jedno znanje, i konkretno stvarnosti, predmet znanja. Dok se konkretno-misli celokupno odvija u teorijskoj praksi, konkretno-stvarnosti „traje posle kao i pre, u svojoj nezavisnosti, izvan mišljenja.“⁷¹ Dok u ideološkoj problematici postoji identitet između apstraktnog (suština misli, nauke, teorije) i konkretnog (suština stvarnog), naučna problematika ističe različitost geneze misli i geneze stvarnosti. Prema Marksu Hegel (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) je „pao u iluziju da realno treba shvatiti kao rezultat misljenja koje se u sebi sjedinjuje, u sebi udubljuje, i iz samog sebe kreće (...)“.⁷² On time pravi dvostruku zbrku. Pre svega rad proizvođenja jednog naučnog znanja poistovećuje sa procesom geneze konkretnog-stvarnosti. Ovaj postupak mu omogućuje upravo njegov metod koji koncept sa početka sazajnog procesa (Opštost I) shvata kao suštinu i pokretača ovog procesa, kao koncept koji se sam razvija. Dakle, kod Hegela je proces autogeneze pojma (apstraktnog) dat kao proces autogeneze stvarnog (konkretnog), pa Opštost I tako predstavlja suštinu i pokretača procesa preobražaja kojim se proizvodi Opštost III. Fojerbah (Ludwig Feuerbach) će preokrenuti ovu problematiku tvrdeći da iz konkretnog proističe apstraktno. Ali Marks raskida i sa Hegelovim i sa Fojerbahovim metodom tvrdeći da sazajni proces započinje jednom apstrakcijom, opštošću, a ne stvarnim konkretnostima. Svako pretpostavljeno konkretno je uvek-već ideološka apstrakcija i nemoguće je utemeljiti naučnu praksu na ovoj ideološkoj reprezentaciji (*Vorstellungen*) stvarnosti. Ovim se negira materijalnost teorijske

⁷¹ Isto, str. 165

⁷² Karl Marks, „Uvod u kritiku političke ekonomije“, str. 179

prakse, njena specifična diskurzivnost koja procesom radikalne diskontinuirane transformacije proizvodi novo saznanje. Naučna metoda tako ne može biti zasnovana na problematici fundiranoj na izvornom poreklu.⁷³ Konflacija mišljenja i stvarnosti odlika je upravo ideološke problematike, koja utemeljuje istinitost svojih tvrdnji u ideološkim reprezentacijama koje su naturalizovane kao stvarnost, dok nauka predstavlja samorefleksivnu strukturu koja raskida sa spontanom nereflektovanim iskustvenim ideološkim saznanjem i autonomno svojom specifičnom metodom proizvodi sopstveni predmet. Samosvest subjekta je uvek-već utopljena u ideologiju i potreban je epistemološki rez nauke koji raskida sa 'tiranijom očiglednog'.

„ (...) upravo je *teorijska praksa* sama sebi vlastitim kriterijem, sadrži upravo u sebi definirane obrasce *vrednovanja* kvaliteta svoga proizvoda, tj. kriterije znanstvenog proizvoda znanstvene prakse. Drugačije nije ni u stvarnoj praksi znanosti: jednom kad su zaista konstituirane i razvijene, one nemaju nikakve potrebe za verifikacijom *izvanjskih* praksa kako bi proglasila 'istinitima', tj. *spoznajama*, spoznaje što ih one proizvode. Nijedan matematičar na svijetu ne čeka da fizika, u kojoj su inače primijenjeni čitavi dijelovi matematike, verificira jedan teorem da bi ga proglasila dokazanim: 'istinu' njezina teorema 100% joj osigurava čisto *unutrašnji* kriteriji prakse matematičkog izvođenja, dakle kriterij *matematičarske* prakse, tj. postignute forme postojeće matematičke znanstvenosti.⁷⁴ Odavde proizilazi i stav da je „Marksova teorija mogla biti uspešno primenjena zato što je istinita, ona nije istinita zato što je uspešno primenjena.“⁷⁵ Teorija teorijske prakse, marksistička dijalektika kao naučni metod proizvodnje saznanja, tako se shvata kao samokreirajuća teorija kojoj za razliku od ideološke teorije nisu potrebni eksteriorni a priorni garantori.⁷⁶ Međutim,

⁷³ „Umesto ideološkog mita jedne jedne filozofije porekla i njenih organskih koncepata, marksizam u principu zasniva priznavanje datosti složene strukture svakog konkretnog 'objekta', strukture koja upravlja i razvojem predmeta i razvojem teorijske prakse koja stvara njeno saznanje. Mi više nemamo prvobitnu suštinu, već jedno uvek-već-dato, toliko daleko unazad koliko saznanje dopire u našu prošlost. Nemamo više jednostavno jedinstvo već strukturisano složeno jedinstvo. Mi više dakle nemamo (u bilo kom obliku) prvobitno prosto jedinstvo, nego ono *uvek-već-dato jednog strukturisanog složenog jedinstva*.“, Luj Altise, „O materijalističkoj dijalektici: O nejednakosti početka“, *Za Marksa*, str.178

⁷⁴ Louis Althusser, „Predgovor: Od *Kapitala* do Marxsove filozofije“, Louis Althusser, Etienne Balibar, *Kako čitati Kapital*, str. 63-64

⁷⁵ Louis Althusser, „Predgovor: Od *Kapitala* do Marxsove filozofije“, Louis Althusser, Etienne Balibar, *Kako čitati Kapital*, str. 64

⁷⁶ G. M. Goshgarian, „Introduction“, Francois Matheron (ed.), *Louis Althusser: The Humanist Controversy and Other Writings*, Verso, London, 2003, str. xvii-xviii

budući da naučni metod ne polazi od datosti, već upravo od ideologija, on se može razviti samo putem internalne kritike ideoloških problematika kao epistemoloških pogrešaka. Videćemo u naredna dva poglavlja kako prema Alitiseru Marks raskida sa ideološkim problematikama humanizma i ekonomizma i zasniva svoju specifičnu nauku istorije svojom specifičnom dijalektičkom metodom.

3.4 Altiserova kritika humanizma

Altiser obeležava humanizam kao dominantnu ideologiju buržoaskog društva, u odnosu na koju Marks izvodi epistemološki prelom. Humanizam je interpretiran kao Bašlareva statična i fiksirana problematika, koja predstavlja nesvesni strukturalni preduslov mogućnosti postojanja buržoaske filozofije. Ova problematika je utemeljena na kategorijama proživljenog individualnog iskustva i na svesnom subjektu takvog iskustva. Altiser je bio jedan od najprominetnijih zagovornika antihumanističkog zaokreta u francuskoj filozofiji šezdesetih godina dvadesetog veka. Ovaj zaokret se najbolje može okarakterisati kao zaokret od koncepta svesnog ljudskog subjekta kao utemeljujućeg za razvitak teorijskih sistema mišljenja ka analizi bezličnih struktura koje svojim kauzalnim mehanizmima generišu proživljeno iskustvo pojedinaca i proizvode subjekte tog iskustva kao svoj učinak (efekat). Ovaj teorijski pokret je nazvan strukturalizam i odlikuje ga naglasak na relacijama koje strukturiraju konfiguracije elemenata u nekom domenu, pre nego na pretpostavljenoj prirodi ili esenciji samih elemenata koji se sada posmatraju kao efekti strukture. Ljudski subjekt stoga ne može biti temelj ove problematike tako da se njegova funkcija sada menja: od konstituišuće funkcije u humanističkoj filozofiji ka statusu konstituisanog efekta strukturalnih relacija u antihumanizmu.

Altiser će u radovima Karla Marksa videti začetak antihumanističkog diskursa: „Marksov teorijski antihumanizam, onako kako deluje unutar istorijskog materijalizma, znači odbijanje utemeljenja društvenih formacija i njenih istorija u konceptu čoveka kao iskonskog subjekta, onog iz koga nastaju njegove potrebe (Homo oeconomicus), njegove misli (Homo rationalis) i njegovo delovanje i borbe (Homo moralis, juridicus i politicus).“⁷⁷ Zlatno pravilo materijalizma je da je samosvest lažna. Subjektivna samosvest je zatvorena unutar ideoloških

⁷⁷ Louis Althusser, „Is it Simple to be a Marxist in Philosophy“, *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of Scientists*, Verso, London, 2011, str. 239

reprezentacija pa ona ne može biti polazište od koga je moguće dopreti do saznanja o društvenim formacijama. Strukturalni principi koji oblikuju kompleksne društvene konfiguracije su nedostupni empirijskom iskustvu subjekata uronjenih u svakodnevicu, pa je potrebna nauka istorije koja konstruišući koncept ove strukturalne determinacije pravi odmak u odnosu na 'zdravo-razumsko' nereflektovano iskustvo. Ljudski subjekt tako ne može biti premisa na kojoj je proizvedeno znanje, već je on sam produkt istorijskih društvenih formacija.

Altiser locira postojanje epistemološkog preloma u samom opusu Karla Marksa. Kritikujući favorizovanje humanističkih dela mladog Marksa u komunističkim partijama tog perioda, Altiser izvodi zaključak da zreli Marks upravo zasniva nauku istorije raskidajući sa humanističkom problematikom svojih ranih radova. On smešta ovaj prelom u 1845. godinu kada Marks piše *Nemačku ideologiju*⁷⁸ i *Teze o Fojerbahu*⁷⁹: „Ovaj 'epistemološki prelom' deli tako Marksovu misao na dva velika suštinska perioda: period još 'ideološki', koji prethodi prelomu iz 1845, i period 'naučni' koji nastaje posle preloma iz 1845. Ovaj drugi period i sam se može podeliti na dva momenta – na momenat Marksovog teorijskog sazrevanja i na momenat njegove teorijske zrelosti.“⁸⁰ U svojim ranim radovima Marksova teorija zasniva se na humanističkoj problematici, na antropološkoj filozofiji koja se temelji na 'suštini čoveka'. Altiser ovu humanističku fazu mladog Marksa deli na dva etape. Prvom, koju predstavljaju članci iz *Rajnskih novina*, dominira racionalističko-liberalni humanizam, bliži Kantu (Immanuel Kant) i Fihteu (Johann Gottlieb Fichte) nego Hegelu, na kome mladi Marks zasniva svoju političku borbu i teoriju istorije koja je podržava i prema kojoj se „istorija može razumeti samo na osnovu čovekove suštine, koja je sloboda i razum. *Sloboda*: ona je suština čoveka, kao što je težina suština tela (...) *Razum*: Čovek je sloboda samo kao razum. Ljudska sloboda nije ćud, ni determinizam interesa, već, kao što su zamišljali Kant i Fihte, autonomija, poslušnost unutaranjem zakonu razuma.“⁸¹ Rani Marks tako vidi otelovljenje ljudske slobode u razumnoj formi moderne nefeudalne države, države prava i zakona. U njoj je moguće ostvarenje pravnih, moralnih i političkih sloboda gde svaki građanin, pokoravajući se zakonima države sluša zapravo prirodne zakone vlastitog razuma,

⁷⁸ Karl Marks, Fridrih Engels, *Nemačka ideologija, Knjiga I i Knjiga II*, Kultura, Beograd, 1964.

⁷⁹ Karl Marks, „Teze o Fojerbahu“, Karl Marks, Fridrih Engels, *Nemačka ideologija, Knjiga I*, Kultura, Beograd, 1964, str. 3-5

⁸⁰ Luj Altise, *Za Marksa*, str. 23

⁸¹ Luj Altise, „Marksizam i humanizam“, *Za Marksa*, str. 206

to jest, univerzalnog ljudskog uma. Politički zahtev koji Marks stavlja pred filozofiju je da utiče da država postane država univerzalne ljudske prirode. Država bi tako trebalo da se vrati svojoj suštini koja je suština čoveka kao slobodnog i razumnog bića. Marksova politička aktivnost borbe protiv novinarske cenzure tako je određena ovom problematikom koja slobodu štampe tumači kao slobodu ljudskog razuma i kritikuje državu što guši ovu slobodu i time ujedno potiskuje svoju pravu prirodu.

Drugom etapom Marksovog dela dominira drugačiji tip humanizma: Foerbahov humanizam 'zajednice'. Tekstovi mladog Marksa iz ovog perioda ne samo da se koriste Foerbahovom terminologijom (otuđenje, generički čovek, totalni čovek, 'preokretanje' subjekta u predikat itd.), već je i osnov njegove filozofske problematike foerbahovski etičko-idealistički humanizam. Dakle, ne radi se o pozajmljivanju pojedinih Foerbahovih koncepata izolovanih iz njegovog filozofskog sistema, već preuzimanju čitave problematike, čitavog skupa pojmova međusobno sistematski povezanih. Mladi Marks će tako preuzeti ovu problematiku 'en bloc, kao jednu celinu' i primeniti je na domen politike i ljudske istorije. Ovde čovek prestaje da bude definisan razumom i slobodom, već postaje konkretni intersubjektivitet, 'zajedničarsko' i generičko biće, koje se ostvaruje teorijski (nauka) i praktično (politika) samo u univerzalnim ljudskim odnosima, kako sa drugim ljudima tako i sa njihovim predmetima koji su 'očovečeni' ljudskim radom. I ova problematika se tako zasniva na čovekovoј esenciji, koja je otuđena i koju bi trebalo konkretnom ljudskom praksom povratiti. Ljudska suština tako u ovoj humanističkoj varijanti pretpostavlja jednu određenu, unapred postojeću suštinu koja je otuđenja u svojini, državi i religiji. Ljudski subjekti kroz svoju praksu vraćaju sebe sebi i opet postaju istinski, totalni ljudi, pa nanovo imamo na delu cirkularnu logiku humanističke problematike. Novi tip političke akcije koja proizilazi iz foerbahovske problematike više se ne poziva razum države, već na čovekovo praktično povraćanje svoje alijenizirane suštine. Čuvenim Foerbahovim preokretanjem subjekta u predikat, tvrdi se da su Država i Religija samo otuđeni kapaciteti čoveka putem kojih je on razvlašćen. Na građanska prava sad se gleda kao na fikciju: dok u *građanskim* pravima i religiji čovek imaginarno živi ljudsku zajednicu, u stvarnosti je eksploatisan i lišen svojih *ljudskih* prava da ostvari svoje kapacitete i zadobije svoju izgubljenu suštinu. Dok je sfera građanskih prava zajedno sa državom i religijom proglašena idealističkom sferom, sfera ekonomije i konkretne prakse je interpretirana kao materijalistički domen. Tako revolucija za Marksa iz ovog perioda ne može biti samo *politička* (racionalna liberalna reforma države) već i *ljudska* (komunistička), kako bi čoveku povratila njegovu prirodu

otuđenju u fantastičnom obliku novca, moći i bogova. Apsolutna negacija ljudske prirode u kapitalizmu negacijom negacije će dovesti do ponovnog povratka ljudske prirode putem revolucije i nastanka komunističkog društva u kome će biti realizovana otuđenja čovekova suština. Marks zato vidi u industrijskom proletarijatu snagu koja je kadra da povрати suštinu čoveka jer je njemu upravo potpuno uskraćena i negirana humanost, koja će revolucionarnom negacijom negacije biti ponovo zadobijena, ne više u imaginarnom, apstraktnom i ideološkom vidu, već u stvarnom, konkretnom i praktičnom. Revolucionarni savez proletarijata i Marksove filozofije ovde takođe biva zapečaćen u unapred pretpostavljenoj čovekovoј suštini koju je potrebno povratiti.⁸² Koncept istorije mladog Marksa je tako teleološki, gde istorija ispunjava svoj cilj vraćanjem pretpostavljene suštine ljudskog subjekta. Naspram ovog humanističkog koncepta istorije zreli Marks će prema Altiseru zamisliti koncept istorije kao proces bez subjekta i cilja, to jest, kao diskontinuiran razvoj obeležen radikalnim i nepredvidivim prekidima.

Prema Altiseru, počev od 1845. godine, Marks raskida sa svakom vrstom teorije koja istoriju i politiku zasniva na čovekovoј esenciji. Ovaj prekid ima tri aspekta:

„1. Formiranje jedne teorije istorije i politike zasnovane na radikalno novim konceptima: na konceptima društvene formacije, proizvodnih snaga, produkcionih odnosa, nadgradnje, ideologije, određenja u krajnjoj instanci ekonomijom, specifičnog određenja društvenih nivoa itd.

2. Radikalna kritika *teorijskih* pretenzija svakog filozofskog humanizma.

3. Definicija humanizma kao *ideologije*. U ovoj novoj koncepciji takođe je sve strogo povezano, ali to je nova strogost: kritikovana (2) suština čoveka je određena kao ideologija (3), kategorija koja pripada novoj teoriji društva i istorije (1).“⁸³

⁸² „Taj je 'ljevičarski' humanizam označavao proletarijat kao mjesto i misionara ljudske biti. Ukoliko je njemu bila dodijeljena historijska uloga da čovjeka oslobodi njegova 'otuđenja', to je trebalo izvršiti putem negacije ljudske biti koje je on bio apsolutna žrtva. Savez filozofije i proletarijata, nagoviješten Marxovim mladenačkim tekstovima, prestao je biti savezom između dvaju međusobno izvanjskih dijelova. Proletarijat, protiv svoje negacije radikalno pobunjena ljudska bit, postao je revolucionarnom potvrdom ljudske biti: proletarijat je tako bio filozofija na dijelu, a njegova praksa filozofija sama. Marxova se uloga tako svela na to da toj djelatnoj i življenoj filozofiji na njenom rodnom mjestu pripiše jednostavni oblik samosvijesti.“, Louis Althusser, „Predmet *Kapitala*“, Louis Althusser, Etienne Balibar, *Kako čitati Kapital*, Centar za kulturnu djelatnost Saveza socijalističke omladine, Zagreb, 1975, str. 147

⁸³ Luj Altise, „Marksizam i humanizam“, *Za Marksa*, str. 209-210

Sa *Nemačkom ideologijom* Marks kritikuje sve oblike ideologije svesti i sve oblike antropološke filozofije.⁸⁴ Odbacujući humanizam Marks odbacuje sam problematski okvir koji je regulisao idealističku buržoasku filozofiju u svim njenim oblastima i izvođenjima (teorija saznanja, shvatanje istorije, političke ekonomije, morala, estetike itd.). Ovakva problematika je bila prava očiglednost koju niko pre Marksa nije dovodio u pitanje. Humanizam kao problematika, dakle, kao koherentan sistem čvrsto povezanih pojmova, sadrži dva ključna komplementarna postulata: da postoji suština čoveka i da je ova suština atribut izolovano uzetih pojedinaca koji su njeni stvarni subjekti. „Ova dva postulata su komplementarna i neodvojiva. Dakle, njihovo postojanje i njihovo jedinstvo pretpostavlja jednu celokupnu empirističko-idealističku koncepciju sveta. Da bi suština čovekova bila univerzalni atribut, potrebno je u stvari da postoje *konkretni subjekti* kao apsolutne date: što implicira *empirizam subjekta*. Da bi ove ove empirijske individue bili ljudi, treba da svaka u sebi nosi celokupnu čovekovu suštinu – ako ne de facto, ono bar u principu: što implicira *idealizam suštine*. Empirizam subjekta dakle implicira idealizam suštine, i obrnuto. Ovaj odnos može da se preokrene u svoju u svoju 'suprotnost' – empirizam pojma – idealizam subjekta. Ovo preokretanje poštuje fundamentalnu strukturu te problematike, koja ostaje fiksirana.“⁸⁵ Marksova zrela dela, dela nastala posle preloma sa humanističkom problematikom, tako se ne mogu shvatiti kao puko obrtanje Hegelove filozofije. Štaviše, Marksova kritika Hegela iz ranog rada „Kritika Hegelove filozofije prava“⁸⁶ za Altiseru predstavlja preuzimanje Fojerbahove kritike Hegelove filozofije kao spekulacije i apstrakcije, kritike vođenje u ime principa antropološke problematike otuđenja koja ide od apstraktno-spekulativnog do konkretno-materijalističkog. Sa ovom Fojerbahovom kritikom, i dalje vođenom humanističkim idealizmom, Marks raskida tumačeći je kao pseudo-materijalističku, kao problematiku koja je i dalje vođenja humanističkim idealizmom. Zamena utemeljujuće uloge idealizma (apstraktno), empirijski shvaćenim materijalizmom (konkretnim) ne vodi raskidu sa idealističkom filozofijom već predstavlja samo jednu njenu varijantu i stoga ne menja sam mehanizam proizvodnje znanja. „Sadržaj ljudske suštine ili empirijskih subjekata može da varira (kao što se vidi od Dekarta do Fojerbaha); subjekt može da pređe od

⁸⁴ Međutim prema Altiseru Marksov prelom ovde nije apsolutan i on i dalje koristi stare pojmove koji ga vode ka individualističko-humanističkoj koncepciji subjekta istorije kao 'konkretnih, stvarnih ljudi' i ka pozitivističkoj koncepciji kraja filozofije.

⁸⁵ *Isto*, str. 210-211

⁸⁶ Karl Marx, „Prilog kritici Hegelove filozofije prava“, Karl Marx, Friedrich Engels, *Rani radovi*, Naprijed/Sloboda, Zagreb/Beograd, 1973, str. 90-105

empirizma u idealizam (kao što se vidi od Loka do Kanta): prisutni termini i njihov odnos variraju samo unutar jedne nevarijantne strukture-tipa, koji i čini ovu problematiku: jednom idealizmu suštine uvek odgovara empirizam subjekta (ili idealizam subjekta – empirizam suštine).⁸⁷ Ljudski subjekt kao subjekt čovekove suštine na kojoj je utemeljena buržoaska misao Marks izbacuje iz svih oblasti. „Ne samo iz političke ekonomije (odbacivanje mita homo oeconomicus-a, to jest pojedinca koji poseduje određene sposobnosti i potrebe, kao *subjekta* klasične *ekonomije*); ne samo iz istorije (odbacivanje socijalnog atomizma i političko-etičkog idealizma); ne samo iz morala (odbacivanje kantovske moralne ideje); već i iz same filozofije: pošto Marksov materijalizam isključuje empirizam subjekta (i njegovo naličje: transcendentelni subjekt) i idealizam pojma (i njegovo naličje: empirizam pojma).⁸⁸ Marks, dakle, ne raskida samo sa idealizmom, već i sa premarksističkim materijalizmom, gde je materijalizam sveden na empirizam koji ne izlazi iz idealističko-humanističke problematike.

Humanizam kao dominantna ideološka problematika prema Altiseru zasniva idealističko-empiristički model saznanja. On podrazumeva proces koji se zbiva između datog subjekta i datog objekta, kao nezavisnih i preegzistiraujući entiteta, i gde svaki empirijski proces spoznaje počiva na subjektovom činu apstrakcije, pa saznanje ovde znači izlučivanje esencije stvarnog predmeta putem subjektive apstrakcije. Subjekt ovom projektovanom 'stvarnom' apstrakcijom prisvaja esenciju objekta, pa znati tako znači apstraktovati iz stvarnog objekta njegovu suštinu i posedovati je kao saznanje. 'Stvarna apstrakcija' stoga znači da je suština „apstrahirana iz stvarnih predmeta u stvarnom smislu *ekstrakcije*, kao što se za zlato može reći da je ekstrahirano (odnosno izlučeno, dakle izdvojeno) iz zemaljskog ovoja i pijeska. Kao što se zlato prije svog izdvajanja, dakle kao od svog zemljanog ovoja neodvojeno zlato, već nalazi u svom zemljanom ovoju, tako se i bit zbiljskog, kao zbiljska bit, nalazi u zbiljskom koje ju sadrži.⁸⁹ 'Spoljašnja' stvarnost je na ovaj način redukovana na bitnu suštinu i time je negirana njena heterogenost koja je obeležena kao nebitnost. Operacija apstrakcije se tako svodi na postupke pročišćavanja i otklanjanja jednog dela stvarnog, koji je proglašen za neesencijalni da bi se izdvojio drugi kao suštinski, i na istovremeno brisanje tragova ove operacije. Na ovaj način nebitno nekog 'stvarnog' predmeta predstavlja njegovu

⁸⁷ Luj Altise, „Marksizam i humanizam“, str. 211

⁸⁸ *Isto*, str. 211

⁸⁹ Louis Althusser, „Predgovor: Od *Kapitala* do Marxsove filozofije“, Louis Althusser, Etienne Balibar, *Kako čitati Kapital*, str. 40

vidljivu površinu, dok je onaj bitni deo njegova unutrašnjost pa se odnos između bitnog i nebitnog tumači kao odnos između omotača i jezgra. „Ukoliko bit nije neposredno *vidljiva*, to se događa zato što je u punom smislu pritajena, tj. potpuno zakrivena i ovijena mrežom *nebitnog*.“⁹⁰ Altiser zaključuje da je empiristička koncepcija saznanja proizilazi iz problematike religijskog viđenja suštine u prozirnosti egzistencije. Ona je tako varijanta ove problematike, uz razliku da transparentnost ovde nije unapred data viđenju, nego je odvojena velom nebitnog koji bi trebalo otkloniti kako bi suština stvarnog bila dostupna viđenju. Saznanje stvarnog predmeta, njegova suština, postaje stvarni deo stvarnog predmeta tako da je stvarnost ustanovljena kao odraz mišljenja. Misaona operacija razdvajanja bitnog i nebitnog biva projektovana na stvarnost, kao stvarna struktura stvarnosti koja se odlikuje istom podelom, podelom na nebitan fenomen i bitnu esenciju. Predmet saznanja je tako u empirističkoj problematici shvaćen kao identičan stvarnom predmetu. (Za)mišljena suština je tako interpretirana kao stvarni deo stvarnog predmeta. Međutim samom tvrdnjom da je predmet saznanja, suština stvarnog predmeta, samo deo stvarnog predmeta, koji sadrži i nesuštinske delove, ona proizvodi kontradikciju putem koje nesvesno poriče ono što tvrdi.

Ideološke problematike saznanja stoga konstituišu ogledalni metod saznanja. One formulišu svoja pitanja polazeći od unapred pretpostavljenih odgovora kao svojih odraza. Radi se tako o mehanizmu ogledalne slike, gde unapred pretpostavljenji odgovor postavlja pitanje kako bi se potvrdio kao rešenje tog istog pitanja. „U načinu teorijske 'proizvodnje' ideologije (posve različitog od načina teorijske 'proizvodnje' znanosti) formulacija nekog *problema*, samo je teorijski izraz uvjeta koji izvana već nađenom rješenju procesa spoznaje, jer ga nameću izvanteorijjski zahtjevi i instance (religijski, moralni, politički ili drugi 'interesi'), omogućavaju da se raspozna u umjetnom problemu koji mu istovremeno služi kao teorijsko ogledalo i praktički dokaz.“⁹¹ Imaginarno rešenje ja tako unapred dato na takav način da ono retrospektivno zahteva postavljanje imaginarnog problema. Mehanizam humanističke problematike je tako mehanizam *samoprepoznavanja* gde subjekt mišljenja projektuje suštinu u objekt kako bi prepoznao samog sebe u datom objektu. Projektovana suština je tako ideološki postavljena, a zatim putem imaginarne re-prezentacije potvrđena i na taj način imaginarno prepoznata od strane subjekta kao slika stvarnosti. Ova suština je tako apriorni garant validnosti saznanja. Struktura ove problematika je stoga zatvorena struktura samoprepoznavanja u kojoj se garantuje identičnost subjekta i objekta putem utemeljenja u

⁹⁰ *Isto*, str. 41

⁹¹ Louis Althusser, „Predgovor: Od *Kapitala* do Marxsove filozofije“, str. 57

zajedničkoj suštini i na taj način se subjekt i stvarnost uzajamno prepoznaju. Međutim, Altiser napominje da se ovim činom ne garantuje validnost saznanja, već održanje određene ideologije i njene praktične funkcije unutar reprodukcije kapitalističkog načina proizvodnje. Subjekt misli da prepoznaje (*connaissance*) stvarnost, a u stvari pogrešno prepoznaje (*méconnaissance*) stvarnost u ideološkoj reprezentaciji.

Osnovni problem ideološkog modela proizvodnje znanja je prema Altiseru to što je u njemu predmet saznanja zasnovan kao identičan sa stvarnim predmetom. On ne pravi distinkciju na koju upućuje Marks u „Uvodu kritike političke ekonomije“ između konkretnog-misli i konkretnog-stvarnosti. Altiser upozorava na čuvenu Spinozinu tvrdnju da pojam psa ne laje. Naime prema Altiseru, proces proizvodnje misaonog predmeta, predmeta saznanja, ima sasvim dugačiju genezu od istorijskog procesa geneze stvarnog predmeta. „Dok se proces proizvodnje nekog zbiljskog predmeta, nekog zbiljski-konkretnog totaliteta (npr. neke historijske dane nacije) u cijelosti zbiva u zbilji i odvija u skladu sa stvarnim poretkom stvarne *geneze* (sukcesivnim redom momenata povijesne geneze), dotle se proces 'proizvodnje' predmeta spoznanje u cijelosti zbiva u spoznaji i odvija se u skladu s *drugačijim poretkom*, u kome misaone kategorije koje 'reproduciraju' 'zbiljske' kategorije ne zauzimaju isto mjesto kao u poretku zbiljske povijesne geneze, već sasvim različita mjesta koja im dodjeljuje njihova funkcija u procesu proizvodnje predmeta spoznaje.“⁹² Tako Marks u „Uvodu u kritiku političke ekonomije“ piše da mi ne dobijamo znanje određenih društvenih kategorija putem njihove istorijske geneze, već putem njihovog mesta i funkcije unutar modernog buržoaskog društva, putem sistema njihove kombinacije u savremenoj društvenoj formaciji. Strukturalističkim rečnikom kazano, teorija ne polazi od dijahronog istorijskog razvoja, već sagledava društvo kao sinhroničan odnos njegovim elemenata koji su povezani u funkcionišuću strukturu, u artikulisanu, hijerarhizovanu i sistemsku kombinaciju. Tako putem analize savremenog društva pravimo model kombinacije ovih elemenata, i zatim ih upoređujemo sa društvenim formacijama prošlosti kao varijacija ovog modela. „Predmet je Marxova izučavanja dakle aktualno građansko društvo, koje je mišljeno kao povijesni rezultat; ali ne samo da se razumijevanje tog društva ne odvija s pomoću teorije geneze tog rezultata, nego se upravo isključivo odvija s pomoću teorije 'cjeline', tj. *aktualne strukture društva*, a da pri tom uopće ne dotiče njegovu genezu.“⁹³ Predmet Marksove teorije istorijskog materijalizma je tako društvo koje funkcioniše kao društvo, određeni način

⁹² *Isto*, str. 45

⁹³ *Isto*, str. 69

proizvodnje, struktura, koja proizvodi efekat (učinak) društva. Marksova teorija istorije stoga „promatra društvo kao 'cjelinu', i to ne kao bilo koju cjelinu, već *kao cjelinu koja funkcioniše kao društvo*.“⁹⁴ Dakle, predmet *Kapitala* je mehanizam pomoću koga društvo funkcioniše kao jedna sinhronična struktura, pomoću koga se proizvodi efekt društva svojstven savremenom kapitalističkom načinu proizvodnje. „Mehanizam proizvođenja tog 'društvenog čina' dolazi do cilja samo ukoliko su izloženi svi učinci mehanizma, tako da se oni proizvode upravo u obliku učinka koji tvore konkretni, svjesni ili nesvjesni odnos pojedinaca spram društva kao društva, to znači sve do učinaka fetišizma ideologije (...) u kojima ljudi, svjesno ili nesvjesno, svoje ideje, planove, ponašanja i funkcije proživljavaju kao društvene.“⁹⁵

Prema Altiseru zreli Marks menja status humanizma u svojoj revolucionarnoj problematici, odbacuje njegove teorijske pretenzije i posmatra ga iz ugla njegove praktične ideološke funkcije. I ako prema Marksu humanizam kao ideologija predstavlja pogrešnu sliku sveta i nekoherentan sistem saznanje sveta, on ima svoju logiku i nužnost. Ova nužnost postojanja ideologije u ljudskom društvu deteminisana je njenom praktičnom funkcijom unutar određenih društva.⁹⁶ Prema Altiseru ideologija je sistem reprezentacija koja ima određenu istorijsku egzistenciju i funkciju unutar određenog društva. Ona se tako kao sistem reprezentacija razlikuje u odnosu na nauke po tome što kod njega praktično-socijalna funkcija ima prioritet u odnosu na teorijsku funkciju. Ideološke problematike tako su ustanovljene na izvant teorijskim zahtevima (moralnim, političkim, religijskim itd.), u odnosu na nauku koja je ustanovljena prema sebi internalnim zakonitostima proizvodnje saznanja. Ideologija tako postaje predmet kritike istorijskog materijalizma, koji analizira njenu praktičnu funkciju unutar određenog istorijskog društva.

Altiser tako konstatuje da Marks ne zapada u hegelovski idealizam svesti, duha ili mišljenja, jer kod njega mišljenje nije svojstvo nekog transcendentnog subjekta ili apsolutne svesti u odnosu na koju bi se stvarni svet javljao kao materija, niti je ono specifično svojstvo nekog psihološkog subjekta. Razdvajajući domen misli od domena stvarnosti Marks je u stanju da

⁹⁴ *Isto*, str. 70

⁹⁵ *Isto*, str. 70

⁹⁶ „Marksov teorijski *antihumanizam* priznaje, stavljajući ga u odnos sa njegovim uslovima egzistencije, nužnost humanizma kao *ideologije*, nužnost pod uslovima. Priznavanje ove nužnosti nije čisto spekulativno. Samo na njemu marksizam može zasnovati jednu politiku koja se odnosi postojeće ideološke forme, bilo koje da su: religija, moral, umetnost, filozofija, pravo – i humanizam na prvom mestu.“, Luj Altise, „Marksizam i humanizam“, str. 213-214

izađe iz zatvorenosti ideološke ogledalne problematike. On to radi tako što propituje ove ideološke problematike u odnosu na njihove uslove postojanja unutar određenih društvenih formacija. Ideološki načini mišljenja se tako sagledavaju kao istorijski konstituirani sistemi *aparata mišljenja* koji su utemeljeni i artikulisani u određenom društvu. Oni su određeni ideološkim načinom proizvodnje znanja neophodnim za funkcionisanje jednog društva kao celovite strukture. Unutra ove društvene strukture mislećim subjektima je određeno mesto i funkcija u proizvodnji saznanja. Sistem proizvodnje znanja je tako artikulisan na postojećim ekonomskim, ideološkim i političkim praksama čiji međudnos čini strukturu jedne istorijske društvene formacije, koja predstavlja njihov stvarni uslov. Ova 'stvarnost', stvarnost učinkovitosti strukture na svoje elemente, definiše uloge i funkcije mišljenja pojedinaca koji mogu misliti samo u odnosu na već postavljene probleme ili na ona koja se mogu postaviti unutar date problematike. Ovi problemi i ova mišljenja stoga imaju određenu funkcionalnu ulogu unutar reprodukcije određenog načina proizvodnje jednog društva. Humanističko ideološko mišljenje je tako uslovljeno ovim svojim mestom unutar procesa načina proizvodnje datog društva. Subjekt mišljenja stoga nije koncept na čijim se autonomnim inherentnim kvalitetima može zasnovati teorija društvene formacije. Teoretizaciju subjekta je moguće izvesti samo putem njegove uloge i mesta unutar određenog istorijskog načina proizvodnje, putem njegove društveno determinisane pozicije subjekta: „Pravi 'subjekti' (kao nosioci postupka) nisu ni pojedinci niti funkcionari, nisu dakle, protiv svih prividnosti, 'evidentnosti', 'datosti', naivne antropologije, 'konkretni pojedinci', 'stvarni ljudi', *nego određenje i podjela tih mjesta i tih funkcija. Pravi 'subjekti' dakle su određivači i raspodeljivači: proizvodni odnosi* (i politički i ideološki društveni odnosi). Ali kako se radi o odnosima, oni se ne mogu obuhvatiti kategorijom *subjekta*.“⁹⁷

3.5 Altiserova kritika ekonomizma i predmet Marksove nauke

Altiser će zaključku da Markova teorija nije humanizam pridodati stav da ona nije ni ekonomizam i time pokušati da opovrgne dve dominantne interpretacije marksizma iz ovog perioda. Altiser tvrdi da se 'preokretanjem Hegela', hegelovske spekulativne filozofije u empiristički shvaćen materijalizam, ne može shvatiti specifičnost Marksovog teorijskog metoda, kojim on zasniva svoju nauku istorije. Čuveni Marksov pasus o preokretanju Hegelove filozofije iz pogovora drugom izdanju *Kapitala* uobičajeno se smatrao za polaznu

⁹⁷ Louis Althusser, „Predmet *Kapitala*“, str. 185

tačku putem koje je definisana specifičnost marksističke filozofije. On glasi: „ Kod njega (Hegela) dijalektika dubi na glavi. Moramo je okrenuti tumbe da bismo u mističnom omotu otkrili racionalnu jezgru.“⁹⁸ Dominantna interpretacija ovog pasusa je tumačila 'mistični omot' kao Hegelovu spekulativnu filozofiju, a 'racionalnu jezgru' kao njegovu dijalektiku. Odavde stavlja da je Marks zadržao samu Hegelovu dijalektiku i preokretanjem joj izmenio funkciju, tako što ju je primenio na 'stvarni svet', za razliku od Hegelovog sveta Ideje. Altiser kritikuje ovaj zaključak, tvrdeći da je ovim 'vađenjem' racionalnog jezgra bilo nemoguće zadržati samu dijalektiku neokrnjenu. „Mislim, dakle da, približno uzev, ovaj metaforički izraz 'preokretanje' dijalektike ne postavlja problem *prirode predmeta* na koje bi se primenila *ista metoda* (svet Ideje kod Hegela – realni svet kod Marksa) već upravo problem *prirode dijalektike* shvaćene po sebi, to jest problem njenih specifičnih struktura. Ne problem preokretanja 'smisla' dijalektike, već problem *promene njenih specifičnih struktura*.“⁹⁹ Prema njemu Marks izvodi epistemološki prelom u odnosu na Hegela i ovim činom zasniva novi teorijski metod, to jest, novu dijalektiku. Novi predmet Marksove teorije istorije tako je nerazdvojiv od novog dijalektičkog metoda koji je upravo, prema Bašlarovoj paradigmi koju usvaja Altiser, uslov mišljenja i proizvođenja novog (naučnog) predmeta. Novi teorijski okvir nije neutralan u odnosu na neki pretpostavljeni nezavisno-egzistirajući predmet, već je on upravo aktivno impliciran u njegovom proizvođenju, to jest, nije u eksteriornom odnosu prema njemu već mu je imanentan. Novi predmet i nova dijalektika su nerazdvojni, pa Altiser pokušava da objasni specifičnost Marksove dijalektike u odnosu na Hegelovu, gde je samo preko ove specifične dijalektike moguće doneti zaključak o novom predmetu ove teorije.

Struktura obe dijalektike, i Hegelove i Marksove, prema Altiseru funkcioniše putem protivrečnosti. Međutim, Hegelova dijalektika se zasniva na jednom jedinstvenom unutarnjem principu, koji je 'istina' svih ostalih konkretnih određenja. Zato je njegoa dijalektika i zasnovana na centru, koji kao suština svodi sve ostale fenomene na sopstvenu ekspresiju. Hegelova dijalektika protivrečnosti tako napreduje 'kumulativnom interiorizacijom', gde svest kroz istoriju napreduje svojim samorazvojem, ukidajući-čuvajući (aufgehoben) prošlost i prisvajajući sadašnjost na taj način da sve polazi od svesti i vraća se u svest. Sama svest tako nema spoljašnje određenje, već je ona centrirana na jednu tačku koja je određuje. Na primer, u Hegelovoj filozofiji istorije čitavi istorijski periodi se mogu svesti

⁹⁸ Karl Marks, „Pogovor drugom izdanju“, *Kapital: Kritika političke ekonomije, Prvi tom*, Prosveta, Beograd, 1974, str. 25

⁹⁹ Luj Altise, „Protivrečnost i nadodređenost: Beleške za jedno istraživanje“, *Za Marksa*, str. 89

na jednu suštinu koja je njihov 'duhovni princip': „Tako Rim – njegova gigantska istorija, njegove institucije, krize i poduhvati – samo su manifestacija u vremenu a zatim destrukcija unutarnjeg principa *juridičke apstraktne ličnosti*. Ovaj unutarnji princip sadrži u sebi – kao odjeke – sve principe prošlih istorijskih formacija, ali kao odjeke samog sebe, zato što on ima samo jedan centar, centar svih prošlih svetova sačuvanih u njegovoj uspomeni - zato *je on jednostavan*.“¹⁰⁰ Jednostavnost Hegelove protivrečnosti je tako zasnovana na jednostavnosti unutarnjeg principa, koji čini suštinu svakog istorijskog perioda redukujući njegovu kompleksnost na sebe. „Sama ova redukcija, (...) redukcija *svih* elemenata koji čine konkretan život jednog istorijskog sveta (ekonomske, socijalne, političke, pravne institucije, običaji, moral, umetnost, religija, filozofija, pa čak i istorijski događaji: ratovi, bitke, porazi itd ...) na jedan princip unutarnjeg jedinstva, ova redukcija moguća samo pod apsolutnim uslovom da se ceo konkretni život jednog naroda shvati kao eksteriorizacija-otuđenje (...) jednog unutarnjeg duhovnog principa, koji konačno nikad nije ništa drugo do najapstraktnija forma samosvesti ovog sveta: njegova religiozna ili filozofska svest, to jest njegova vlastita ideologija. Mislim da se vidi u kom smislu 'mistični omot' šteti i i zaražava 'jezgro', - pošto je jednostavnost hegelovske protivrečnosti uvek samo odsjaj jednostavnosti ovog unutarnjeg principa jednog naroda, to jest ne njegove materijalne stvarnosti, već njegove najapstraktnije ideologije.“¹⁰¹ Ovakav koncept protivrečnosti daje teoriji istorije teleološki ideološki cilj ka kome usmerava analizu konkretnih istorijskih društava. Prema ovoj prosvetiteljskoj ideologiji istorija je istorija uma, pravolinijska istorija kontinuiranog razvitka i progresivnog osveščivanja, gde je cilj prisutan u samom izvoru i koji će istorija dovesti do potpunog otkrića. Ovakav model istorije je prema Altiseru retrospektivna iluzija gde sadašnji istorijski momenat projektuje sebe kao ispunjenje određenog teleološkog istorijskog procesa.

Hegelovu problematiku Altiser vidi kao varijantu problematike ekspresivnog kauzaliteta i ona je svojstvena raznim oblicima humanizma, idealizma, empirizma, ekonomizma i historicizma, gde je jedan element sistema pozvan da objasni sve ostale i tako ih svede na sebe. U pitanju je problematika zasnovana na paru esencija - fenomen, gde fenomen predstavlja ekspresiju esencije koja je njegova 'istina'.¹⁰² 'Obrtanje' tako ne menja sam

¹⁰⁰ *Isto*, str. 99

¹⁰¹ *Isto*, str. 99-100

¹⁰² „Klasična problematika biti i privida počiva na tom da je 'privid' iskrivljeni odraz 'biti' njezino pospoljavanje u kojoj je bit prepoznatljiva ali dostupna samo vještu oku, intuiciji ili pak razumijevanju. (...) U svakom slučaju bit i privid homogeni su, izgrađeni su, ako se tako može reći, od istih stvari, privid je stoga ujedno i 'prosijavanje

mehanizam problematike i proizvodnje znanja. Ova problematika uvodi protivrečnost, ali samo kako bi je u momentu negacije negacije prevladala i nanovo uvelo identičnost. Hegelova dijalektika tako potpada pod problematiku izvora, primordijalnog jedinstva koje se u svom razvoju cepa na delove, koji će teleološki biti opet sastavljeni u jednoj obogaćenoj uniji.¹⁰³ „To znači da Hegelova poseduje jedinstvo 'duhovnog tipa', gde su sve razlike postavljene da bi bile negirane, dakle indiferentne, gde one nikad ne postoje za sebe, gde one samo prividno imaju nezavisnu egzistenciju, i gde, ispoljavajući uvek samo jedinstvo unutaranjeg jednostavnog principa koji je u njemu otuđen one su – kao otuđeni fenomen ovog principa – praktično međusobno jednake.“¹⁰⁴ Marksov epistemološki prelom se sastoji upravo u raskidu sa ovom esencijalističkom problematikom kruga, problematikom unije, otuđenja i nanovnog prisvajanja.

Altiser tvrdi da se marksistička dijalektika ne može svesti na hegelovsku jednostavnu protivrečnost kojoj bi bio dat materijalistički sadržaj, to jest, na jednostavnu protivrečnost Kapitala i Rada. Prema Altiseru u radovima zrelog Marksa ova protivrečnost Kapital-Rad nikad nije jednostavna, već uvek specifikovana konkretnim istorijskim formama i uslovima u kojima se odvija. Ona je tako specifikovana formama nadgradnje (država, ideologija, religija, politika itd.), unutrašnjom i spoljašnjom istorijskom situacijom koja je određuje u odnosu na nacionalnu prošlost i u zavisnosti od svetskog konteksta itd. Dakle, ova osnovna protivrečnost nikada ne postoji u čistom stanju, apstrahovana od svih ostalih društvenih 'okolnosti' i ostalih društvenih nivoa i praksi, pa tako ona može delovati samo kroz njih i u njima. Ove 'okolnosti' nisu samo puki fenomen, ekspresija esencijalne protivrečnosti, već poseduju sopstvenu specifičnost i sopstvenu društvenu efektivnost i stoga su aktivni istorijski agenti. Protivrečnost je tako kod Marksa „neodvojiva od strukture celokupnog društvenog tela u kome se zbiva, neodvojiva od njegovih formalnih egzistencijalnih *uslova* i čak od *sporova* koje vodi, da je ona dakle, u svojoj nutrini od njih uslovljena, određujuća ali i determinisana u jednom jedinom i istinskom kretanju, i to određena različitim nivoima i raznim instancama društvene formacije koju ona pokreće: mogli bismo je nazvati

biti. (...) Hegel je magistralno dovršio i 'ukinuo' ovu problematiku, pokazavši da je homogenost biti i pojave samo sinonim za njihovu dublju identičnost.“, Nenad Mišćević, *Markizam i post-strukturalistička kretanja: Altusser, Deleuze, Foucault*, Marksistički centar, Rijeka, 1975, str. 23

¹⁰³ „Ono što nam je dostatno jest da Hegel, kao i sva klasična filozofija, operira sa krugom, žarištem, težištem, iskonom, ciljem, i da taj krug koincidira sa samim sobom u svakom trenutku svog opstojanja.“, *Isto*, str 28

¹⁰⁴ Luj Altise, „Protivrečnost i nadodređenost: Beleške za jedno istraživanje“, *Za Marksa*, str. 183-184

*nadodređenom u svom principu.*¹⁰⁵ Pojam nadodređenosti Altiser preuzima iz psihoanalitičke teorije, gde se njime objašnjavaju pojave koje imaju više od jednog uzroka. Prema Altiseru svaki pojedinačni aspekt društva nema jedan jedinstveni uzrok, već je on uvek nadodređen ostalim društvenim nivoima kao što i sam utiče na ostale, pa nadodređenost možemo definisati kao recipročno određenje. Osnovna ekonomska protivrečnost Kapital-Rad je tako uvek nadodređena drugim i tako ona ne može biti unutaranji princip i jedinstveni centar marksističke problematike. Ona je uvek nužno decentrirana i stoga kompleksna.

Ova nadodređena protivrečnost predstavlja tako suprotnost hegelovoj jednostavnoj protivrečnosti i putem nje je moguće misliti specifičnost marksističke dijalektike. Ova specifična dijalektika dalje podrazumeva drugačiju koncepciju istorije. Ni ovde ne može biti reči o jednostavnom preokretanju. Kao što smo videli, hegelijanskom koncepcijom istorije dominira dijalektika principa unutrašnjih svakom društvu, to jest, dijalektika momenata ideje. Hegel tako objašnjava materijalnu život, konkretnu istoriju naroda dijalektikom svesti, samosvešću jednog naroda koja za Altisera predstavlja ideologiju. Kod mladog Marksa, nasuprot, materijalni život ljudi objašnjava njihovu istoriju: njihova svest, njihove ideologije samo su fenomen njihovog materijalnog života. Hegel smatra da je 'moderno' društvo podeljeno na dva društva: društvo potreba ili građansko društvo i političko društvo ili državu i sve ono što ona implicira (religija, filozofija i sva samosvest jednog naroda), to jest, na materijalno i duhovno društvo. Za Hegela je materijalni život, sfera ekonomije, samo lukavstvo uma, koga pod prividom autonomije zapravo pokreće država i duhovni život koji su njegov uslov i koji mu daju cilj. Dok je kod Hegela političko-ideološko suština ekonomskog, kod mladog Marksa će ekonomsko činiti suštinu političko-ideološkog. Međutim videli smo da prema Altiseru ovo ne važi za delo zrelog Marksa, već samo za mladog Marksa koji deluje unutar fojrbahovske problematike. Političko-ideološko kao odraz ekonomskog ne izlazi iz problematike ekspresivnog kauzaliteta sa svojim jednostavnim principom unutarne suštine, ekonomijom, koja zamenjuje Hegelov princip samosvesti. Stoga Altiser zaključuje da ekonomizam ne može biti specifična koncepcija Marksove teorije istorije. Istorija kod Marksa ne može se svesti na sukcesivne momente Ekonomije, koji principom unutrašnje protivrečnosti proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa vode ka neumitnom dolasku komunističkog društva.

¹⁰⁵ Luj Altise, „Protivrečnost i nadodređenost: Beleške za jedno istraživanje“, *Za Marksa*, str. 97

Zreli Marks menja i Hegelove termine uvodeći nove pojmove, ali menja i strukturalni odnos između njih putem svoje nove dijalektike. Kritikujući tekstove klasične političke ekonomije Marks kritikuje samu ideju građanskog društva, to jest, sveta potreba. Koncept sveta potreba upravo je utemeljen na humanističkoj problematici, na koncepciji pojedinaca koji su određeni njihovim individualni voljama, ličnim interesom, ukratko na njima inherentnim potrebama. Prema Altiseru Marksov antihumanizam je zasnovan upravo na kritici ove idealističke pretpostavke homo aeconomicus-a i njegovih pravnih i moralnih apstrakcija u filozofskoj koncepciji 'čoveka'. Stoga zreli Marks izbacuje koncept građanskog društva i navodnu ekonomsku stvarnost izvedenu na ovim postulatima u radovima klasične političke ekonomije. Individualne volje i potrebe ne mogu biti „polazna tačka stvarnosti, već polazna tačka za *predstavljanje* stvarnosti, za jedan *mit* namenjen *zasnivanju* (za večnost) u prirodi (to jest za večnost) *ciljeva* buržoazije.“¹⁰⁶ Homogeno polje merljivih ekonomski činjenica klasične političke ekonomije zasnovano je na subjektu potreba kao njihovom poreklu. Na ovaj način je vrednost razmene robe svedena na njenu upotrebnu vrednosti koja je sama svedena na fiksne, univerzalne ljudske potrebe. Marks će ne samo kritikovati koncept prirodnih ljudskih potreba kao istorijski varijabilnih kategorija koje ne mogu biti apsolutno date, već će ih i razmatrati kao efekat položaja pojedinaca unutar proizvodnih i društvenih procesa. Tako su jedine potrebe pojedinaca one potrebe koje mogu biti ekonomski zadovoljene. Njih ne određuje univerzalna ljudska priroda, već nivo prihoda kojim pojedinci raspolažu i priroda raspoloživih proizvoda kao rezultata određenih tehničkih mogućnosti. Marks ide i dalje, pa zaključuje da se proizvodnjom ne proizvode samo sredstva za potrošnju, to jest, upotrebne vrednosti, nego i njihov način potrošnje kao i sama želja za tim proizvodima. Dakle, individualna potrošnja je sa jedne strane određena tehničkim mogućnostima proizvodnje (proizvodne snage), a sa druge strane društvenim odnosima proizvodnje koji određuju raspodelu prihoda. Ovom raspodelom prihoda putem odnosa proizvodnje vrši se tako podela individua u društvene klase. Država nema više isti status kao kod Hegela gde predstavlja 'realnost Ideje', već ona sada predstavlja sredstvo klasne dominacije u službi eksproprijacije viška vrednosti rada.¹⁰⁷ Upravo će pojam viška vrednosti rada postati pojam pomoću koga će Marks izaći iz problematike klasične teorije ekonomije i stvoriti novi predmet svoje nauke.

¹⁰⁶ *Isto*, str. 124

¹⁰⁷ Država ne postoji kao instanca iznad ljudskih grupa već je ona u službi vladajuće klase. Ona „nema više zadatak da se ostvari u umetnosti, religiji i filozofiji, već da ih stavi u službu interesa vladajuće klase, bolje rečeno da ih primora da se konstituišu polazeći od ideja i tema koje ona čini *dominantnim*.“ Država „dakle

Na mesto ekomonije kao predmeta klasične političke ekonomije dolazi novi predmet Marksove nauke istorije: način proizvodnje određenih društvenih formacija sa novim pojmovima kakvi su razvoj proizvodnih snaga, odnosi proizvodnje itd. Marks dalje ne menja same termine već i odnos između njih, to jest, njihov kauzalitet. On prema Altiseru uvodi novu vrstu problematike, kauzalitet uvek-već kompleksno artikulisane strukture, to jest, strukturalni kauzalitet. U Marksovoj topografiju baze (ekonomija) i različitih nivoa društvene nadgradnje (ideologija, politika, država, religija, pravo, umetnost...) nije reč o ekspresivnom kauzalitetu gde bi se svi nivoi društvene nadgradnje mogli svesti na fenomen ekonomskog razvoja kao suštine. Ovim se potire relativna autonomija i specifična efektivnost nivoa nadgradnje. Prema Altiseru ekonomija je determinišuća, ali samo u poslednjoj instanci. Njeno delovanje je uvek nadodređeno specifičnim društvenim učincima ostalih društvenih nivoa. „Treba dakle ići do kraja i reći da se ova nadodređenost ne odnosi na prividno neobične i aberantne istorijske situacije (...), već da je ona univerzalna, da nikada ekonomska dijalektika ne utiče u čistom stanju, da se nikada u Istoriji ne vidi kako se te instance udaljuju kada su svoj posao obavile, ili nestaju kao njen čist fenomen, - da bi pustile da na kraljevskom putu dijalektike nastupi njeno veličanstvo Ekonomija, pošto je nastalo vreme za to. Ni u prvom, ni u zadnjem trenutku, samotni čas 'krajnje instance' nikada ne otkucava.“¹⁰⁸ Altiser tako tvrdi da ekonomska proizvodnja ne postoji nikad u čistom stanju, da proizvodni odnosi i druge sfere nadgradnje nisu puki fenomen ekonomske proizvodnje, već upravo njen egzistencijalni preduslov. Proizvodnja ne može postojati bez društva, pa je ona tako moguća samo unutra određene društvene celine, određenog načina proizvodnje jednog društva.

Altiser stoga tvrdi da predmet *Kapitala* nije ekonomija, već je klasična teorija političke ekonomije ovde predmet kritike koji će specifičnom teorijskom praksom biti transformisan u novi naučni predmet, način proizvodnje jednog društva. Pojam ekonomskog je moguće izvesti samo kroz detektovanje njegovog mesta i njegove delotvornosti unutar kompleksne strukture određenog društva.¹⁰⁹ Ovaj pojam ekonomskog tako je nemoguće dobiti putem

prestaje da bude 'istina' građanskog društva, da bi postala ne 'istina' bilo čega drugog, čak ni ekonomije, već instrument akcije i dominacije jedne društvene klase.“, *Isto*, str. 108

¹⁰⁸ *Isto*, str. 110-111

¹⁰⁹ „ (...) određenje ekonomskog polazi od stvaranja vlastitog pojma, koji, da bi bio stvoren, pretpostavlja definiciju postojanja i specifičnog odnosa različitih razina strukture svega, kako su one uvjetovane nužno strukturom načina proizvodnje. Stvoriti pojam ekonomskog znači odrediti ga strogo kao razinu, instanciju ili

reprezentacije, putem pozicioniranja unapred pretpostavljene suštine čiji bi on odraz bio, već retroaktivno, putem njegovog mesta unutar kompleksne društvene strukture, kao efekta te strukture. Kao takav on nema univerzalnu esenciju i stoga ne postoji opšta ekonomija, već je njeno polje uvek drugačije strukturalizovano u različitim načinima proizvodnje. Polje ekonomskog tako nema egzistenciju koja prethodi procesu njegove proizvodnje unutar društvene strukture. Ekonomska struktura je regionalna struktura upisana u strukturu društvene celine, strukturu načina proizvodnje jednog društva. Dakle, kao relativno autonomna struktura ekonomija određuje svoje elemente putem rasporeda unutar odnosa proizvodnje. Odnosi proizvodnje u kapitalističkim društvima su regulisani funkcijom proizvodnje viška vrednosti rada. Predmet teorije ekonomije u kapitalističkim društvima je tako pojam viška vrednosti rada i on je efekat proizvodnje kapitalističkog društva, a ne fenomen otuđenog ljudskog rada. Ne postoji vrednost rada kao takvog već je ova vrednost uvek efekat određenog društvenog odnosa unutar datog načina proizvodnje.¹¹⁰ Efekat viška vrednosti je tako nužan proizvod rada unutar kapitalističkog društvenog sistema. Putem nužne forme viška vrednosti rad dobija svoju robnu vrednost i on nema tu vrednost sam po sebi kao upotrebu vrednost, budući da rad nema zasebno postojanje van celokupne društvene strukture koja je njegov egzistencijalni preduslov. Predmet teorije ekonomije tako nije stvar niti metafizička suština, već odnos, i stoga je vidljiv samo putem posledica koje ostavlja kao odsutan uzrok, kao učinak strukture na elementima. Klasični teoretičari ekonomije videli su višak vrednosti kao činjenicu, a ne kao odnos. Ukazujući na ovo njihovo neviđenje, Marks menja njihovnu sveukupnu problematiku, mehanizam saznanja, postavljajući putem novog pitanja novi naučni predmet: način proizvodnje jednog društva shvaćen kao struktura.

Marksova celina načina proizvodnje je zapravo jedna decentrirana struktura, gde različiti društveni nivoi sa svojim specifičnim praksama imaju svoju relativnu autonomiju i u međuzavisnosti su sa ostalim nivoima. Svaka praksa tako mora biti shvaćena i kao različita od svih ostalih, ali i u relaciji sa svim ostalim. Nema ni jedne instance koja bi samostalno i

područje strukture načina proizvodnje, naime odrediti mjesto, širinu i granice u toj strukturi (...)“, Louis Althusser, „Predmet *Kapitala*“, str. 185

¹¹⁰ „Vrednost nikad nije prezentovana pre svoje elaboracije kao forme vrednosti, već je ona pre produkt same ove elaboracije. Stoga ono što nikad nije prezentovano pre elaboracije same robne forme ne može biti re-prezentovano putem te forme.“, George Hartley, „Marx's Key Concept? Althusser and the *Darstellung* Question“, *The Abyss of Representation: Marxism and the Postmodern Sublime*, Duke University Press, Durham and London, 2003, str. 121

bez nadodređenosti nekom drugom instancom determinirala ostale. Elementi ove celine tako koegzistiraju jedni sa drugima, oni su nesvodivi, i njihov kompleksan međuodnos tvori ovu celinu kao strukturu, koja povratno deluje na same elemente. Stoga su ovi elementi kao zasebne strukture unutar strukture društvene celine relativno autonomni. Specifičnost ovi društvenih domena je diferencijalna budući da je utemeljena na diferencijalnim odnosima koji postoje između njih unutar društvene celine. U odnosu na specifičnost 'aktuelne situacije', određene istorijske konjunktore, različiti društveni nivoi mogu metonimijski preuzimati ulogu dominantne instance, tako da uvek imamo slučaj jedne decentrirane, otvorene, dinamične i kompleksne strukture.

Greh ekonomizma je upravo u tom što ekonomsku protivrečnost koja je prema Altiseru određujuća u krajnjoj instanci unapred izjednačava sa ulogom dominantne protivrečnosti, i na taj način daje sektorima proizvodnih snaga, ekonomije proizvodnje itd. glavnu ulogu, a produkcionim odnosima, ideologiji, politici, teoriji itd. sekundarnu. Na taj način je u ekonomizmu koncept društvene celine identičan sa modelom hegelovskog ekspresivnog totaliteta. Sledeći Lenjinovu (Vladimir Ilych Lenin) analizu ruske revolucije Altiser tvrdi da se protivrečnosti koje dovode određenu društvenu strukturu u krizu i omogućavaju revolucionarnu akciju dešavaju gomilanjem protivrečnosti iz različitih društvenih nivoa kao i različitih unutrašnjih i spoljašnjih okolnosti. Altiser zaključuje, da iako su ekonomija i njene protivrečnosti određujuće u krajnjoj instanci za postojanje društvene strukture i mogućnost njenog preobražaja, drugi društveni nivoi mogu preuzeti funkciju dominantne protivrečnosti. Koristeći psihoanalitički rečnik on ovu promenu ulogu pojedinih protivrečnosti unutar jedne društvene strukture naziva premeštanjem, a gomilanje protivrečnosti koje dovodi do društvene krize kondenzacijom. Dakle, u Marksovoj dijalektici imamo posla sa jednim kompleksnim odnosom između elemenata sistema koji se ne može svesti na hegelovski ekspresivni kauzalitet. Između elemenata tako vlada odnos nadodređenosti, koji podrazumeva kompleksne relacije strukturalne determinacije, premeštanja, kondenzacije itd. koji izlaze iz idealističke sheme odražavanja primarne esencije u sekundarnim fenomenima.

3.6 Predmet marksističke filozofije

Predmet marksističke filozofije, dijalektičkog materijalizma, jeste sam odnos između elementa unutar kompleksne strukture načina proizvodnje, to jest, ovaj predmet je specifičan tip kauzaliteta. Naučni predmet, kako smo videli, ne može biti empirijski dat, već se radi o

pojmu koji označava određeni odnos i koji je proizvod teorijske prakse. Putem ovog centralnog pojma moguće je formirati sistem pojmova koji tvori problematiku jedne nauke. Videli smo da u *Kapitalu* Marks postavlja pitanje odnosa ekonomske strukture kao regionalne strukture prema strukturi načina proizvodnje kao globalnoj strukturi. Altiser stoga postavlja epistemološko pitanje: kako misliti efekat (učinak) strukture na svoje elemente?. „(...) *kojim se pojmom, ili skupinom pojmova može obuhvatiti određenje elemenata jedne strukture, i strukturalni odnosi koji postoje između tih elemenata kao i posljedice tih odnosa, djelotvornošću te strukture. I, a fortiori, kojim se pojmom, ili s kojom se skupinom pojmova može obuhvatiti određenje podređene i nadređene strukture? Drugačije rečeno, kako odrediti pojam strukturalne kauzalnosti?*“¹¹¹ Ovo teorijsko pitanje je sadržano 'u praktičnom stanju' u Marksovom *Kapitalu*, u nauci istorijskog materijalizma, koje je tu primenjeno i na koje je odgovor samo naučno delo, ali Marks nije na njega dao odgovarajući filozofski odgovor budući da nije proizveo njegov filozofski pojam.

Prema Altiseru klasična filozofija je imala dva sistema pojmova u razmatranju problema efektivnosti ili kauzalnosti. Prvi je mehanički sistem kartezijanskog porekla koji je kauzalitet svodio na prenosivu i linearnu kauzalnost, gde je celina određena direktnim uzročnim odnosom svojih delova. Ova kauzalnost je predstavljena tzv. modelom bilijarske kugle gde dva elementa postoje kao nezavisni entiteti i jedan element uzrokuje drugi kada s njim dođe u direktan kontakt. Elementi su tako eksternalni jedan drugome, pa ovaj model ne može biti adekvatan za mišljenje uzročnosti celine nad svojim elementima. Sa drugim tipom kauzalnosti smo se već upoznali. To je Lajbnicova (Gottfried Wilhelm Leibniz) ekspresivna kauzalnost koju je preuzeo Hegel, i koja je zasnovana na paru unutrašnja suština – spoljašnji fenomen. Ona pretpostavlja da je celina svodiva na jedinstvenu unutrašnju suštinu, a elementi te celine su espresija ili odraz te suštine. Unutrašnji princip suštine je tako prisutan u svakom elementu celine, pa je svaki element fenomenološka ekspresija ove suštine.

Marksov strukturalni kauzalitet je nesvodiv na ova dva klasična tipa kauzaliteta. Altiser nalazi u Marksovom „Uvodu u kritiku političke ekonomije“ pasus u kome Marks pokušava pružiti metaforu ovog pojma: „U svim društvenim oblicima postoji određena proizvodnja koja određuje rang i uticaj svima ostalima i čiji odnosi zbog toga određuju rang i uticaj svima ostalima. Ovo je opšte osvetljenje, u koje se utapaju sve ostale boje i koje ih modifikuje u

¹¹¹ Louis Althusser, „Predmet *Kapitala*“, str. 192

njihovoj posebnosti. To je naročit etar, koji određuje specifičnu težinu svakoj egzistenciji koja se u njemu istakne.¹¹² Prema Altiseru Marks ovde pokušava odrediti odnos određene struktura proizvodnje koje su same podređene višoj strukturi, pa je dakle u pitanju odnos određivanja jedne strukture drugom. Sam Altiser je pokušao da pruži konceptualizaciju ove kauzalnosti uvodeći pojam nadodređenosti iz psihoanalitičke teorije. Marks uvodi metaforu promene opšteg osvetljenja, etera, u kojem se kupaju tela, promene koje pojedina struktura vrši na mesto, funkciju i odnose, na prvobitnu boju i specifičnu težinu predmeta. Ovom metaforom on stoga želi misliti ključni pojam marksističke teorije vrednosti čiji je cilj odrediti način postojanja strukture u njenim učincima, sam strukturalni kauzalitet. Marks za ovaj pojam kauzaliteta koristi termin *Darstellung*. Ono po čemu se Marksov kauzalitet izdvaja od ekspresivnog kauzaliteta je istovremena prisutnost i odsutnost postojanja strukture u njenim učincima. U ovom modelu kauzaliteta jedna struktura nije određenja spoljašnje jednom drugom strukturom, budući da je ova spoljašnjost uzroka upravo odlika mehaničke kauzalnosti. Sa druge strane uzrok nije ni potpuno prisutan u svom učinku kao u modelu ekspresivne kauzalnosti. U ekspresivnoj kauzalnosti uzrok takođe prethodi posledici, pa on ima pretpostavljenu egzistenciju kao zaseban prostor. Altiser konceptom strukturalnog kauzaliteta želi misliti koegzistenciju uzroka i posledice, njihov vremenski i prostorni sinhronicitet.¹¹³ „To dakle znači da posledice nisu izvan strukture, nisu predmet ili elemenat, jedan prostor koji postoji prije i na koji bi struktura *utisnula* svoj pečat, suprotno, to znači da je struktura imanentna svojim posledicama u spinozističkom značenju tog termina, da je sav *smisao strukture u njenim posledicama*, ukratko, da je struktura samo posebna kombinacija njenih vlastitih elemenata i nije ništa izvan svojih pojava.“¹¹⁴ Prema Altiseru Marksov koncept *Darstellung* predstavlja ključni epistemološki pojam njegove teorije vrednosti i njegov cilj je da predstavi način prezentnosti strukture u svojim efektima, to jest, sam strukturalni kauzalitet. *Darstellung* kao koncept specifičanog marksističkog kauzaliteta je različit od koncepta *Vorstellung* koji Marks koristi kako bi objasnio koncept ekspresivnog

¹¹² Karl Marks, „Uvod u kritiku političke ekonomije“, str. 184-185

¹¹³ Ovo ne znači na različite strukture, različiti društveni nivoi imaju sinhronu temporalitete. U svojoj kritici istorizma Altiser će se upravo zalagati za koncept neravnomernog razvoja društvene strukture. Ovde mislimo na sinhronicitet načina proizvodnje kao sinhronicitet nesinhronih elemenata. Jedninstvena struktura načina proizvodnje tako sadrži strukture nesinhronih društvenih nivoa. Videti peto poglavlje, „Marksizam nije historizam“, eseja: Louis Althusser, „Predmet *Kapitala*“, str. 125-150

¹¹⁴ Louis Althusser, „Predmet *Kapitala*“, str. 194-195

kauzaliteta.¹¹⁵ „Na nemačkom 'Darstellung' označava između ostalih stvari *pozorišnu reprezentaciju*, ali figura pozorišne reprezentacije je neposredno povezana sa smislom reči koji označava 'prezentaciju', 'ekspoziciju' i u svom najdubljem korenu 'postavljene prisutnosti', eksponirane i vidljive prezentnosti. Kako bi uhvatili njegovu specifičnu nijansu, bilo bi instruktivno da kontrastiramo 'Darstellung' sa 'Vorstellung'. I kod 'Vorstellunga' postoji postavljanje, ali ono koje je prisutno pre, što implicira nešto što je zadržano iza ovog pre-postavljanja, nešto što je reprezentovano onim što je ispred njega, svojim emisarom: Vorstellung. U slučaju *Darstellunga*, nasuprot, ne postoji ništa iza: sama stvar je tu, 'da', eksponirana u poziciji prezentnosti.“¹¹⁶ Ova dva termina mogu se prevesti kao prezentacija i re-prezentacija. Dok je reprezentacija zastupnik unapred postavljenje suštine koja joj daje značenje, prezentacija nema nikakvu suštinu iza sebe, ona označava prisutnost strukture u svojim efektima. Dakle, kod marksitičkog sistema kauzalnosti ne može biti reči o nezavisnom postojanju strukture u odnosu na njene posledice, jer nas ona vraća u razliku između unutrašnje suštine i površinske fenomenalnosti na kom se temelji klasična epistemologija odražavanja koja u samu stvarnost postavlja unutrašnji prostor svog pojma. Ova 'dubinska' metafora tako nije ona kojom Marks pokušava misliti strukturalni kauzalitet.

Pored navedene metafore iz „Uvoda u kritiku političke ekonomije“ Altiser nalazi ovu metaforu strukture imanentne svojim uzrocima kod Marks koju ovaj koristi kada pokušava objasniti kapitalistički sistem kao mehanizam, mašineriju, mašinu, montažu itd. U ovim metaforama koje su prema Altiseru „gotovo savršeni pojmovi iščezava ekspresionistička podela na unutrašnje i spoljašnje, na bitnu i nebitno, subjektivnu iluziju i stvarni proces itd.“¹¹⁷ Konačno, Altiser daje i svoju metaforu kapitalističkog sistema kao pozorišta: „Prisjetimo se simptomatičnog termina *Darstellung*; treba ga približiti ovoj 'mašineriji' i razumjeti ga kao samo postojanje mašinerije u njenim posljedicama; načinu postojanja te *inscenacije* (mise en scène), tog kazališta koje je istodobno svoja vlastita pozornica, svoj

¹¹⁵ Za problematiku reprezentacije vezanu za ova dva termina videti: George Hartley, *The Abyss of Representation: Marxism and the Postmodern Sublime*, Duke University Press, Durhan and London, 2003.

¹¹⁶ Ovde se radi o pasusu koji je izostavljen iz drugog izdanja knjige *Kako čitati Kapital*. Budući da su i srpsko-hrvatski i engleski prevodi ove knjige prevodi drugog izdanja, ovaj pasus je moguće naći samo u francuskom prvom izdanju iz 1965. Pasus smo preuzeli iz rada: Michael Sprinker, „Imaginary Relations: Althusser and Materialist Aesthetics“, *Imaginary Relations: Aesthetics and Ideology in the Theory of Historical Materialism*, Verso. London/New York, 1987, str. 291

¹¹⁷ Louis Althusser, „Predmet *Kapitala*“, str. 198

vlastiti tekst, svoji vlastiti glumci, kazalište čiji gledatelji ne mogu biti gledatelji jer su ponajprije prisiljeni da glume, zahvaćeni tekstem i ulogama čiji autori oni ne mogu biti, jer je to u biti *kazalište bez autora*.¹¹⁸ Pozorišna proizvodnja tako za Altisera predstavlja metaforu same prezentacije, samog strukturalnog kauzaliteta. Ovom 'slikom' on tako želi zameniti empirističku reprezentacionu problematiku problematikom samo-prezentne strukture koja je „samo-produkujuća i samo-reprodukujuća mašinerija.“¹¹⁹ Subjekti-gledaoci nisu tako u položaju spoljašnjih posmatrača koji posmatraju datu pozorišnu reprezentaciju, već su oni 'obuhvaćeni' samom teatarskom mašinerijom i proizvedeni, prezentovani, kao njen efekat. Vrat ćemo se ovoj pozorišnoj figuraciji strukturalnog kauzaliteta u narednom poglavlju kada budemo razmatrali Altiserove tekstove o umetnosti.

Za kraj ovog poglavlja važno je naglasiti razliku između kauzalnosti koju zahteva Altiserov model i kauzalnosti koja postoji u tadašnjoj strukturalističkoj teoriji. Altiserov marksizam je uobičajeno intepretiran kao strukturalistički marksizma, međutim ova interpretacija zanemaruje Altiserovu kritiku strukturalizam, prvenstveno uperenu protiv strukturalističke antropologije Klod Levi-Strosa.¹²⁰ Altiser je u seminaru 1962. god. hvalio koncept strukturalne celine Levi-Strosa koji za razliku od Hegelovog ne pokušava da potisne različitost elementa unutar celine tako što će ih svesti na fenomene suštine. Ovi elementi kod Levi-Strosa predstavljaju nivoe od kojih se svako društvo sastoji i koji omogućavaju reprodukciju i opstanak svakog društva. Tako postoje tri fundamentalna nivoa koji predstavljaju tri sistema razmene: razmene žena, razmene robe i razmene poruka. Svaki od ovih nivoa prema Levi-Strosu čini nezavisan sistem koji je nesvodiv na neki od drugih nivoa, kao i na neki dublji transcendentalni princip. Videli smo da je Altiser na isti način mislio relativnu autonomiju društvenih praksi unutar načina proizvodnje. Međutim kod Levi-Strosa različiti nivoi su uporedivi iz razloga što njima upravljaju isti zakoni, ista 'struktura struktura' koja omogućava konstrukciju univerzalne gramatike kao nevarijabilnog 'modela modela' koji je preduslov svih mogućih različitih varijabilnih kombinatorika pojedinačnih modela. Na sličan način će sam Altiser u eseju „O materijalističkoj dijalektici“ iz 1963. god. postaviti model strukture sa dominantnim nivoom, koji je u poslednjoj instanci ekonomski nivo, kao

¹¹⁸ *Isto*, str. 198-199

¹¹⁹ George Hartley, „The Theater of Figural Space“, *The Abyss of Representation: Marxism and the Postmodern Sublime*, Duke University Press, Durhan and London, 2003, str. 184

¹²⁰ Videti: Warren Montag, „Levi-Strauss: Ancestros and Descendants, Causes and Effects“, *Althusser and His Contemporaries: Philosophy's Perpetual War*, Duke University Press, Durham and London, 2013, str. 53-72

nevarijabilni model svih aktuelno postojećih struktura koje su kombinatorne varijacije ovog modela, i u kojima različiti društveni nivoi mogu metonimijski preuzimati funkciju dominantne instance. Razne aktuelne društvene situacije *odražavaju* tako ovu nepromenljivu nevarijabilnu strukturu kao svoju zakonitost koja procesima metafore i metonimije produkuje mogućnost svojih različitih varijanti.¹²¹ Altiseru će postati jasno da ovaj model, postavljajući latentnu strukturu struktura kao transcendentni uslov svih kombinatorika, ostaje unutar 'dubinske' problematike ekspresivnog kauzaliteta. Strukturalistička struktura struktura tako prethodi svojoj aktuelizaciji i postoji u dubinskom prostoru 'ispod' svojih pojava kao njihovo jezgro. Zato će Altiser u tekstu iz 1965.god, „Predmet Kapitala“, strukturalistički model zameniti spinozističkim, modelom kauzalnosti čiji uzrok nema zasebnu egzistenciju u odnosu na svoje posledice. Na ovaj način će Altiser napustiti strukturalistički model kao pogodan za mišljenje kauzalnosti koja bi bila sposobna da misli „paradoksalnu uniju različitosti bez redukcije ili negacije.“¹²²

¹²¹ „Nadodređenost označava sledeće bitno svojstvo protivrečnosti: odražavanje, u samoj protivrečnosti, njenih egzistencijalnih uslova, to jest njene situacije u dominantnoj strukturi kompleksne celine. Ova 'situacija' nije jednoobrazna. Ona nije ni njena jedina 'zakonita' situacija (koju ona zauzima u hijerarhiji instanci u odnosu na određujuću instancu; ekonomiju u društvu), niti njena jedina 'faktička' situacija (da li je ona – u posmatranoj fazi – dominantna ili podređena), već odnos ove faktičke situacije prema ovoj zakonitoj situaciji, to jest istinski odnos koji od ove faktičke situacije čini jednu 'varijaciju' strukture, i to dominantne, 'nepromenljive' totaliteta.“; „Svakako da uvek postoji glavna i sekundarna protivrečnost, ali one zamenjuju svoju ulogu u strukturi artikulisanom dominantom, koja, međutim, ostaje stabilna.“, Luj Altise, „O materijalističkoj dijalektici: O nejednakosti početka“, str. 189, 191

¹²² Warren Montag, „Levi-Strauss: Ancestros and Descendants, Causes and Effects“, str. 61

4. Altiserovska teorija umetnosti: marksistička epistemologija umetnosti

4.1 Altiserovi tekstovi o umetnosti

Altiser je napisao nekoliko tekstova o umetnosti u kojima je pokušao da predloži teoriju umetnosti u skladu sa načelima svoje epistemološke interpretacije marksizma.¹²³ U ovim tekstovima Altiser se usredsredio na analizu modernističkih i avangardnih umetničkih dela koja prema njemu vrše kritiku dominantnih buržoaskih ideologija, pre svega humanističke ideologije. On se tako suprotstavlja tadašnjim dominantnim shvatanjima komunističkih partija i marksističkih kritičara i teoretičara umetnosti prema kojima realizam, socijalni ili socijalistički, predstavlja emancipatornu formu umetnosti koja kritikuje buržoasku ideologiju i doprinosi ostvarenju ciljeva radničkog pokreta. Realizam je tako tumačen kao istinit odraz same stvarnosti, dok je modernistička i avangardna umetnost interpretirana kao iskrivljeni i mistifikovani odraz te stvarnosti. Altiser će, nasuprot, videti realizam upravo kao umetničku formu oblikovanu empirističkom varijantom humanističke problematike koja je ustanovljena na tipu percepcije koji se odvija između unapred datog subjekta i unapred datog objekta, to jest, koja odvaja autonomnog subjekta i nezavisno, objektivno egzistirajuću stvarnost. Za Altisera je nemoguća objektivna reprezentacija stvarnosti, pa se realistička mimetička paradigma prema njemu svodi na određenu ideološku konstrukciju koja zatvara subjekte unutar ogledalne sheme prepoznavanja. Umetnost tako ne odražava realnost već ideologiju,

¹²³ O altiserovskoj teoriji umetnosti videti sledeće radove: Thomas Carmichael, „Structure and Conjecture: Literary Study and the Return to Althusser“, *E-rea*, No. 3:1, 2005, <http://erea.revues.org/618>, sajt posećen 7. 8. 2014. godine; Terry Eagleton, „Machery and Marxist Literary Theory“, G.H.R. Parkinson (ed.), *Marx and Marxism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, str. 145-156; Luke Ferretter, *Louis Althusser*, Routledge, Oxford, 2006; James H. Kavanagh, „Marxism's Althusser: Toward a Politics of Literary Theory“, *Diacritics* 12, no. 1, 1982, str. 25-45; Warren Montag, *Louis Althusser*, Palgrave Macmillan, Basingstoke Hampshire, New York, 2003; Robert Paul Resch „Macherey and Etienne Balibar: Marxism Against Literature?“, *Althusser and the Renewal of Marxist Social Theory*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/Oxford, 1992, str. 301-308; E. San Huan, „Marxist Aesthetics: On Macherey & Althusser“, <http://philcsc.wordpress.com/2008/10/28/marxist-aesthetics-on-macherey-althusser/>, sajt posećen 7. 8. 2014. godine; Michael Sprinker, „Imaginary Relations: Althusser and Materialist Aesthetics“, *Imaginary Relations: Aesthetics and Ideology in the Theory of Historical Materialism*, Verso. London/New York, 1987. str. 267-295;

sistem reprezentacija koji upravlja našim imaginarnim shvatanjima realnosti. Kao što smo videli, empiristička problematika, kao varijanta humanističke problematike, temelji se na svesnom, autonomnom subjektu koji je izvor sopstvenih misli, potreba, želja i akcija, i stvaranje iluzije neposredne realnosti stoji u komplementarnom odnosu sa ustanovljenjem ovog antropološkog subjekta. Altiser će tako izdovojiti izvesna dela avangardne modernističke umetnosti, i tumačiti ih, ne kao subjektivističku negaciju objektivne stvarnosti, ni kao elitistički formalizam, već kao kritiku humanističke buržoaske ideologije i svesnog ljudskog subjekta koga ona postavlja kao epistemološki centar tumačenja stvarnosti. Modernističko slikarstvo i avangardno pozorište decentriraju ovu ideologiju i upućuju na njene društvene strukturalne preduslove.

Altiser će tako u eseju o italijanskom modernističkom slikaru Leonardu Cremoniniju (Leonardo Cremonini) posmatrati njegove radove kao vrstu subverzije humanističke ideologije subjekta.¹²⁴ Prema Altiseru Cremonini u svojim slikama ne reprezentuje predmete, mesta, momenata čak ni ljude. Ono je tako ispražnjeno od empirijskih očiglednosti koje su prema Altiseru ideološke konstrukcije. (Pre)poznati svet zasebnih individualnih objekata i bića je zamenjen odnosima. „Cremonini 'slika' odnose koji povezuju predmete, mesta i vremena. Cremonini je slikar apstrakcija. Ne apstraktni slikar, onaj koji 'slika' odsutne, čiste mogućnosti u novoj formi i materiji, već slikar stvarnog apstraktnog, koji 'slika' (...) stvarne odnose (a odnosi su nužno apstraktni) između 'ljudi' i njihovih 'stvari', ili pre, (...), između 'stvari' i njihovih 'ljudi'.“¹²⁵ Prema Altiseru umetnička kritika najčešće pristupa analizi umetnosti putem ustanovljavanja odnosa između umetnika i njegovog dela, to jest, između datog subjekta i datog objekta. Tako su dva dominantna metoda interpretacije umetnosti putem 'estetike kreacije' i 'estetike potrošnje'. Ove dve estetike su zasnovane na istoj humanističkoj problematici čije su ideološke kategorije: „(1) kategorija *subjekta*, bilo kreatora ili potrošača (autora 'dela', autora estetskog suda), obdarenog atributima subjektivnosti (sloboda, projekat, akt kreacije i suda; estetska potreba itd.); (2) kategorija *objekta* (reprezentovani objekti, naslikani u delu, delo kao proizveden ili konzumiran objekt). Dakle subjektivitet kreacije nije ništa više nego ogledalni odraz (i ovaj odraz je sama estetska *ideologija*) subjektiviteta potrošnje: 'delo' je ništa više nego fenomen umetnikove subjektivnosti, bilo da je ova

¹²⁴ Louis Althusser, „Cremonini, Painter of the Abstract“, *Lenin and Philosophy and other Essays*, Monthly Review Press, New York and London, 1971, str. 229-241

¹²⁵ *Isto*, str. 230

subjektivnost psihološka ili transcendentalno-estetska.¹²⁶ Kremonini ovaj odnos subjekta i predmeta transformiše u odnos elementa unutar svojih slika. Odnos između ljudi i stvari tako postaje tema njegovih slika. Kritička dimenzija ovog slikarstva stoga se ne sastoji iz direktne kritike stvarnosti, već iz kritike određene ideološke percepcije stvarnosti, iz kritike problematike koja oblikuje ovu percepciju.

U svojim ranim slikama Kremonini ovaj estetski ideološki odnos između čoveka i njegovih predmeta obrće, pa nam ukazuje na 'odnos predmeta i njegovih ljudskih subjekata'. U njima su ljudi ne mogu razlikovati od životinja, biljne i neorganske materije. Ljudi zadobijaju formu stvari pa se dekompozirana ljudska tela prožimaju i spajaju sa stenama, biljakama i životinjama čineći tako jednu jedinstvenu celinu. Kremonini tako dovodi u pitanje transcendentnost ljudskog subjekta u odnosu na živu i neživu prirodu. Čovek je popredmećen i stopljen sa neživom materijom, zarobljen i nepokretan.

U kasnijim slikama Kremonini se okreće odnosu između ljudi, međutim ovde je ovaj odnos posredovan putem ogledala. Altiser napominje da u ovim slikama ljudi gledaju u ogledala, ali istovremeno ogledala gledaju njih. Naime odrazi u ogledalu ne daju priliku subjektima da u njima prepoznaju sebe. Odraz je tako odsidren od ljudske suštine i prikazan kao slika koja nema svoj centar, već samo upućuje svojim odrazom na druge ogledalne slike. Subjekt koji posmatra ove slike tako ne nalazi u njima tačku prepoznavanja sa kojom bi se identifikovao i vidi reprezentovanu svoju rascepljenost na sliku i nešto nepoznato i odsutno što je upravo on sam. Subjekt je određen ogledalnom slikom koja mu daje značenje, pa je njegov identitet decentriran, određen nečim što je njemu eksternalno i što ga subjektivira. Ovaj krug pogleda i vraćanja pogleda u odrazu ogledala je prema Altiseru krug humanističke ideologije. Međutim Kremonini je ovom krugu oduzeo centar, a samim tim i usidrenost u ljudskoj suštini. „Štaviše, ovaj krug je stvarno krug: on je 'cikličan', izgubio je svaki izvor, ali zajedno sa izvorom čini se da je izgubio bilo kakvo 'određenje u poslednjoj instanci'. Ljudi i njihovi predmeti upućuju nas na predmete i njihove ljude, i vice versa, beskonačno.“¹²⁷ Međutim, Altiser primećuje u Kremoninijevim slikama i drugu strukturu: vertikalnu strukturu zidova, prozora, vrata i pregrada koja uokviruje cirkularnu strukturu ogledala. „Ali ipak značenje ovog kruga je fiksirano, iza scene, njegovom *razlikom*: ova razlika je ništa drugo nego prisutnost, zajedno sa krugom, velikih vertikalna koje imaju težinu, koje 'oslikavaju' nešto

¹²⁶ *Isto*, str. 230-231

¹²⁷ *Isto*, str. 235

drugo nego večno upućivanje ljudskih individua na individualne objekte i vice versa do beskonačnosti, nešto drugo od kruga ideološke egzistencije: determinaciju ovog kruga njegovom razlikom, različitom, ne-cirkularnom strukturom, zakonom sasvim drugačije prirode, težinom koja je nesvodiva na bilo kakavo Postanje (Genesis), i koja opseva sva Kremoninijeva platna iz kasnijeg perioda u svom determinišućem odsustvu.¹²⁸ Apstraktni svet ljudi i objekta tako je upisan unutar strukture 'stvarne apstrakcije' koja upravlja društvenim odnosima unutar kojih ljudi i objekti imaju stvarnu egzistenciju. Ove vertikalne strukture tako upućuju na stvarnost, stvarnost koja ne može biti reprezentovana, jer ona nije predmet ili stvar već odnos. Prema Altiseru je nemoguće reprezentovati ove stvarne uslove postojanja proživljenog iskustva kakvi su društveni odnosi, odnosi proizvodnje, forme klasne borbe itd. „Struktura koja kontroliše konkretnu egzistenciju ljudi tj. ona koja određuje proživljenu ideologiju odnosa između ljudi i objekata i objekata i ljudi, ova struktura, kao struktura, ne može nikada biti naslikana putem svog prisustva, kao takva, pozitivno, (...), već samo putem tragova i učinaka, negativno, putem oznaka odsutnosti (...).“¹²⁹ Dakle, stvarnost kao određujuća struktura može biti prezentovana samo putem simptoma koji se javljaju kao posledica neuspeha ideološke reprezentacije. Nedovoljnost kružne strukture empirističke percepcije, koja se ne može podudariti sa vlastitom esencijom i koja je na taj način prikazana kao decentrirana, tako ukazuje, samom razlikom u odnosu na sebe samu, na odsutni zakon vertikalne strukture kao determinišućeg odsustva koja upućuje na efektivnost nekog drugog zakona. Pukotine unutar ideološke strukture tako proizvode nagoveštaje ove drugačije strukture koja je prema Altiseru upravo struktura strukturalnog kauzaliteta. Ovu strukturu je nemoguće direktno prikazati već samo putem ideološke reprezentacije, to jest, samo putem simptomatičnih odsutnosti unutar ideološke reprezentacije. Vidimo, dakle, kako Altiser svoju teoriju čitanja teorijskih tekstova primenjuje na domen umetnosti. Kremonini tako nema pred sobom očigledne predmete stvarnosti koje reprezentuje. On kreće od jedne ideološke problematike percepcije, estetske ideologije, i ukazuje na nedovoljnosti i odsustva koja ta ideologija proizvodi. Sami simptomi ideološke problematike svojim odsutnostima ukazuju na svoju decentriranost, na odsutni uzrok koje ne može biti direktno prikazan. Budući da je taj uzrok strukturalni kauzalitet koji nema postojanje zasebno od učinaka koje proizvodi, on ne postoji kao zaseban predmet i stoga je neprikaziv kao takav. Njegova prezentacija je moguća samo putem naučne prezentacije, putem proizvodnje naučnog pojma elaboracijom koherentne

¹²⁸ *Isto*, str. 235-236

¹²⁹ *Isto*, str. 237

naučne problematike. U slikarstvu ga je moguće prezentovati jedino kao simptom, kao figuru neuspeha ideološke reprezentacije. Tako dolazimo do paradoksa reprezentacije koja uspeva samim svojim neuspehom. Neuspeh koherentne reprezentacije putem empirističke problematike otvara prostor ka figuraciji nečeg drugog, nekog drugog usidrenja ideološke reprezentacije koja nije ljudska suština. U Kremoninijevom slikarstvu ova determinišuća odsustnost je figurisana putem vertikalnih linija koje decentriraju humanističku reprezentaciju. Njegovo slikarstvo je tako prema Altiseru antihumanističko i ono pravi epistemološki prelom u odnosu na zvanične 'zdravo-razumske' i podrazumevajuće estetske problematike.

Antihumanističko usmerenje Kremoninijevog slikarstva Altiser detektuju i u načinu slikanja ljudskog lica. Iskrivljena, deformisana i monstuozna lica ovde prema Altiseru nisu odraz ekspresionističke estetike, koja je samo varijanta humanističke estetike. Humanistička-religiozna funkcija ljudskog lica je da predstavlja ogledalo duše, subjektivnosti, i da kao takvo bude vidljiv dokaz postojanja ljudskog subjekta kao centra svog sveta. Ljudsko lice tako u humanizmu mora biti individualizirano, jedinstveno i prepoznatljivo. Ekspresionizam sa svojom estetikom ružnoće i deformisanosti predstavlja samo varijantu ovog subjektivizma. Kremoninijeva ljudska lica raskidaju sa ovom ekspresionističkom estetskom ideologijom, jer njihove deformacije upućuju na nedostatak forme koja proizvodi efekat anonimnosti. On ovim licima oduzima bilo kakvu određenu ekspresiju koja bi mogla figurisati kao indeks specifične ljudske individualnosti. „Ako su Kremoninijeva lica deformisana razlog je taj što ona nemaju formu individualnosti. to jest, subjektivnosti, u kojoj 'ljudi' odmah prepoznaju da je čovek subjekt, centar, autor, 'kreator' svojih predmeta i svog sveta. Kremoninijeva ljudska lica su takva da ona ne mogu biti viđena, to jest, identifikovana kao nosioci ideološke funkcije ekspresije subjekata.“¹³⁰ Umesto da budu nosioci ljudske suštine ova lica su samo trag neke nepoznate odsutnosti koja ih determiniše. „Ako su ova lica 'beizražajna', budući da nisu individualizirana u ideološkoj formi subjekata koje je moguće identifikovati, to je iz razloga što ona nisu ekspresija njihovih 'duša', već ekspresija (...) (i ovaj termin je neadekvatan, bolje bi bilo reći strukturalni efekat) odsustva, vidljivog u njima, odsustva strukturalnih odnosa koji upravljaju njihovim svetom, njihovim gestovima, čak i njihovim doživljajem slobode.“¹³¹

¹³⁰ *Isto*, str. 238-239

¹³¹ *Isto*, str. 239

Čovek je tako u Kremoninijevom slikarstvu paradoksalno odsustvo u samoj svojoj prisutnosti. Ove slike tako onemogućuju posmatraču užitek u spontanom ideološkom prepoznavanju. Šta više one predstavljaju i odbijanje ideologije estetske kreacije. Prema Altiseru Kremoninijevo slikarstvo njemu samom kao slikaru odbija užitek u samoprepoznavanju sebe kao autora i kreatora. Ono sa čim se Kremonini identifikuje je upravo odsutnost u njegovim slikama koja upravo označava njegovu vlastitu odsutnost kao centra značenja svojih slika. Ovo odbijanje samoprepoznavanja predstavlja za Altisera najveći značaj Kremoninijevog slikarstva, jer ono vodi ka stvarnom znanju koje se nalazi izvan reprezentacione ogledalne problematike. „Kremonini tako sledi put koji su ljudima otvorili veliki revolucionarni mislioci, teoretičari i političari, veliki materijalistički mislioci koji su shvatili da ljudska sloboda nije ostvariva putem samozadovoljstva ideološkog prepoznavanja već putem saznanja zakona njihovog ropstva, i da je 'realizaciju' njihove konkretne individualnosti moguće ostvariti samo putem analize i savladavanja apstraktnih odnosa koji njima upravljaju.“¹³² Međutim Kremonini svoja saznanja proizvodi putem specifične umetničke prakse koja je različita od naučne. Ovaj karakter specifičnog saznanja koje umetnost proizvodi i njegov odnos prema naučnom znanju predstavlja centralni problem altiserovske teorije umetnosti. Njemu ćemo se kasnije vratiti.

Altiser će sličnu kritiku humanističke ideologije naći u avangardnom pozorištu. U tekstu „Piccolo Teatro': Bertolacci i Brecht. Zabeleške o materijalističkom teatru“¹³³ Altiser analizira pozorišnu predstavu *Naš Milano* (El Nost Milano) koja predstavlja adaptaciju komada Karla Bertolaccija (Carlo Bertolazzi) iz 1893. godine od strane reditelja Đorđa Strehlera (Giorgo Strehler). Strehler je kompresovao četiri čina Bertolaccijevog komada u pozorišnu predstavu koja se sastoji od tri čina. Sva tri čina imaju istu strukturu koja se prema Altiseru sastoji iz dva tipa temporalnosti: praznog vremena i punog, dijalektičkog vremena. Naime, veći vremenski, ali i prostorni, deo svakog čina sastoji se od besciljne i nasumične interakcije mase anonimnih likova koji pripadaju sloju milanskog lumpen-proletarijata: nezaposleni, prosjaci, skitice, lopovi, prostitutke, vojni veterani itd. Njihov svet je svet 'golog' života, svedenog na puko preživljavanje, duge i spore egzistencije bez ikakvog smisla, nade i budućnosti, uzaludni svet 'praznog vremena' ponavljanja, nasumičnih i epizodičnih dijaloga

¹³² *Isto*, str. 240-241

¹³³ Louis Althusser, „The 'Piccolo Teatro': Bertolazzi and Brecht. Notes on a Materialist Theatre“, *For Marx*, Verso, London, 2005, str. 129-152; ovaj tekst je izostavljen iz srpskog prevoda knjige *Za Marksa*.

bez značajnih događanja: „Oni preživljavaju i to je sve.“¹³⁴ Ovo vreme nema istoriju, milanski lumpenproletarijat nema moći da upravlja svojim životom niti ideološku iluziju da on to čini. Ovi anonimni ljudi tako nisu centar smisla sopstvenih života. Pri kraju svakog čina, u jednom uglu pozornice odigrava se melodramski zaplet između tri jasno profilisana i individualizirana lika: 'nitkova' i siledžije Torgazoa, cirkuskog gutača plamena Pepona i njegove ćerke Nine. Togazo je ubio klovna koji je bio objekt Ninine želje i silom je primorava da bude sa njim kako bi od nje iznuđivao novac. Pepon ga ubija kako bi zaštitio čast sebe i svoje ćerke. Međutim u trećem činu kada Pepon posećuje Ninu u ženskom skrovištu, kako bi se oprostio od nje pred odlazak u zatvor, Nina odbacuje njegovo obrazloženje da je počinio zločin kako bi je zaštitio i spasao njenu čast. Nina tako odbacuje očevo shvatanje časti i izjavljuje u besu da će učiniti sve da izbavi sebe iz siromaštva pa makar to uključivalo i prodaju sopstvenog tela. Otac odlazi slomljen, dok mu Nina prkosno okreće leđa i izlazi iz mračnog skrovišta napolje gde novi dan sviće.¹³⁵

Altiser prvo analizira kritike ove pozorišne predstave koje su objavljene u pariskoj štampi i koje jednoglasno kritikuju *El Nost Milano* kao lošu melodramu. Prema Altiseru ova kritika je pogrešna, ali se ne radi se o tome da su kritičari pripisali predstavi svojstva koja ona ne poseduju, niti je reč o njihovoj subjektivnoj pogrešci, već o pogrešci koja je objektivno deteminisana samim pozorišnim komadom. Ono što su kritičari prevideli je da ova predstava zapravo izvodi kritiku melodrame kao ideološke formacije i forme ideološke svesti. Melodrama je tako ovde decentrirana putem njenog umetanja unutar strukture praznog vremena i umesto punoće melodramskog dešavanja publika i kritičari su videli samo prazninu egzistencije milanske sirotinje. Tako je pariska publika očekivala dobru melodramu i budući da njena očekivanja nisu zadovoljena putem ideološkog prepoznavanja ovog žanra, ona je odbacila ovu predstavu kao lošu melodramu.

Berotolacijev komad prema Altiseru nije melodrama već kritika melodramske svesti, zastupljene svešću Nininog oca. Ova kritika melodrame je prema Altiseru upisana u samu strukturu predstave, u konflikt između dve strukture kao dve različite temporalnosti: prazne temporalnosti hronike i dijalektičke temporalnosti melodrame. Između ove dve temporalnosti ne postoji nikakva eksplicitna relacija. Kako Altiser zaključuje, melodrami je ovde negirana

¹³⁴ *Isto*, str. 132

¹³⁵ „Ona je najzad videla ovaj goli, surovi svet u kome je moralnost ništa drugo nego laž; ona je shvatila da je njena sigurnost leži u njenim sopstveni rukama i da do drugog sveta može doći jedino tako što će prodati jedinu robu kojom raspolaže: njeno mlado telo.“, *Isto*, str. 134

ideološka funkcija da predstavlja imaginarni odnos ljudi prema stvarnim uslovima njihove egzistencije. „Ovde imamo posla sa melodramskom svesti kritikovanom putem egzistencije: egzistencije milanskog lumpenproletarijata 1890. godine.“¹³⁶ Ova egzistenciji je predstavljena putem strukture praznog dijalektičkog vremena u kome se ništa značajno ne dešava, koje je bez bilo kakve unutrašnje nužnosti koja bi ga pokrenula u akciju. Nasuprot ovoj strukturi dijalektičko vreme melodrame je pokrenuto konfliktom, unutrašnjom kontradikcijom koja proizvodi njegov razvoj i rezultat. Ono je tako narativ, a ne hronika, vreme istorije koje ima internalnu nužnost zasnovanu na psihologiji likova iz koje proizilazi teleološki sled događaja koji se razvijaju ka nekom smislenom cilju. Ova dijalektika je odigrana pri kraju svakog čina i to u uglovima pozornice. Njeni likovi zauzimaju neproporcijonalno malo mesto u odnosu na njihov dramskih značaj. U prvom činu ovi dramski likovi su smešteni u masu vašarskog sveta dok su u drugom i trećem činu smešteni u ugao ogromnih prostorija. Vremenska i prostorna struktura ove predstave je tako decentrirana.

Melodramatska dijalektika predstave prema Altiseru predstavlja dijalektiku svesti Nininog oca. Motor dramskog ponašanja likova kakav je Pepon „jeste njihova identifikacija sa mitovima buržoaske moralnosti: ovi nesretnici žive svoju mizeriju unutar argumenata religiozne i moralne svesti; u pozajmljenim ukrasima. U njima oni prerušavaju svoje probleme, čak i njihove prilike. Na ovaj način melodrama predstavlja stranu samosvest kao površinski sjaj nanesen preko stvarnih prilika. Dijalektika melodramske svesti je moguća samo putem plaćanja ove cene: svest mora biti pozajmljena izvana (iz sveta alibija, sublimacija i laži buržoaske moralnosti), i mora biti proživljena kao svest prilika (onih sirotinje) iako su ove prilike radikalno strane toj svesti.“¹³⁷ Iz ovog razloga ne postoji dijalektički odnos između melodramske svesti i stvarnih uslova života milanske sirotinje, pa stoga i između dve strukture pozorišnog komada. Destrukcija melodramske dijalektike svesti je preduslov postojanja bilo kakve stvarne dijalektike. Ona se dešava upravo na kraju predstave kada Nina raskida sa melodramskom svešću svoga oca, a samim tim i sa dijalektikom ove svesti. Peponova svest tako ne može biti svest ovoga komada, centar koji će objasniti radnje junaka, već je ova svest decentrirana i upućena na njene stvarne uslove, na svet novca, a ne na svet moralnosti vođen ideološkim konceptima nevinosti, časti i osvete

¹³⁶ *Isto*, str. 135

¹³⁷ *Isto*, str. 137-138

koji pokreću telelogiju melodramskog narativa. Nina tako napušta svet imaginarne slobode i ulazi u svet društvene nužnosti.

Ovu stvarnu dijalektiku Altiser vidi kao latentnu strukturu pozorišnog komada. Stvarni predmet ove predstave tako nije ni jedna ni druga struktura, već upravo odsutnost odnosa između ove dve strukture. Ovo odsustvo upućuje na latentnu strukturu u kojoj je moguće otkriti odnos između stvarnih uslova egzistencije i melodramske svesti kao lažne svesti te egzistencije, to jest, na strukturu struktura koja određuje odnos između različitih regionalnih struktura. Stvarni svet u koji odlazi Nina napuštajući lažnu dijalektiku samosvesti je „bez sumnje svet novca, ali takođe i svet koji proizvodi siromaštvo i šta više nameće siromaštvo samosvest tragedije.“¹³⁸ Nina tako prema Altiseru pravi isti gest kao Marks koji je odbio lažni svet dijalektike svesti i zamenio ga studijom sveta kapitala. Ono što je publiku zavelo u predstavi prema Altiseru je upravo nagoveštaj ove latentne strukture. „ (...) publika je aplaudirala nečemu u komadu što je bilo izvan nje, nečemu što je bilo verovatno i izvan njegovog autora (...): značenju zakopanom duboko ispod reči i gestova, dubljem od neposrednih sudbina likova koji žive ovu sudbinu a da nisu sposobni da o njoj reflektuju.“¹³⁹ Komad nas tako upućuje na stvarni svet, ali i na proizvodnju nove svesti koja bi bila adekvatna ovom svetu.

Altiser dalje upoređuje svoju analizu Bertolacovog komada sa teorijom začudnosti Bertolta Brehta. Prema njemu *El Nost Milan* i Brehtovi pozorišni komadi imaju istu decentriranu strukturu. Dalje, Altiser se pita da li je ova asimetrična, decentrirana struktura suštinska za bilo koji pokušaj pozorišta da bude materijalističko pozorište? Naime svako pozorišno delo, kao i svaka umetnička praksa, mora krenuti od određenog ideološkog materijala koji transformiše. Budući da taj materijal reprezentuje zatvorenu buržoasku svest, ona ne može svojom internalnom dinamikom doći do saznanja stvarnosti. Do stvarnosti je moguće dopreti samo radikalnim izlaskom iz ove svesti i to na način da joj se suprotstavi ono što je drugo od nje. Dakle, bilo kakva kritika buržoaske ideologije ne može početi od neke istinite činjenice, već upravo od ideologije koju mora decentrirati kako bi ukazala na njenu nedovoljnost. Tako se dramska svest ukazuje, ne kao konstituišuća za sliku stvarnosti, već kao konstituisani efekat neke druge stvarnosti zajedno sa imaginarnom slikom stvarnosti koju stvara

¹³⁸ *Isto*, str. 141

¹³⁹ *Isto*, str. 142

uobražavajući da je njen centar. Decentrirana struktura se tako prema Altiseru može smatrati preduslovom postojanja kritičkog umetničkog dela.

Brehtovo pozorišno delo stoga se moralo distancirati od klasične tragedije koja je zasnovana na svesti njenog glavnog lika. Celokupno značenje dela u klasičnom pozorištu je odraz svesti, odraz radnji, govora, mišljenja i razvoja centralnog ljudskog subjekta. Putem ove centralne svesti gledaoci prepoznaju sebe unutar 'zdravo-razumskih' ideologija koje kontrolišu njihove živote: „Ali šta je (...) ova nekritikovana ideologija ako ne 'uobičajeni', 'dobro poznati', transparentni mitovi u kojima društvo ili period može prepoznati sebe (ali ne i znati sebe), ogledalo u koje ono gleda radi svog samoprepoznavanja, upravo ogledalo koje je potrebno razbiti kako bi ono spoznalo sebe?“¹⁴⁰ Breht razbija ovo ogledalo, onemogućuje gledaocima samoidentifikaciju i time vrši kritiku 'spontane' ideologije u kojoj oni imaginarno žive svoje stvarne materijalne uslove. On ovu kritiku izvodi na takav način da glavnom liku njegovih komada odbija pretenziju da bude centar ideološke svesti koja bi objasnila delo kao celinu. Sa decentriranjem ovog ideološkog subjektivnog centra, i njegovim odlaganjem na neko odsutno mesto koje je samo nagovešteno, delo gubi karakter koherentne celine. Značenje dela tako nije sadržano u likovima niti u njihovim eksplicitnim odnosima, već u rascepu između spontane ideologije koju ti likovi žive i stvarnih uslova njihove egzistencije. Ovaj rascep upućuje na latentne odnose, koji su stvarno određujući odnosi, i koji podrazumevaju i likove i njihove imaginarne odnose i istovremeno upućuju na neke druge uzroke uz pomoć kojih je moguće dati njihovim akcijama, dijalozima i mišljenjima pravo značenje. „Ovaj odnos je nužno latentan, jer ne može biti iscrpno tematizovan od strane bilo kog 'lika' a da ne ugrozi celokupan kritički projekat: ovo je razlog zašto je on, čak i ako je impliciran celokupnom akcijom, egzistencijom i pokretima svih likova, njihovo duboko značenje, koje je izvan njihove svesti i tako sakriveno od njih; on je vidljiv gledaocu baš zato što je nevidljiv akterima na sceni i stoga je vidljiv gledaocima u načinu percepcije koji nije dat, već mora biti raspoznat, savladan i izvučen iz tame koja ga incijalno obavija ali ga i proizvodi.“¹⁴¹

Dalje se Altiser u eseju bavi upravo odnosom između gledalaca i pozorišnog performansa. Breht je putem teorijom efekta začudnosti želeo izgraditi novi odnos između publike i pozorišnog izvođenja, novu kritičku i aktivnu relaciju. On je tako hteo da raskine sa tradicionalnim formama pasivne identifikacije gledalaca sa likovima, da proizvede kod

¹⁴⁰ *Isto*, str. 144

¹⁴¹ *Isto*, str. 145-146

publike distancu u odnosu na predstavu i na ovaj način od gledaoca proizvede aktera koji će dovršiti predstavu u stvarnom životu, u društvenom angažmanu koji vrši kritiku buržoaske ideologije i sprema teren za revolucionarno delovanje. Interpretacije Brehtovog efekta začudnosti su se obično koncentrisale na izvesne 'tehničke elemente' kakvi su izložena mašinerija pozornice, oskudnost scenografije, odsutnost kostima, 'ravan' stil glume bez patosa, natpisi koji su ukazivali na spoljašnje istorijske uslove dramskih dešavanja itd. Takođe su bile česte psihološke interpretacije koje su usredsredile na nedostatak heroja u Brehtovim komadima, tumačeći efekat začudnosti kao posledicu nemogućnosti psihološke identifikacije sa ovim poželjnim ideološkim objektom. Altiser misli da su ovi tehnički i psihološki uslovi efekta začudnosti svakako važni, ali da nisu determinišući. Brehtovski efekat začudnosti je prema Altiseru primarno determinisan unutrašnjošću samog komada, dinamikom njegove unutrašnje strukture, to jest, upravo u njegovoj strukturalnoj decentriranosti koja je preduslov mogućnosti zauzimanja kritičke distance pa samim tim kritike iluzija svesti i ukazivanja na njene stvarne uslove.

Za Altisera je upravo dinamika ove decentrirane strukture koja proizvodi distancu dela u odnosu na samog sebe početna tačka iz koje je moguće postaviti ispravno pitanje o odnosu gledaočeve svesti i performansa. Altiser odbacuje dva klasična modela gledaočeve svesti koji dominiraju uobičajenim shvatanjem umetnosti i njene recepcije. Prvi je kritički model distanciranog, autonomnog, samosvesnog posmatrača koji se ne identifikuje sa likovima na sceni i koji je tako situiran izvan samog pozorišnog performansa kao neko ko ga objektivno i neutralno prosuđuje. Ovaj model tako pretpostavlja upravo onakvog subjekta kakvog Bertolacijev i Brehtov teatar kritikuje: samosvesnog subjekta uljuljkanog u svoju imaginarnu autonomiju i slobodu koji umišlja da može objektivno sagledati sebe i svet koji nastanjuje kao njegov centar. Kako bi ovaj posmatrač postao kritički subjekt on mora 'ući' u delo, zauzeti poziciju distance unutar dela, poziciju decentrirane odsutnosti. Ovo je moguće samo pod pretpostavkom da je posmatrač uvek-već ideološki subjekt, subjekt koji kao likovi na sceni proživljava istu ideologiju kao oni, i koji tek putem ovog ideološkog ulaska u delo unutar same strukture dela nalazi poziciju subjekta koja mu omogućava da decentrira samog sebe i zauzme kritički stav. Dakle, ne proizvodi gledalac svojom samosvešću kritičku

distancu u odnosu na delo, već je njegova kritička distanca proizvedena internalnom strukturom samog dela.¹⁴²

Drugi model koji Altiser kritikuje je psihološki koncept identifikacije. Njega Altiser ne odbacuje, već ukazuje na njegovu nedovoljnost u pretenziji da objasni fenomen svesti posmatrača pozorišne predstave. Psihološke i psihoanalitičke kategorije projekcije, sublimacije i identifikacije tako ne mogu u potpunosti objasniti kompleksno ponašanje pozorišne publike, njihove specifične rituala odlaska u ovu društvenu instituciju i specifičan užitak koji im pružaju pozorišne predstave. Prema Altiseru „ovo ponašanje je primarno društveno i kulturalno-estetsko, pa je kao takvo i ideološko takođe (...). Ako svest ne može biti svedena na puku psihološku svest, ako je ona društvena, kulturna i ideološka svest, mi ne možemo misliti njen odnos prema performansu isključivo u formi psihološke identifikacije. Zaista, pre nego se (psihološki) identifikuje sa herojem, gledaočeva svest prepoznaje sebe u ideološkom sadržaju komada, i u formama karakterističnim za ovaj sadržaj. Pre nego što postane prilika za identifikacija (...), performans je, fundamentalno, prilika za kulturno i ideološko prepoznavanje.“¹⁴³ Ova identifikacija je tako primarno kolektivna i društvena, identifikacija sa ideologijom koju svi spontano proživljavamo i koja omogućuje organizaciju našeg društvenog života. Svest publike je tako identifikovana sa institucijom pozorišta, a preko nje sa istim mitovima i temama koji upravljaju našim proživljenim iskustvom i formiraju obrasce naših odnosa. Subjekti su tako uvek-već unutar pozorišne predstave budući da ista shema ideološkog prepoznavanja oblikuje i njihovo svakodnevno iskustvo i iskustvo gledanja pozorišne predstave. Altiser zaključuje da je „sam komad posmatračeva svest – iz suštinskog razloga što gledalac nema drugu svest od sadržaja koji ga povezuje sa komadom unapred, a razvoj ovog sadržaja je sam komad: novi rezultat koji komad proizvodi iz samoprepoznavanja čija slika i prisustvo on jeste.“¹⁴⁴ Sam sadržaj pozorišne predstave je ideologija koja je zasnovana na problematici prepoznavanje-neprepoznavanje. Pariska kritika je ostala u ovoj ideologiji tako što je pred sobom imala idealan unapred dati i neproblematizovani model melodrame u odnosu na koji je prepoznala *El Nost Milan* kao

¹⁴² „On takođe vidi i živi komad na način upitne lažne svesti. Jer šta je on drugo nego brat likova, uhvaćen u spontane mitove ideologije, u njihove iluzije i privilegovane forme, jednako kao oni? Ako je on distanciran u odnosu na komad putem samog komada, to nije kako bi bio izuzet ili postavljen na poziciju Sudije – naprotiv, on je ponet i upisan u ovu vidljivu distancu, u ovu 'začudnost' – učinjen samom ovom distancom, distancom koja je jednostavno aktivna i živa kritika“, *Isto*, str. 148

¹⁴³ *Isto*, str. 149

¹⁴⁴ *Isto*, str. 151

lošu melodramu. Prepoznavanja ovog modela prema Altiseru se svodi na samoprepoznavanje subjekta, koji u delu traži isti strukturalni princip koji oblikuje i njega i delo, koji je zajednički ideološki princip, i ista poželjna slika kakvu subjekt ima o sebi u svojoj samosvesti. Ono što je kritika propustila u recepciji ove predstave je prilika da pruži komentar na sebe samu, da putem odsustva melodrame u istovremenom prisustvu melodrame u ovom komadu distancira sebe od svog neproblematizovanog, spontanog samoprepoznavanja i tako decentrira sebe, svoju celokupnu percepciju i vlastiti subjektivitet, i da ga podvrge stvarnoj kritici. Otvorenost ka Bertolacijevim i Brehtovim komadima, ka njihovoj otvorenoj strukturi, omogućava ideološkoj svesti da izađe iz svojih ogledalnih shema i da postane nova svest. Tako prema Altiseru posmatračeva svest ne proizvodi značenje ovih predstava, već predstave proizvode nove posmatrače. „Ako je (...) cilj teatra da uništi ovu neopipljivu sliku, da pokrene nepokretno, večnu sferu iluzornog mitskog sveta samosvesti, onda je komad stvarno razvitak, proizvodnja nove svesti u posmatraču – nekompletne, kao bilo koja druga svest, ali pokrenute od strane ove same nekompletnosti, ove ostvarene distance, ovog neiscrpnog rada kritike u akciji; komad je stvarna proizvodnja novog gledaoca, protagonista koji polazi od onde gde se performans završava, koji polazi samo kako bi ga dovršio, ali u životu.“¹⁴⁵

Ovaj esej je napisan 1962. godine i, kako vidimo, u njemu se Altiser i dalje nije oslobodio onoga što će kasnije nazvati 'strukturalističkom ideologijom'. Ona je najvidljivija u terminu 'latentna struktura' koji će kasnije postati predmet detaljne kritike Altiserovog učenika, Pjera Mašrea. U dva do sada prikazana eseja Altiser nije dao celovitu teoriju umetnosti, bilo likovne, bilo pozorišne. On je izdvojio izvesna dela iz korpusa modernističkog slikarstva i avangardnog pozorišta, koje je proglasio izuzetnim zbog njihovog efekta decentriranja i subverzije humanističke ideologije. U nedavno otkrivenom tekstu¹⁴⁶, objavljenom na italijanskom jeziku 1964. god u jednom provincijalnom italijanskom časopisu, Altiser će

¹⁴⁵ *Isto*, str. 151; Altiser će na kraju ovog eseja o avangardnom teatru postaviti pitanje nije li sam njegov esej efekat iskustva gledanja pozorišne predstave *El Nost Milan*?: „Osvrćem se, i iznenada i neodoljivo sam spopadnut pitanjem: zar nisu ovih nekoliko stranica, na njihov nespretn i pipajući način, jednostavno neuobičajeni komad *El Nost Milan*, izveden jedne junske večeri, koji traži u meni svoje nekompletno značenje; traži u meni, uprkos meni samom, sada kada su svi glumci i scenografije napustili pozornicu, dolazak svog nemog diskursa?“, *Isto*, str. 151

¹⁴⁶ Louis Althusser, „Conferenza dibattito del Professore Louis Althusser“, *La Provincia di Forti*, January 8, 1962, str. 5-10; u radu se oslanjamo na prikaz ovog teksta koji je dao Voren Montag: Warren Montag, „Towards a New Reading of Althusser“, *Louis Althusser*, Palgrave Macmillan, 2003, str. 30-35

tvrditi da nije moguće objasniti avangardni teatar bez objašnjenja svih tipova pozorišta, kako onih iz današnjice tako i onih iz prošlosti. Sam tekst predstavlja transkripciju predavanja koje je Altiser održao na zahtev amaterske pozorišne grupe *Il Teatro Minimo* iz italijanske provincije Forli. Predavanje je održano pred neakademsom publikom tako da je Altiserov stil manje rigorozan i pažljiv, i više popularan, ali zato nudi pokušaj teoretizacije celokupne pozorišne umetnosti. Međutim ova teoretizacija je izrazito strukturalistička. Altiser predlaže moguće modele teatra koji su razvrstani prema odnosu koji imaju sa stvarnošću i istorijom. To su odnosi sublimacije, destrukcije i premeštanja. Ova opšta struktura modela je uslov mogućnosti stvarno postojećih pozorišnih komada, koji ne mogu, sledeći Altiserovu kritiku istorizma, biti shvaćeni kao istorijska progresija od jednostavnih ka kompleksnim formama ili kao sukcesija modela dramskih formi koja bi odgovarala istorijskom sledu uniformnih 'pogleda na svet' epoha u kojima su one napisane. Umesto ovakvog istoricističkog shvatanja pozorišne proizvodnje, prema Altiseru svi pozorišni komadi mogu biti svrstani u jedan od četiri moguća modela, koji mogu postojati simultano u raznim istorijskim epohama.

Prvi tip je teatra koji Altiser predlaže je 'epsko-tragičko-klasični teatar' Eshila (Aeschylus), Korneja (Pierre Corneille) i Rasina (Jean Racine). Ovo pozorište referiše na istoriju tako što je sublimira, reprezentuje je u idealizovanoj formi koja je ispražnjena od istorijskih kontradikcija ili konflikta. Ono tako daje dominantnu verziju interpretacije istorije kao neospornu i neupitnu. Drugi model, koji takođe funkcioniše putem sublimacije stvarnosti koju reprezentuje, Altiser naziva 'modernim ili dramatičnim teatrom, ali u njega stavlja i Euripida (Euripides) zajedno sa Šilerom (Friedrich Schiller) i Geteom (Johann Wolfgang von Goethe). Ovde su kontradikcije i konflikti date istorijske situacije prikazani, ali samo kako bi bili razrešeni na fiktionalan i idealan način. Ovo pozorište tako pravi izvesnu distancu u odnosu na datu istorijsku situaciju, ne kako bi izvršilo njenu kritiku, već kako bi ponudilo razrešenje u formi moralne lekcije. Treći model je prema Altiseru komplikovan od prva dva i on uključuje uglavnom komedije, ali i moderni 'teatar apsurd' Luiđija Pirandela (Luigi Pirandello) i Ežena Joneska (Eugène Ionesco). Ovde pozorišni komadi vrše kritiku doživljene stvarnosti, ukazujući da je ta stvarnost samo iluzija. Budući da je u ovom modelu pozorišta svet iluzija potpuno uništen, ono funkcioniše prema principu destrukcije. Ovaj teatar tako razrešava kontradikcije koje kritički uočava tako što uništava svaku mogućnost davanja smisla svetu. „Dakle, iako ovaj teatar ne prevazilazi kontradikcije stvarnosti putem sublimacije i idealizacije, on ne dozvoljava ni istinsko kritičko shvatanje stvarnosti, čija se apsurdnost doima kao neuzrokovana i stoga nepromenljiva; za Joneska apsurd funkcioniše

kao prirodno stanje, prvobitna i suštinska ljudska priroda.¹⁴⁷ Dakle, u ovom tipu teatra javlja se paradoks da se celokupna destrukcija smislenih zaključaka o značenju sveta preokreće u sistematski zaključak da je ceo svet besmislen, pa besmislenost sveta funkcioniše kao suština koja objašnjava taj isti svet. Na ovaj način teatar apsurdna ne izlazi iz ogledalne problematike.

Tek četvrti model teatra, 'kritičko-realistički ili dijalektički' teatar, u koji Altiser ubraja Brehtova i Beketova (Samuel Beckett) dela (ali i Šekspirova (William Shakespeare) bez ikakvog obrazloženja), prezentuje istorijsku stvarnost u svoj njenoj konfliktnosti i kompleksnosti bez pokušaja da iste svede i razreši. Ovaj model funkcioniše putem premeštanja, on menja dispoziciju elementa u komadu, prekida teleološki poredak i decentrira akciju tako što odbija da pozicionira heroja kao agenta akcije. Ovde je posebno interesantno Altiserovo čitanje Beketa kao političnog autora, jer je on uobičajeno tumačen putem teatra apsurdna ili egzistencijalističke filozofske platforme kao autor koji daje pogled na univerzalno ljudsko stanje nezavisno od bilo kakve društvene i političke stvarnosti. Tako je prema Altiseru situacija Vladimira i Estragona, likova iz Beketovog komada *Čekajući Godoa*, analogna situaciji praznog vremena likova Bertolacijevog komada, praznog vremena života onih osuđenih na lutanje bez cilja, u nedostatku privatne svojine, novca i zaposlenja. Ova istorijska i društvena stvarnost je prikazana na 'marginama' scene tako da posmatračii suočeni sa njenim katastrofalnim posledicama pokušavaju rekonstruisati njene uzroke. Prema Altiseru Beketovi komadi ne samo da kritikuju humanističku ideologiju koju proživljavamo kao stvarnost, već i ukazuje da je potraga za definicijom ljudske prirode koja je bi bila smeštena izvan društva i koja bi prethodila društvu samo puka forma poricanja determinišuće funkcije društvene stvarnosti.

Voren Montag detektuje dva problema ovog Altiserovog eseja i teorije pozorišta koje se u njemu predlaže. Kao prvo to je prisutnost već pomenute strukturalističke problematike koju će Altiser kasnije proglasiti kao nekompatibilnu sa svojim vlastitim projektom: „Delimično, Altiserov pojam četiri tipa teatra liči na formalnu kombinatoriku koju on denuncira kod mnogih strukturalističkih autora: nabranje konačnog skupa mogućnosti (četiri tipa) teatra ne samo da redukuje sva pozorišta na ove tipove, već i, što je važnije, nije u stanju da objasni zašto je jedan od mogućih modela a ne neki drugi aktuelizovan u datom vremenu.“¹⁴⁸ Ukratko, dok altiserovski istorijski materijalizam funkcioniše po modelu istorijske i

¹⁴⁷ Warren Montag, „Towards a New Reading of Althusser“, str. 33

¹⁴⁸ Isto, str. 34

društvene nužnosti, strukturalistički model funkcioniše po modelu formalnih mogućnosti. Ovdje se takođe vraćamo na problem latentne strukture kao i latentnog ekspresivnog kauzaliteta koji taj pojam implicira. Drugi problem je Altiserova podjela na kritičku umetnost koja je prema njemu vredna umetnost, jer vrši kritiku humanističke ideologije i ostalih umetničkih vrsta koje ostaju unutar ideoloških problematika i stoga ne zaslužuju status istinske umetnosti. To nas vodi do Altiserovog „Pisma o umetnosti“¹⁴⁹ koje pokušava da reši ovaj problem odnosa umetnosti i ideologije.

Esej „Pismo o umetnosti“ nastao je kao odgovor komunističkom kritičaru Andre Daspreu (Andre Daspre), koji je postavio pitanje mesta umetnosti u Altiserovoj teoriji ideologije i odnosa umetnosti prema znanju. Ključna pitanja koje Daspre postavlja Altiseru su tako da li on shvata umetnost kao ideologiju i da li umetnost može proizvesti saznanje? Altiser na početku svog odgovora kaže da je odnos između umetnosti i ideologije vrlo kompleksan. On „*ne svrstava pravu umetnost među ideologije*, iako umetnost ima vrlo naročit i specifičan odnos sa ideologijom.“¹⁵⁰ Ipak ni ova 'autentična umetnost', koju Altiser razdvaja od umetnosti 'prosečnog ili mediokritetskog nivoa', „ne pruža nam *saznanje* u *striktom smislu*, ne može zameniti znanje (u modernom smislu: naučno znanje), ali ono što nam daje ipak održava izvestan *specifičan odnos* sa znanjem.“¹⁵¹ Dakle, iako umetnost proizvodi saznanje ono nije identično sa naučnim saznanjem, već predstavlja specifičnu formu saznanja. Ova specifičnost znanja umetnosti sastoji se iz njene sposobnost da „nam 'omogući da vidimo', 'da opazimo', 'da osetimo', nešto što aludira na stvarnost. Ako uzmemo kao primer romane Balzaka ili Solženjicina (...), oni nam omogućavaju da *vidimo*, *opazimo* (ali ne da *znamo*) nešto što *aludira* na stvarnost.“¹⁵² Međutim ova stvarnost na koju umetnost aludira je zapravo ideologija u kojoj je umetnost „rođenja, u kojoj se kupi i od koje se odvaja kao umetnost“.¹⁵³ Ovo odvajanje umetnosti od ideologije u kojoj je rođena zahteva upravo internalnu distancu umetnosti u odnosu na ideologiju. Umetnička dela nam tako omogućava da „'osetimo' (ali ne da znamo) (...) *iznutra*, putem *unutrašnje distance*, samu ideologiju u kojoj se ona nalaze.“¹⁵⁴ Umetnost tako ne referiše direktno na stvarnost, već na ideologiju koja oblikuje spontano

¹⁴⁹ Louis Althusser, „A Letter on Art in Reply to Andre Daspre“, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Montley Review Press, New York and London, 1971, str. 221-228

¹⁵⁰ *Isto*, str. 221

¹⁵¹ *Isto*, str. 222

¹⁵² *Isto*, str. 222

¹⁵³ *Isto*, 222

¹⁵⁴ *Isto*, str. 223

proživljeno iskustvo ljudskih subjekata.¹⁵⁵ Internalnom distancom u odnosu na ideologiju, umetnost nam tako omogućavamo kao 'opazimo' ideologiju kao ideologiju, a ne kao stvarnost, već kao pogrešnu sliku stvarnosti. Materijal na kome i umetnička i naučna proizvodnja rade je tako isti, ideologija. Dok nam umetnost daje ovaj predmet u formi 'viđenja', 'opažanja' ili 'osećaja', nauka nam ga daje u formi znanja, to jest, u formi naučnih pojmova. Dok nam umetnost kakva je Solženjicinova (Aleksandr Isayevich Solzhenitsyn) književnost daje distancirani pogled na 'proživljeno iskustvo' staljinističke ideologije 'kulta ličnosti' i tako daje podstrek za kritički odnos prema ovoj ideologiji, ona nam ipak ne daje znanje o toj ideologiji: „ovo znanje je pojmovno znanje kompleksnih mehanizama koji najzad proizvode 'proživljeno iskustvo' koje Solženjicinovi romani diskutuju.“¹⁵⁶ Dakle, dok nam nauka kakav je istorijski materijalizam može dati znanje o strukturi načina proizvodnje jednog društva i stoga o funkciji određenje ideologije unutar ove strukture i unutar klasne reprodukcije tog društva, dakle, znanje stvarnih uslova jedne ideologije, umetnost može samo decentrirati ovu ideologiju iz koje nastaje i ukazati na neko njoj spoljašnje određenje.

Altiser zaključuje esej sa pozivom na proizvodnju adekvatne naučne teorije o procesima koji proizvode 'estetski efekat' umetničkih dela, to jest, o procesima proizvodnje specifične umetničke forme saznanja. U par navrata Altiser se u ovom eseju poziva na tekst Pjer Mašrea „Lenjin, kritičar Tolstoja“¹⁵⁷ i najavljuje novu studiju o odnosu umetnosti i ideologije i utvrđivanje specifičnosti forme umetničkog saznanja. Ta studija je izašla iz štampe nedugo posle Altiserovog eseja pod nazivom *Teorija književne proizvodnje* koju je takođe napisao Pjer Mašre¹⁵⁸, i ona nudi rektifikaciju Altiserove teorije umetnosti. Njoj se sada okrećemo.

3. 2 *Teorija književne proizvodnje* Pjera Mašrea

Mašreova teorije književne proizvodnje može se tumačiti kao dosledna primena Altiserove teorije čitanja *Kapitala* na domen književnih tekstova. Da se podsetimo, Altiser u svojoj teoriji čitanja tvrdi da svaki ideološki tekst proizvodi lapsuse, odsutnosti, pogreške i

¹⁵⁵ „Ovo proživljeno iskustvo nije *dato*, dato od strane čiste 'stvarnosti', već spontano 'proživljeno iskustvo' ideologije u njenom osobitom odnosu sa stvarnošću.“, *Isto*, str. 223

¹⁵⁶ *Isto*, str. 224

¹⁵⁷ Pierre Macherey, „Lenjin, kritičar Tolstoja“, Pierre Macherey, *Teorija književne proizvodnje*, Školska knjiga, Zagreb, 1979, str. 93-119

¹⁵⁸ Pierre Macherey, *Teorija književne proizvodnje*, Školska knjiga, Zagreb, 1979.

kontradikcije usled nemogućnosti da dovede svoj iskaz u koherentnu i logičnu celinu. Koherentnost ideološkog teksta proizvedena je 'religioznim mitom čitanja', ideološkim čitanjem koje negira ove simptome teksta i izlučuje iz njega jedinstveno značenje koje se odražava u svim njegovim delovima. Dakle, prema Altiseru svaki ideološki tekst je nužno decentriran i kontradiktoran, jer procesom njegove proizvodnje upravlja ideološka problematika koja je konstitutivno nesposobna da od njega sačini koherentan diskurs. U svojoj teoriji umetnost Altiser ipak pravi podelu na 'istinsku', 'pravu' umetnost koja decentrira ideologiju od koje polazi i ideološku umetnost koja je puka reprodukcija određene ideologije. Tvrdnja o postojanju umetnosti koja verno reprodukuje ideologiju nalazi se u kontradikciji sa Altiserovim stavom iz njegove teorije čitanja da svaki ideološki tekst neminovno dekonstruiše samog sebe usled sopstvenih internalnih kontradikcija koje nesvesno proizvodi. Takođe, ova tvrdnja o ideološkoj umetnosti koja je svedena na reprodukciju ideologije ne može objasniti specifičnu diskurzivnost, osobit način proizvodnje umetničkog teksta. Unutar altiserovske problematike tako je nemoguća teoretizacija distinkcije između prave i ideološke umetnosti. Jedina distinkcija koja bi se mogla izvesti je da avangardni umetnički radovi svesno decentriraju ideologiju, dok se oni ideološki trude da 'sakriju' svoje simptome. Ovu alternativu međutim nećemo naći ni kod Altisera ni kod Mašrea, budući da oni ne žele da baziraju svoju teoriju na svesnim namerama autora. Mašreovo rešenje je da decentrirajuću funkciju koju Altiser rezerviše samo za avangardna umetnička dela pripiše svim umetničkim delima. Mašre tako želi dati nacrt opšte teorije književne proizvodnje. On kao predmet analize svoje knjige *Teorija književne proizvodnje* uzima praksu proizvodjenja književnih dela. U skladu sa Altiserovom epistemologijom Mašre postavlja pitanje: Kakvo specifično znanje proizvodi umetničko delo?¹⁵⁹ Ovde tako imamo pitanje epistemologije umetnosti, pitanje specifičnog mehanizma kojim književnost proizvodi svoja specifična saznanja: „Teorija književnosti mora nas poučiti što knjiga 'spoznaje' i kako 'spoznaje'“. ¹⁶⁰

¹⁵⁹ Voren Montag iznosi tezu da Mašre raskida sa Altiserovom teorijom umetnosti, koju navodno, odlikuje insistiranje na direktno političkom angažmanu umetnosti, i uvodi problematiku specifičnog saznanja umetnosti (epistemološku problematiku). Warren Montag, „Towards a New Reading of Althusser“, str.40. Videli smo da je problem epistemologije umetnosti prisutan u svim Altiserovim tekstovima o umetnosti, koji prethode Mašreovim. Štaviše, prema našem čitanju Mašreova teorija umetnosti predstavlja dosledniju primenu altiserovske 'teoricističke' teorije nego sama Altiserova.

¹⁶⁰ Pierre Macherey, *Teorija književne proizvodnje*, str. 61

Mašre svoju teoriju književnosti gradi na Altiserovoj teoriji čitanja koja pravi distinkciju između ideološkog čitanja i naučnog, simptomalnog čitanja. Ideološko čitanje predstavlja spontani način čitanja književnosti koji je posredovan ideološkim problematikama koje upravljaju našim uobičajenim shvatanjem umetnosti. Ove problematike ne daju naučno znanje o umetničkom delu već proizvode ideologiju umetnosti. Mašre ovu ideološku problematiku primećuje u analizama književnog dela i detektuje vrste iluzija koju ona prouzrokuje: empiristička iluzija, normativna iluzija, iluzija dela kao ekspresije autora, iluzija dubine, iluzija unije dela, iluzija skrivenog značenja dela i iluzija interpretacije.

Na početku svoje studije Mašre daje distinkciju između oblasti i predmeta književne teorije: književnost nije predmet teorije književnosti, već njena oblast istraživanja. Teorija književnosti tako započinje sa književnošću koja se ne može smatrati kao a priori datost, već je ona uvek jedna konstruisana ideologija književnosti, određeni ideološki efekat književnosti. Ovde vidimo na delu Mašreovu aplikaciju Altiserove kritike empirizma. Teorija mora svojoj specifičnom metodom proizvesti predmet književnosti, inače zapada u empirističku iluziju gde jedan ideološki koncept književnosti proglašava stvarnim i neposrednim. Teorija književnosti tako polazi od određenog ideološkog efekta književnosti i ona ne sme ovaj efekat zameniti za sam predmet, što upravo čini empiristička kritika umetnosti. Empiristička kritika tako „pristupa djelu, predmetu kritičkog pothvata, kao datoј činjenici, neposredno omeđenoј, što se neposredno nudi pogledu koji je promatra. Tako djelo, posredstvom kritičke operacije, može biti samo primljeno, opisano, asimilirano.“¹⁶¹ Ona stoga prilazi umetničkom delu kao predmetu potrošnje i njen primarni cilj je da pruži čitaocu uputstvo kako najbolje da konzumira ovaj dati proizvod. Empiristička kritika ne daje naučno čitanje književnosti, već se upravlja ka određenom javnom ukusu na kome temelji validnost svoga suda, pa tretira umetničko delo kao gotov potrošački proizvod, izričući svoja pravila njegove konzumacije kao njegove objektivne karakteristike. Dalje, Mašre sledeći Altisera tvrdi da su književna teorija i književno delo dva različita diskursa, to jest, da su geneza teorije i geneza umetničkog dela različite. Odlika empirističke problematike je upravo svođenje ova dva procesa na jedan, pa ova kritika posmatra čitanje i pisanje kao dve ekvivalentne i reverzibilne operacije. Proces pisanja književnog dela je tako izjednačen sa procesom kritičkog čitanja književnog dela i na ovaj način je negirano pitanje stvarnih uslova

¹⁶¹ Isto, str. 16

njegovog nastanka.¹⁶² Teorija književnosti se na ovaj način imaginarno stapa sa književnim tekstom, smatrajući sopstvene norme recepcije kao očiglednosti književnog dela, pa teoriju umetnosti svodi na samu umetnost. Na ovaj način je negirana specifična diskurzivnost teorije i njena produktivna uloga u nastanku naučnog predmeta, kao što je negirana i materijalnost samog književnog dela i specifični procesi kojim ono nastaje.

Normativna kritika prema Mašreu predstavlja 'premeštenu' varijantu mehanizma empirističke problematike. U njenom temelju „postoji podrazumjevana ali određujuća ova tvrdnja: 'Moralo bi ili moglo bi biti drugačije'. Tako kritika ima istodobno pozitivan i negativan aspekt; ona razara ono što jest, oslanjajući se na idealnu normu, i gradi tako što neku početnu realnost zamjenjuje njegovom 'korigiranom', 'revidiranom', 'usklađenom' verzijom. Što je ta razrada najčešće idealna, obično se ograničavajući na izražavanje neke želje, ništa ne mijenja na stvari; ne samo da se moguće pretpostavlja stvarnom, nego se i stvarno predstavlja kao moguća i promašena, ili vjerna forma, *data* istovremeno kad i ovo drugo.“¹⁶³ Ova kritika tako započinje negacijom stvarne materijalnosti književnog teksta pretpostavljenom idealnom formom i onda meri književni tekst prema ovoj normi. Ako književni tekst uspe da realizuje ovu normu ocenjen je kao dobar, ako ne uspe kao loš. Ostatak književnog teksta, ono što se ne uklapa u pretpostavljenju normu, denunciрано je kao nebitna karakteristika koja ne odgovara suštini umetnosti kao takve. Normativnu kritiku Mašre vidi kao 'premeštenu' empirističku kritiku. Ona sebi postavlja cilj da modifikuje delo kako bi ga mogla bolje konzumirati. Ona ga više ne razmatra kao činjeničnu datost već kao nesavršenu realizaciju određenog idealnog modela. Ovaj model tako predstavlja temeljnu i nezavisnu datost koja je prisutna istovremeno kad i samo književno delo i bez koje bi ono bilo nekonzistentno i nečitljivo. Mašre zaključuje da normativna kritika propisuje estetski legalitet koji ima sudski, a ne teorijski status, pa ovim želi da kontroliše aktivnost pisca tako što mu nameće određena pravila. Možemo reći da se ova Mašreova kritika normativne kritike umetnosti odnosi i na Altiserovu teoriju umetnosti koja uspostavlja normu decentriranog umetničkog dela kao modela istinske i prave umetnosti u odnosu prema umetnosti koja se ne uklapa u ovu normu koja je diskvalifikovana kao ideologija.

¹⁶² „Čitati samo očima čitaoca znači (...) ostati slijep na uvjete koji određuju smisao djela da bi se u njemu vidjeli samo učinci (svakom smislu riječi). Doista, upoznati rad pisca znači prije svega izlučiti uvjete i, polazeći od njih, slijediti kretanje što ga oni proizvode. Čitanje i pisanje su dvije *antagonističke aktivnosti*: njihovo brkanje pretpostavlja duboko nepoznavanje djela.“, *Isto*, 24-25

¹⁶³ *Isto*, str. 17

Ideološka kritika, dakle, čita književno delo na takav način da ga svodi na retrospektivnu transparentnost. Na ovaj način ono se doima kao da je stvoreno iz jedinstvene namere koja rezultira jedinstvenim smislom. Hipoteza jedinstva značenja književnog dela prema Mašreu predstavlja interpretativnu iluziju. Interpretativna iluzija je zasnovana na dubinskoj paradigmi, na temeljenom modelu književnog dela koji navodno izlučuje njegov skriveni smisao i time jedinstvenost njegovog značenja. Ona udvostručuje književno delo na način da ga cepa na nebitni i prividni fenomen i istinito i suštinsko značenje, na omotač i jezgro, pa ona stoga funkcioniše prema principima prevođenja i redukcije: „Interpretirati znači (...) prevoditi: iskazati u terminima očiglednosti ono što je sadržavalo i zadržavalo nejasni i nepotpuni jezik. Prevoditi i reducirati: svesti na jedinstveno (jedino i nezamjenljivo) značenje prividnu raznolikost teksta.“¹⁶⁴ Ova kritika je tako imanentna i zasniva se na stavu da književno delo ima skriveni smisao koji bi trebalo osloboditi. Ona smešta delo u prostor okarakterisan perspektivom dubine koga odlikuje podela na spoljašnjost i unutrašnjost, na privid i suštinu. Stvarna kompleksnost dela je tako interpretirana kao privid koji je moguće svesti na jedinstvo dubljeg, skrivenog, suštinskog smisla.¹⁶⁵

Strukturalizam sa svojim modelima književnih tekstova stoga prema Mašreu ne izlazi iz mehanizma ove ideološke problematike. „Ta je nužnost (...) arhetipska i rezultira iz odnosa djela prema modelu, datom i gotovom, 'savršenom' u svojoj vrsti jer je dostatan samome sebi i ništa mu ne prethodi u u protoku određenja.“¹⁶⁶ Model je po definiciji jedinstven i samom sebi dovoljan, pa on prethodi procesu proizvodnje književnog dela. Književni tekst je ovde tako potpuno određen sistemom, normom, modelom ili strukturom čiji je odraz. „Definirano isključivo strukturom koja ga ograničuje i stvara, ono (književno delo) postaje *drugom realnošću*, mitskim proizvodom razrade nad kojom ostaje nužno nijemo. Takav je strukturalizam bliži nego što se misli mehantičkoj teoriji odraza.“¹⁶⁷ Stvarna nužnost dela prema Mašreu ne znači da je ono skladno od njega nezavisnom modelu koji bi predstavljao početnu datost i koji bi ga u potpunosti određivao. Unapred pretpostavljeni model stoga ne

¹⁶⁴ *Isto*, str. 69

¹⁶⁵ „Interpretirati znači ponavljati, ali vrlo neobičnim ponavljanjem *koje kazuje više kazujući manje*. To je pročišćujuće ponavljanje na kraju kojega se do tada skriveni smisao pojavljuje u samoj svojoj istini. Djelo je upravo izraz tog smisla, to znači također ovog koji ga zatvara i koji treba razbiti da bi se ono vidjelo. Interpret vrši to osloboditeljsko nasilje: on raščinja djelo kako bi ga ponovo stvorio *prema svom smislu, nagoneći ga* da označava izravno ono što je izražavalo posredno.“, *Isto*, str. 69

¹⁶⁶ *Isto*, str. 39

¹⁶⁷ *Isto*, str. 47

može biti stvarni i nužni uslov književnog dela.¹⁶⁸ Strukturalizam nije u stanju objasniti nastanak samih književnih modela, kao i princip nužnosti prema kojem je jedan model aktuelizovan u nekom određenom književnom delu, a ne neki drugi. Propisujući modele književnih dela na koje se oni mogu svesti, strukturalizam uvodi postulat jednistva dela kojim rastvara njihovu stvarnu kompleksnost. Uslov dela ne može tako biti nešto što je dato na početku, već je on princip njegovog konstituisanja koji uzrokuje kompleksnost dela ne svodeći ga na postulat jednistva. Kako ćemo videti delo počinje od jednog modela, ideološkog modela, koji će ono zatim principom svog konstituisanja, svojom specifičnom proizvodnjom, izglobiti i modifikovati i tako stvoriti drugi proizvod. Delo tako ne odražava jednistvo modela, već je ono proces preobražaja koji donosi neku drugu 'istinu'.¹⁶⁹

Propitujući kauzalnost književnog dela, uslove njegovog nastanka, Mašre tako odbacuje paradigmu književne kritike koja konstruiše uzrok potpuno imanentan, ali i potpuno spoljašnji, književnom delu. „Da bi bilo ocijenjeno, djelo se (...) ne može sučeljevati istini izvan sebe ili skrivenoj u sebi. Transcendentna kritika i imanentna kritika su uzaludne: i jedna i druga teže da rastoče objašnjenje stvarne kompleksnosti djela.“¹⁷⁰ Mašre ovde tako sledi Altiserovu kritiku problematike odražavanja. Odražavanjem nekog spoljašnjeg principa ili ekspresijom neke jedinstvene unutrašnjosti ne može se objasniti stvarna kompleksnost književnog dela kao i specifični procesi njegove proizvodnje. Ono se stoga ne može svesti na nesto izvan sebe, ali se ne može misliti ni kao samodovoljan totalitet. Koncept potpune autonomije umetnosti ne bi bio u stanju da objasni nastanak umetničkog dela bez pribegavanja religioznim konceptima misterije i kreacije, koji ne mogu biti racionalno objašnjeni. Ova ideologija stvaralaštva je prema Mašreu utemeljena na humanističkom konceptu autora kao autonomnog stvaraoaca. Njen produkt je 'religija umetnosti'. Mašre napominje da umetnost nije delo čoveka već onog ko ga proizvodi, a „taj proizvođač nije subjekt usredotočen na svoje stvaranje; on je sam element jedne situacije ili sistema.“¹⁷¹ Teorija stvaralaštva tako zamenjuje proces konkretne proizvodnju umetničkog dela mitovima

¹⁶⁸ U ideološkoj problematici nužnost „izražava jedinstvo namjere ili modela, koji od početka do kraja podupire djelo i pokreće ga, daje mu život i status organizma. Bilo da je to jedinstvo subjektivno (proizvod svjesnog ili nesvjesnog izbora autora) ili objektivno (očitovanje neke bitne kombinacije – armature ili modela), ostaje pretpostavka da je u djelu cjelina određujuća.“, *Isto*, str. 39

¹⁶⁹ „Knjiga se, paradoksalno, počinje mijenjati: ona se okreće od modela koji je bila usvojila, da bi omogućila nadolazak nepoznate istine.“, *Isto*, str. 48

¹⁷⁰ *Isto*, str. 38

¹⁷¹ *Isto*, str. 63, fusnota 15

ekspresije, epifanije i misterije. Mašre vidi autorstvo kao tipičnu humanističku ideologiju koja centrira smisao dela u čin kreativnog stvaralaštva pisca: „Uzaludno je upitati koliko ima stvaralaštva u proizvodnji književnog djela: ova mitološka predodžba, ostatak svih mogućih teologija, protuslovnost je jer djelu prethodi uvijek pretjeran ideološki plan, kojega postojanje zastire i daleko nadmašuje odluku pojedinca, autora; tu je, također, i sav taj 'materijal za pisanje', popis figura i fabula, bez kojega se ništa ne može uraditi i koji ne bi postojao kad bi ga trebalo svaki put iznova izmišljati (...) Ovaj rad je moguć samo zato što odgovara jednom povijesnom zahtjevu, stanovitoj nužnosti da se u datom trenutku radi u posebnim uvjetima.“¹⁷² Ni racionalna namjera autora ne može objasniti specifičnost umetničkog teksta. „Autor je naravno taj koji odlučuje, ali je njegova odluka, kao što je poznato, *određena*.“¹⁷³ Njegovi izbori nikad nisu potpuno slobodni, već su dirigovani. On je uslovljen svojim mjestom u društvu, ideologijom, istorijom književnosti iz koje pozajmljuje forme koja nameću izvesna rešenja, a isključuju druga. On tako ne bira slobodno materijal na kome radi niti ga izmišlja. On mu je uvek-već dat u obliku određenih književnih figura, fabula i motiva koji zadržavaju sopstvenu autonomiju i sopstvenu efektivnost unutar konkretnog književnog dela.¹⁷⁴ Kao što ćemo videti ove forme su ideološki i istorijski uslovljene. Stoga ne postoji potpuno autonomno književno delo. Dakle književno delo ima svoju autonomiju, svoju specifičnu proizvodnju i njene specifične zakonitosti. Ono je kao takvo nesvodivo. Međutim, njegova autonomija nije potpuna već relativna pa stoga ono nije nezavisno.

Umetnost tako nije samodovoljna i potpuna realnost već zavisi od svog specifičnog odnosa sa jezikom pa tako i sa njegovom teorijskom i ideološkom upotrebom. „Posredstvom ideologija ono je u odnosu s poviješću društvenih formacija; ono je to i po vlastitom statusu pisaca, kao i po problemima koje mu nameće njegova osobna egzistencija. Napokon, posebno

¹⁷² *Isto*, str. 171-172

¹⁷³ *Isto*, str. 47

¹⁷⁴ „Kao radnik na svome tekstu pisac, naravno, ne izrađuje materijal kojim se služi. On ga ne pronalazi ni spontano ponuđenog, u lutajućim komadićima, slobodnim da pomognu gradnju bilo kojeg zdanja; to nisu neutralni, providni elementi, skloni da se dokinu, da nestanu u celini čijoj izgradnji služe, dajući joj materiju, poprimajući njezinu ili njezine forme. Motivi koji određuju postojanje djela nisu nezavisni instrumenti spremni da služe bilo kojem smislu. (...) oni imaju specifičnu težinu, vlastitu snagu zbog koje, čak upotrebljni i pomiješani u celini, zadržavaju stanovitu autonomiju i u nekim slučajevima mogu čak obnavljati vlastiti život. Ne zbog toga što bi tu vladao usud forme, apsolutna i transcendentna logika estetskih činjenica, već zbog toga što njihovo stvaranje u historiju forme uvjetuje da ih možemo karakterizirati samo pripadnošću djelu kojemu neposredno služe.“, *Isto*, str. 41

književno djelo postoji samo po svom odnosu s barem jednim djelom povijesti književne proizvodnje, koja mu prenosi bitne instrumente njegova rada.¹⁷⁵ Međutim ova spoljašnja kauzalnost književnog dela ne može se svesti na jednostavnu ekspresiju ili odraz nekog njemu spoljašnjeg uzroka. Ovakav vid analize bi rastvorio umetničko delo u odraz nečega njemu spoljašnjeg i time bi izgubili koncept njegove specifičnosti. Ovakvoj vrsti analize su sklone mimetičke teorije odražavanja prema kojima je umetničko delo odraz stvarnosti. Na ovaj način ono gubi svako nezavisno postojanje i svodi se na odraz nečega što mu prethodi. 'Objektivna stvarnost' je ovde tako poredak kome se umetnička proizvodnja nužno povinuje, pa je umetničko delo puka iluzija koja nema postojanje po sebi: „Kao *reprezentacija*, umetnost izražava društvenu stvarnost; i ona kao takva mora biti interpretirana ili demistifikovana; iza kopije moramo znati kako da povratimo original, sadržaj unutar forme. Pošto umetnički jezik 'prevodi' stvarnost, on sam mora biti sposoban da bude preveden, a njegova tajna da bude otkrivena.¹⁷⁶ Književni diskurs prema Mašreu zapravo više izobličuje nego što imitira. „Uostalom, pravilno shvaćena ideja oponašanja sadrži ideju izobličenja (...) Slika apsolutno sukladna modelu miješa se s njim i gubi svoj status slike: ona ostaje takva samo po razmaku koji je dijeli od onog što oponaša.¹⁷⁷ Stavu da je knjiženo delo čista iluzija, 'efekat realnog', koje nema sopstvenu istinu, čija sva istina je njemu spoljašnja, Mašre suprotstavlja stav da književno delo polazi od iluzije, određene ideološke iluzije, i da preobražavajući ovu dolazi do izvesne istinitosti. Teorije koje umetnost svode na iluziju čija je funkcija proizvođenje 'efekta realnosti' zadovoljavaju se njenom demistifikacijom i ukazivanjem na ideologiju kao stvarni centra njenog značenja i njene moći. „Upotrebljena iluzija nije više posve iluzorna, ni jednostavno varljiva. Ona je prekinuta, realizirana, potpuno preobražena iluzija. Ne vidjeti tu preobrazbu znači pobrkati neknjiževnu upotrebu jezika, od koje je delo sačinjeno, i rad koji mu ona nalaže, koji mu osobno pripada.¹⁷⁸ Dok se ideologija služi jezikom iluzije, književno delo govori jezikom *fikcije* koji razbija ovu iluziju i proizvodi istinu na svoj specifičan način. Upućujući na iluzornost ideologije, umetničko delo tako nije samo iluzorno, već i upućuje na istinu koja je izvan domašaja ideologije.

„Što se kaže o istini kad se govori o specifičnosti književnog djela? Ponajprije da je ono nesvodivo. Književno djelo ne može se svesti na ono što nije. Ono je proizvod posebnog rada

¹⁷⁵ Isto, str. 51-52

¹⁷⁶ Pierre Macherey, „The Problem of Reflection“, *SubStance*, Vol. 5, No. 15, 1976, str. 7

¹⁷⁷ Pierre Macherey, *Teorija književne proizvodnje*, str. 58

¹⁷⁸ Isto, str. 59

i stoga ne može biti postignuto neprekidnim prijelazom u procesu drugačije prirode. Treba još reći da je ono proizvod raskida: s njime počinje nešto novo. Shvatiti ovu pojavu, ovo izbijanje nepoznatog, znači odustati od toga da ga *miješamo* s onim što mu je izvanjsko. To naprotiv znači *nastojati ga razlikovati* naznačujući jasno odvojenost koju ono uspostavlja prema onom što ga okružuje.¹⁷⁹

Dakle, potrebno je ustanoviti specifičnu efektivnost procesa književne proizvodnje i specifičnu razliku koju ono proizvodi svojim radom. To znači da delo poseduje svoju realnost, svoju materijalnost koja se ne može svesti na nešto što mu prethodi. Prema Mašreu materijalna kompleksnost i heterogenost književnog teksta predstavlja temelj njegove naučne analize, jer upućuje na princip njegove proizvodnje: „U toj kompleksnosti treba također znati prepoznati znak njegove nužnosti.“¹⁸⁰ Ideološke kritike su upravo utemeljene na poricanju ove nužne i specifične kompleksnosti književnog dela koje se sastoji od raznolikosti elemenata koji su uzajamno nesvodivi. Altiserovskim rečnikom kazano, između elemenata ne postoji odnos ekspresivne kauzalnosti, već strukturalni kauzalitet, odnos nadodređenja. Delo je tako nesvodivo na jedinstveno, koherentno i transparentno značenje koje od njega stvara skladan ekspresivni totalitet. Ono je nužno nedovršeno, heterogeno, raznoliko, kontradiktorno, i ne-celo. Njegova kritika ne sme težiti ka njegovoj dopuni koja bi mu dala punoću smisla. „Da bi se izašlo iz kruga kritičkih iluzija, treba predložiti teorijsku hipotezu: djelo nije usredotočeno na smisao koji prikriva dajući mu svoj gotov oblik. Nužnost se dela temelji na vlastitoj višesmislenosti: objasniti djelo znači raspoznati i razlučiti princip takve raznolikosti. Postulat jedinstva djela koji je više ili manje eksplicitno, uvijek opsjedao kritički posao mora, dakle, biti razobličen: djelo nije stvorila namjera (objektivna ili subjektivna); ono je proizvedeno polazeći od određenih uvjeta.“¹⁸¹ Dakle, zadatak naučne teorije književnosti je ustanovljenje logike proizvodnje književnog dela kao oblika nužnosti koji čuva stvarnu raznolikost dela i njegove nedovršenosti i odsutnosti, ne svodeći ga na punoću jedinstvenog značenja. Delo dakle sadrži različita i konfliktna značenja i ne može se redukovati na koherentnost jednog značenja koje bi činilo njegovo jezgro.¹⁸² Sama

¹⁷⁹ *Isto*, str. 50

¹⁸⁰ *Isto*, str. 38

¹⁸¹ *Isto*, str. 71

¹⁸² Mašre takođe odbacuje teoriju 'otvorenog dela' Umberta Eka (Umberto Eco). Nedovršenost dela tu produkuje beskonačnu mnoštvenost značenja teksta koju produkuju čitaoci svojom aktivnošću. Kod Mašrea je reč o „realnoj nužnoj konačnoj kompleksnosti, koja je struktura knjige. (...) Nedovršenost je djela također razlog njegove konačnosti.“, *Isto*, str. 73

nekoherentnost književnog teksta koja proizvodi njegove simptome upućuje na predmet teorije književnosti, koji nije stvar već upravo odnos između njegovih heterogenih elemenata koji tvori princip njegove organizacije, njegovu specifičnu strukturu. „ (...) ono što u djelu potiče eksplikaciju nije lažna jednostavnost koja mu daje prividno jedinstvo njegova smisla. To je u njemu prisutan odnos, ili opreka, između elemenata izlaganja ili razina kompozicije, ono dispartno obilježje koje pokazuje da je djelo izgrađeno na sukobu smisla.“¹⁸³ Mašre tako insistira da ova raznolikost unutar teksta nije proizvod slučajnosti, ali ni svesne namere autora. „Djelo se ne stvara slučajno, prema zakonu ravnodušne slobode, već zbog toga što je u svakom od svojih momenata precizno određeno. Stoga tu nered i slučaj nisu nikada izgovor za pojavu zbrke, već nagoveštaji jedne nove istine; pomoću njih djelo jest ono što jest, i ništa drugo.“¹⁸⁴ Određeni tip nužnosti, koji pravi rascep unutar književnog dela i čini da ono „ne kaže jednu već više stvari istovremeno“, proizilazi iz same logike rada na proizvodnji dela,¹⁸⁵ i „toj logici pripada briga da predstavi oblik nužnosti koji čuva raznolikost što gradi djelo.“¹⁸⁶

Razlog ove raznolikosti smisla književnog tekst je upravo taj što je materijal na kome književnost radi određena ideologija koja je internalno nekonzistentna i nekoherentna. Umetnost prema Mašreu polazi od ideologije, ali svojom karakterističnom diskurzivnošću, radom fikcije na iluzornom ideološkom materijalu, preobražava istu: „Unutar djela uspostavlja se između njega i njegovog ideološkog sadržaja odnos osporavanja, a ne samo prelijevanja jednog u drugi.“¹⁸⁷ Svako književno delo stoga želi da ispuni određeni ideološki zahtev, da reprodukuje određenu ideologiju, ali ne uspeva u svojoj nameri. Umetnost paradoksalno kroz ovu svoju nemogućnost uspeva da se odvoji od ideologije u kojoj je rođena i izlaže je kritici. Ovaj neuspeh proizvodi specifično znanje umetnosti, koje nije u striktnom smislu naučno znanje pa stoga umetnost ne može zameniti nauku. Umetnost može dovesti u krizu jednu ideologiju, pokazati njenu nedovoljnost, dovesti je u kontradikciju i time samo aludirati na stvarnost. Nauka s druge strane nudi objektivno znanje istorijske stvarnosti i ideoloških procesa. „Na taj način može biti izmjeren razmak koji dijeli umjetničko djelo od istinskog znanja (naučne spoznaje), ali koji ih također približava u njihovoj zajedničkoj udaljenosti od ideologije. Nauka isključuje ideologiju, ona je briše; djelo

¹⁸³ *Isto*, str. 72

¹⁸⁴ *Isto*, str. 38

¹⁸⁵ *Isto*, str. 48-49

¹⁸⁶ *Isto*, str. 41

¹⁸⁷ *Isto*, str. 110

je odbija služeći se njome.¹⁸⁸ Prema Mašreu svaku ideologiju odlikuje nedovršenost. Ona se prihvata spontano i subjekti žive unutar nje. Time što književno delo procesom figuracije, prevođenjem ideologije u tematske figure i njihovim povezivanjem u fabulu, želi dati *određen* i *dovršen* oblik prikaza ideologije, ono upravo ukazuje na njenu nedovršenost, na njene limite u pretenziji da bude adekvatna spoznaja stvarnosti.¹⁸⁹ Književnost tako ovom svojom internalnom distancom u odnosu na ideologiju uspeva izaći iz nje i posmatrati je kao predmet kritike.¹⁹⁰

Dakle, književno delo nastaje procesom preloma sa ideologijom, tako da se odvaja od nje iako je ona njegov materijal i polazišna tačka. Međutim, „taj rez nije dakako ono što odvaja 'umjetnost' od 'zbilje'; on nije onaj *istinski rez* koji se postavlja između ideologije i teorijske spoznaje i drži ih u međusobnoj udaljenosti; ne radi se o racionalnom raskidu koji se zbiva na razini instrumenata spoznaje, već o specifičnoj razlici koja se definira vlastitom upotrebom instrumenata prikazivanja.“¹⁹¹ Dakle, umetnost ne raskida sa ideološkom problematikom tako što stvara novu naučnu problematiku, pa se ne radi o raskidu na nivou 'instrumenata spoznanje'. Umetnost ostaje unutar domena ideološke problematike reprezentacije, na nivou 'instrumenata prikazivanja' čijom specifičnom upotrebom proizvodi svoju specifičnu razliku, a ne kompletan raskid. Ona dakle svojom praksom čini vidljivim simptome ideologije, njene kontradikcije i nedovoljnosti, ali ne može dati naučnu spoznaju ideologija, jer ne proizvodi novu naučnu problematiku koja može dati ovu vrstu znanja. Za ovo joj bi joj bila potrebna nauka istorijskog materijalizma koja proizvodi koncept načina proizvodnje jednog društva u kome postoje i ideologija i umetničko delo. Umetnost stoga ostaje na pola puta između ideologije i nauke istorijskog materijalizma. Ona putem simptoma koje proizvodi

¹⁸⁸ *Isto*, str. 118-119

¹⁸⁹ „Na ivici teksta uvijek se na koncu pronalazi, trenutačno zamračen, ali samim tim odsustvom govornjiv, jezik ideologije. Parodički karakter književnog djela oduzima mu njegovu prividnu spontanost i čini ga drugim djelom. U njemu se različiti elementi, posredstvom raznolikosti načina njihova prisustva, mnogo više osporavaju nego što se upotpunjuju. 'Život' – što ga sa sobom nosi svakodnevna riječ, čiji se odjek nalazi u književnom djelu, upućuje na njezinu irealnost (koja je poraćena proizvodnjom efekta realnosti), dok dogotovljeno djelo (jer mu ništa ne može biti dodano) *pokazuje* u ideologiji nedovršenost.“, *Isto*, str. 57-58

¹⁹⁰ „O toj ideologiji knjiga pruža izvjesnu sliku: daje joj obrise koje nije imala, ona je konstruirala. I tako je ona implicitno susreće kao predmet umjesto da je iznutra živi kao da je to u intimnosti jedne svijesti.“, *Isto*, str. 118

¹⁹¹ *Isto*, str. 51 i dalje na istoj strani: „Autonomija djela ne ovisi o epistemološkom rezu u tradicionalnom smislu riječi, ali ona, na svoj način, uspostavlja jasnu, radikalnu razdvojenost koja sprečava da ga u njegovoj spoznaji poistovjećujemo s nečim drugim.“

internalnom dislokacijom jedne ideologije, njenim decentriranje, samo ukazuje na stvarne uslove ideologije, na odnos ideologije prema strukturi načina proizvodnje i na njenu praktičnu funkciju unutar njega. Umetnost dakle proizvodi svoju spoznaju negativno; paradoksalnim neuspehom reprezentacije ideologije proizvodi saznanje njene nedovoljnosti, nedovoljnosti ideološke problematike i njenih instrumenata spoznaje. Dok nauka prezentuje spoznaju putem naučnog pojmovnog sistema, umetnost re-prezentuje ovu spoznaju putem neuspeha ideološke reprezentacije. Umetnost stoga proizvodi samo nedovoljne 'slike' ove spoznaje, dok nauka proizvodi potpune pojmove smeštene unutar koherentnih i logičkih sistema saznanja.

Možemo stoga utvrditi mesto teorije književnosti Pjera Mašrea unutar celokupnog Altiserovog projekta zasnivanja marksizama kao nauke istorijskog materijalizma. Teorija književnosti je zamišljena kao regionalna teorije marksističke teorije istorije. Pomoću marksističke filozofije izlučena je specifična marksistička dijalektika nadodređenja kao univerzalni metod proizvodnje naučnog znanja. Mašre tako pokušava misliti strukturalni kauzalitet umetničkog dela, to jest, njegovu relativnu autonomiju unutar nadodređene strukture načina proizvodnje društva. Specifičan proces književne proizvodnje bi dakle trebalo dovesti u vezu sa spoljašnjim uslovima njegove proizvodnje, ali istovremeno i zadržati koncept njegove specifične diskurzivnosti. Na ovaj način teži se izbeći i striktno eksternalna i striktno internalna determinacija. Književno delo je prema Mašreu kompleksno artikulirano. Njegov kauzalitet je altiserovski strukturalni kauzalitet; uzrok koji je istovremeno i internalan i eksternalan književnom delu.¹⁹² Zamisao relativne autonomije umetničkog podrazumeva istovremeno i njenu specifičnu efektivnost i njenu uslovljenost u kompleksnoj strukturi određenog načina proizvodnje društva. Pošto umetnost nije nauka ona ne može pružiti objektivno istorijsko znanje, saznanje načina proizvodnje društva u kome književno delo nastaje, ali može aludirati na istoriju tako što će ukazati na društvene limite koji čine jednu ideologiju nesposobnom da proizvede koherentno objašnjene jedne istorijske situacije. Istorija tako predstavlja strukturalni uzrok književnog dela, njegov odsutni uzrok. Ona se u književnom delu ukazuje kao determinišuće odsustvo. „Književno djelo tako daje

¹⁹² „Objasniti znači upravo, odbacujući mitologiju razumijevanja, prepoznati u djelu tip nužnosti koja ga određuje i koja se zacijelo ne svodi na *smisao*. Nije pitanje u tome da se sučeli s vanjskim principom istine. Umjesto da se izrekne normativni sud, bolje je identificirati vrstu istine koja ga tvori i u odnosu na koju ono ima smisla. Ta istina nije odložena u djelo, prisutna u njemu kao jezgra u plodu. Ona je istovremeno, paradoksalno, unutra i odsutna.“, *Isto*, str. 71

mjeru razlike, pruža pogled na određeno odsustvo: izriče ga, iako o njemu mnogo ne govori (...)¹⁹³ Iako ne može pružiti objektivno znanje o istoriji, književno delo sadrži u sebi istoriju kao princip koji vrši dekompoziciju navodne kohezije ideološkog diskursa i produkuje mnošto suprotstavljenih značenja. „Knjiga se ne gradi kao produžetak jednog smisla, već polazi od inkompatibilnosti više smislova, što joj je i najčvršća veza sa realitetom u zategnutom i uvijek obnavljanom sučeljenju. Vidjeti kako je knjiga sačinjena znači također vidjeti od čega je sačinjena; a od čega bi bila sačinjena, ako ne od te manjkavosti koja joj daje povijest i odnos prema povijesti“¹⁹⁴ Istorija tako predstavlja ono ne-kazano književnog dela koje je princip njegove nužnosti. „Treba u djelu razlučiti njegov nužni status ne-kazanog. Na primjer, može se pokazati da ono što daje oblik djelu jest radikalna drugost, koju u njemu proizvodi jukstapozicija ili sukob više smislova. Taj sukob knjiga ne riješava, ne apsorpira, već ga samo *pokazuje*. Tako više ili manje kompleksna opreka, koja djelu daje strukturu, ne može biti njime zbiljski *iskazana*. Ona, međutim, tvori njegov izraz i daje mu građu. To što djelo ne kaže, ono ga *očituje*, ono ga otkriva svakim svojim slovom.“¹⁹⁵

Dakle, Mašre sledeći Altiserovu teoriju čitanja propituje odnos između kazanog i nekazanog, vidljivog i nevidljivog, književnog dela. On ovde tako napušta dubinski model analize, pa nekazano, latentno, nije istina koja svodi kazano, manifestno, na sebe kao njegov skriveni uzrok. Književni tekst stoga nije odraz istorije koja bi mu na ovaj način bila spoljašnja. Istorija određuje tekst putem strukturalnog kauzaliteta, putem uzroka koji nema nezavisnu egzistenciju u odnosu na svoje posledice. Istorija kao nekazano književno teksta tako postoji unutar njega, na istoj površini sa njim, kao otpor stvarnosti koji prouzrokuje pojavu simptoma teksta. „Ta povijest nije u odnosu na djelo u jednostavnom položaju izvanjnosti: ona je u njemu prisutna (..), ona mu daje njegovu realnost, ali i ono što djelo nije, a to je najvažnije.“¹⁹⁶ Književno delo tako ukazuje na odsutnost istorije iz svog teksta istovremeno reprezentujući je i čineći je je vidljivom u formi simptoma. Zadatak nauke književnosti je upravo da teorijski konstituiše tu odsutnost: „Ne radi se, još jednom, o tome da se dokuči latentna struktura za koju bi manifestno djelo predstavljalo oznaku, već o tome da se konstituiraju ta odsutnost, oko koje se ispleće zbiljska kompleksnost. (...) Decentrirano,

¹⁹³ *Isto*, str. 72

¹⁹⁴ *Isto*, str. 73

¹⁹⁵ *Isto*, str. 76

¹⁹⁶ *Isto*, str. 83-84

izloženo, određeno, kompleksno – priznato kao takvo djelo se izlaže riziku da dobije svoju teoriju.¹⁹⁷

Mašre daje nekoliko primera simptomalnog čitanja književnih tekstova u *Teoriji književne proizvodnje*, od kojih je najdetaljnija analiza Žil Vernovog (Jules Verne) romana *Misteriozno ostrvo*. U ovoj knjizi je jasno vidljiv Mašreov zaključak da je književni tekst heterogen, da je sastavljen iz različitih značenja, budući da su u njemu prisutna dva kontradiktorna narativa. Prvi počinje kao reprodukcija buržoaske ideologije naučnog i tehnološkog osvajanja prirode iza koje stoji fantazija slobodnog rada. Buržoasku ideologiju tehnologije podupiru humanistička ideologija kojom je moderno društvo protumačeno kao slobodna ekspresija racionalne ljudske prirode i ideologija početka koja tumači novo društvo kao potpun prekid sa prošlošću i istorijom. Vern pokušava reprodukovati ovu ideologiju kroz književni motiv brodolomnika nasukanih na pusto ostrvo koji moraju od početka izgraditi civilizaciju uz pomoć svog znanja. Mašre tvrdi da je ideološka namera dela da nove brodolomnike i njihovu koloniju prikaže kao drugačije od obrasca romana *Robinzon Kruso* Danijela Defoa (Daniel Defoe). Dok je Kruso imao na raspolaganju zalihe sa broda koje mu pomažu da kolonizuje prirodu divljeg ostrva, Vernovi junaci nemaju ove pogodnosti i moraju izgraditi civilizaciju oslanjajući se potpuno na svoje znanje i prirodne sirovine. Ovom ideologijom želi se ustanoviti buržoaski koncept modernosti kao potpuno novog početka koji ustanovljuje permanetni progres čovečanstva na bazi njegovih racionalnih kapaciteta. Progres ovog narativa međutim koči drugi zaplet u kome se pojavljuje misteriozni entitet koji pomaže kolonizatorima kad god se nađu pred nekom teškoćom. Pri kraju romana ispostavlja se da je ova misteriozna sila kapetan Nemo, koji kolonizatorima otkriva svoj identitet indijskog princa koji se borio protiv britanske imperije, da bi se posle poraza povukao svojom podmornicom u dubine mora. Nemo umire, a zatim izbija vulkanska erupcija na ostrvu i kolonizatori ga napuštaju.

Mašreova simptomalna analiza se temelji na kontradiktornosti ova dva narativa, putem kojih ukazuje na limite ideologije od koje delo polazi. Ideološki plan od koga kreće knjiga ne uspeva se realizovati u književnom tekstu. Prema Mašreu knjiga upravo polazi od ovog ideološkog plana, ali kako bi ga realizovala ona se mora poslužiti izvesnim književnim sredstvima. Opšta tema dela je tako osvajanje prirode i ona je data u vidu buržoaske ideologije nauke. Ova ideologija funkcioniše prema ogledalnom modelu: čovek i priroda su u

¹⁹⁷ Isto, str. 89

potpunom skladu pa je znanje čoveka ekvivalentno zakonima same prirode. Čovek proizvedeći tako samo otkriva zakone prirode koji su saglasni sa ovom proizvodnjom, pa su geneza znanja i geneza prirode stoga podudarne. Odavde i buržoaski mit progresa prema kome je sadašnjica sadrži budućnost u sebi, ona se odvija prema unapred ustanovljenom kursu. Potpuno osvajanje prirode je tako moguće i njegova mogućnost je upisana u sam početak.¹⁹⁸ Odatle je Vernov roman i mit početka. Međutim odavde potiče i paradoks mita progresa. Naime, budući da je prošlost upisana u sadašnjost, čovekovo znanje u prirodu, nepoznato u poznatom, narativi Vernovih dela koji imaju za cilj da prikažu budućnost se neumitno vraćaju na početke, na prošlost.

Vern, dakle, kako bi prikazao ovu ideologiju početka bira motiv pustog ostrva i priču o osvajanju prirode kakva je *Robinzon Kruso*.¹⁹⁹ Ova književna sredstva, određene teme, figure i fabula koja ih povezuje prema Mašreu predstavljaju nivo književne fikcije. Ovo su književna sredstva koja su uslov realizacije ideološkog programa u konkretnom književnom delu. Književna sredstva svojom specifičnom efektivnošću prave prelom u odnosu na ideologiju, tako da se delo ne može svesti na puku reprezentaciju ideologije. „Problem predstavljanja treba postaviti dok se djelo stvara, jer taj odlučni trenutak spaja ono što autor želi ili mora predstaviti, njegov plan, i ono što on doista predstavlja. Prema tome glavni problem Vernova rada nije prevođenje ili izlaganje neke ideje ili programa, nego ostvarivanje *povezanosti* tematskih figura i fabule.“²⁰⁰ Između namere da se ideologija reprezentuje umetnuta su specifična sredstva književne proizvodnje koja će uzrokovati modifikaciju ideološkog programa i proizvesti reprezentaciju novog predmeta. Apstraktna ideologija tako postaje realizovana, produkovana književnim delom i upravo tokom ove svoje aktuelizacije biva transformisana. Tako, iako je zamisao da se poduhvat Vernovih junaka distancira od onog Robinzona Krusoa, pomoć koju im Nemo daje ih vraća u položaj junaka Defoovog romana. Prema Mašreu lik Robinzona Krusoa je postao zastareo za potrebe ideologije nove industrijske buržoazije i Vern želi da ovu novu ideologiju predstavi putem raskida sa

¹⁹⁸ „Na sve to prirodno se nadovezuje, čaj je odatle trebalo i započeti, objekt koji treba preobraziti, građa pustolovine, netaknuta priroda: 'otok od koga su tražili da namiri sve njihove potrebe'. Ali nije reč o *nečem drugom*: priroda je samo naličje znanosti jer se one strogo podudaraju, sledeći pravce jednog sklada koji nije tajna. Sav rad novih Robinsona sastojat će se u ponovnom otkrivanju, u obelodanjivanju tog sklada.“, *Isto*, str. 184

¹⁹⁹ „Otok kao tema ideološko je oruđe, kao i svi simbolički prikazi početka: dijete, divljak, prvi čovjek, slijepac.“, *Isto*, str. 176

²⁰⁰ *Isto*, str. 198

Defoovim likom. Ideološka namera je tako da se novi početak pokaže kao radikalni raskid sa prošlošću. Ovaj ideološki plan Vern pokušava da realizuje kroz narativ o grupi naučnika koja ni iz čega uspostavlja civilizaciju na pustom ostrvu. Ovaj prvi narativ napreduje na bazi opisanog savršenog sklada ljudske nauke i prirode. „Nigdje se (...) ne zapada u mit o prirodi koja je neprijateljska prema čoveku; naprotiv, ona u svakom trenutku surađuje u njegovom pothvatu: zapravo nju je već istražila znanost i ona je neiscrpna zaliha laboratorijskih proizvoda.“²⁰¹ Ljudi i priroda tako rade zajedno, u savršenom skladu gde svako ljudsko znanje nalazi momentalno prepoznanje u prirodnom resursu izlučujući njegov smisao kao njegovu unutrašnju suštinu i teleologiju. Čovek i priroda se uzajamno i skladno određuju i nadopunjuju.

Ovaj prvi narativ je zatim poremećen drugim, koji ga dovodi u pitanje pa se čini kao stvaran. Na ostrvu se dešavaju tajanstvene stvari i narativu racionalnog progresa je suprotstavljen narativ misterije u kome se sada čini da je smešteno pravo značenje dela. Ova tajanstvena sila koja pomaže kolonistima, i za koju će se uspostaviti da je kapetan Nemo, vraća koloniste „u položaj Robinsona, iz kojeg su, verovala se, zauvek izbavljeni; u odlučnom trenutku ona im šalje nasukanu škrinju koja u minimalnom prostoru sadrži čitavu opremu savršenog Robinsona Crusoea: 'Ništa u njoj ne nedostaje'; njihova pustolovina izjednačuje se s motivom koji je, naprotiv, služio da je izdvoji.“²⁰² Ostrvo tako nije netaknuta priroda, mesto početka, već ishod određene istorije. Ovaj drugi narativ menja samu svest kolonista o njihovom poduhvatu budući da je sklad između čovekovog znanja i tehnologije i prirode narušen. Ceo ideološki mit osvajanja prirode čovekovim radom i znanjem postaje ugrožen.²⁰³ Osvajači postaju objekti jedne akcije, a ne njeni subjekti. „Oni nisu ono što su verovali da jesu: pokretači zbiljske promjene. Propao je pokušaj kolonizacije.“²⁰⁴ Delo međutim ne uspostavlja ni kapetana Nema, Robinzona koji se vraća iz prošlosti, kao istinskog subjekta ove akcije. Nemo je otkriven ne kao svemoćni Bog, već samo kao ranjivi čovek koji traži sud za svoja dela od strane kolonista. „Na taj način roman je doista decentriran spram onoga što je u početku izgledalo njegovom bitnom preokupacijom: tema osvajanja skriva

²⁰¹ *Isto*, str. 184-185

²⁰² *Isto*, str. 188

²⁰³ „Kolonisti se nisu borili sa samom prirodom, nego s drugom zbiljom koju treba identificirati. To je identifikacija koja fabuli daje nov sadržaj: sad kad više nije u pitanju tema 'raditi za spoznaj', treba naći razloge neopravdanog uspjeha.“, *Isto*, str.191

²⁰⁴ *Isto*, str. 191

temu iskušenja. Ova treba shvatiti ispravno: ne može se reći da nije bilo osvajanja, jer je pothvatu prethodilo ranije osvajanje. Nemo nije osvajač kao ni kolonisti: on je u istom položaju kao i ljudi koje je htio prevariti.²⁰⁵

Dakle, tema osvajanja biva zamenjena temom iskušenja koja je upravo tema Defoovog dela. Međutim ova druga tema ne uspostvalja se kao istinita suština prve koja bi onda retrospektivno dobila status čistog privida. Prava tema Vernovog dela je rascep između ove dve teme. Krucijalanu kontradiktornost knjige prema Mašreu predstavlja osuda Nema od strane Sajrusa Milera, glavnog inženjera i vođe kolonizatora, lika koji je trebao da kao figura savremenog naučnika zameni Krusoa u ideološkom projektu knjige. Upitan od strane Nema da se izjasni u pogledu njegove antikolonijalne borbe, Miler odgovara da je greška verovati da se prošlost može vratiti i da je borba protiv progresa besmislena. Ova osuda je prema Mašreu kontradiktorna, jer su i Miler i Nemo naučnici koji usavršavaju tehnologiju. U prvom narativu Miler je tako oličenje modernog čoveka, naučnika, koji predstavlja industrijsku buržoaziju i njen koncept industrijskog progresa. U drugom narativu on međutim osuđuje Nema i njegove moderne tehnološke izume kao privrženost prošlosti i borbi protiv modernosti. Prema Mašreu Milerova osuda Nema predstavlja i osudu samog romana i njegovog ideološkog plana. „Poslednja tajna koji likovi iz knjige moraju odgonetnuti – a to je i poslednje značenje ekspresivnog motiva: pustolovina na otoku – krije se u tome što umjesto da izravnavaju svoje račune s prirodom, kako su očekivali, oni se obračunavaju sa fikcijom drugog i pokazuju da je određeni stil fikcije odsad povijesno premašen.²⁰⁶ Naime, prema Mašreu Vernovo delo nastalo u drugoj polovini 19. veka vraća se na ideološki prikaz iz vremena pre buržoaske revolucije, na figuru usamljenog osvajača u formi pustolovnog romana. Neuspeh dela da se odvoji od ove forme fikcije upućuje na neuspeh savremene buržoazije da se odvoji od svoje prošlosti i da konstruiše novi projekat budućnosti. „Buržoazija ima svoju revoluciju za sobom: nikakav tehnički napredak ne bi je mogao obnoviti. Na taj način buržoaska ideologija više nije sposobna razmišljati i predstavljati budućnost.²⁰⁷ Dakle, buržoazija ne može dati novu sliku budućnosti, već se vrti unutar svoje

²⁰⁵ *Isto*, str. 194

²⁰⁶ *Isto*, str. 195

²⁰⁷ *Isto*, str. 203-204

ideologije, vraća se na mitološki izvor vlastite, prošle revolucije, na svoje početke, to jest, na motiv usamljenog pojedinca.²⁰⁸

Ova kontradiktornost tako upućuje na limite ideologije znanja i tehnologije i na njihovu neizbežnu situiranost unutar istorije kolonizacije trećeg sveta i njene eksploativne prirode. Ideologija tehnologije tako je p(r)okazana kao ideologija, kao pogrešna i nedovoljna reprezentacija stvarnosti istorije. Knjiga nam ukazuje upravo na tu istorijsku realnost o kojoj ideologija ne može govoriti, jer je funkcija ideologije prema Mašreu upravo da izbegne govor o toj realnosti. Industrijska buržoazija nije tako izgradila svoju društvenu dominaciju samo putem nauke i tehnologije, već su njena tehnološka dostignuća realizovana kroz istorijske uslove porobljavanja i eksploatacije rada. „Događa se otprilike ovo: Jules Verne želi prikazati, prevesti jedan bitno ideološki zahtjev; ova određena ideja rada, osvajanja, u središtu je njegova djela. U odnosu na povijesnu zbilju koju obuhvaća, taj ideal je protivuslovan; današnje mogućnosti su otuđile su rad, potpuno osvajanje nužno je svedeno na položaj stare kolonizacije. Ova ograničenja realne su granice buržoaske ideologije.“²⁰⁹ Ideologija tehnologije ovde se tako permanentno vraća na istoriju tehnologije, na njenu društvenu i istorijsku uslovljenost, upravo kroz vraćanje na motive od kojih ideološki plan dela želi da se distancira. Ova istorija tako predstavlja taj odсутni uzrok koji produkuje „nesklad koji iznutra povezuje delo“.²¹⁰ Roman *Misteriozno ostrvo* tako upućuje na ovu istoriju tako što negira mogućnost forme pustolovnog romana sa glavnim likom da je iskaže na pravi način.²¹¹ Na ovu istoriju umetnost tako može samo aludirati. Na nauci je zadatak da o njoj da objektivno saznanje.

Za kraj možemo zaključiti da Altiser i Mašre u ovoj fazi svoga rada misle umetnost kao formu saznanja koja se nalazi na pola puta između ideologije i nauke. Umetnost decentrira

²⁰⁸ „S Nemom izbija na vidjelo mit, a s njim i sva težina povijesti, nepristajanje i ustručavanje koji čini da ona nije na svršetku u kojem bi upoznala samo mehaničko odvijanje nekog izvršenja. Nemo je tip junaka za kojeg se mislilo da je da je nestao, dok je taj nestanak bio i znak i jamstvo prisutnosti modernosti. Nemo je Robinson, tragični i osuđeni Robinson, koji ide naprijed samo zato što je – već unaprijed – prošao. To je povratna fikcija. To je taj praotac: buržoaska budućnost.“, *Isto*, str. 205

²⁰⁹ *Isto*, str. 204

²¹⁰ *Isto*, str.205

²¹¹ „To znači da je roman o radu s Julesom Verneom, htio on to ili ne, stigao do točke kad nužno treba izmisliti nove oblike izraza, koji će mu omogućiti da ukloni tu degradiranu figuru jedinog junaka: Jules Verne ne izmišlja te forme, ali majstoriski barata s tim prošlim oblicima izlažući ih u njihovoj zbilji od prepreka i zakašnjenja, pokazujući njihovo nazadno značenje.“, *Isto*, str. 195

ideologiju i ukazuje na istinitu spoznaju, ali joj nedostaju naučni mehanizmi saznanja koji su u stanju da proizvedu racionalnu naučnu konceptualnu spoznaju. Umetnost tako ostaje unutar ideologije, unutar njene problematike 'slika', kritikujući je iznutra, negativno. Kada bi umetnost kompletno izašla iz ideologije, raskinula sa njom potpuno, ona više ne bi postojala kao takva, već bi se transformisala u naučni diskurs izgubivši svoj specifičan način proizvodnje saznanja. Umetnost je tako nesavršena nauka i može postojati samo kao takva. Nauka dovršava umetnost i proizvodi znanje onoga na šta umetnost samo ukazuje. Možemo uzeti Mašreovu analizu književnosti Tolstoja (Lev Nikolayevich Tolstoy) kao egzemplarnu za ovu tvrdnju. Mašre negira svaki vid racionalne spoznaje Tolstojeve književnosti. Tolstoj pokušava reprezentovati seljačku ideologiju i on dolazi nesvesno do specifičnog saznanja putem neuspeha ove reprezentacije. Reprezentacija ne uspeva, jer ona ne polazi od celine istorijskih procesa revolucionarne Rusije, već od određenog, necelovitog pogleda iz položaja seoske klase i njene ideologije na ovu kompleksnu istorijsku situaciju. Tolstoj je „doista *angažiran* u pokretu svoje epohe, ali na takav način da nam o njoj ne može dati potpun uvid, a kad bi to učinio, ne bi više bio pisac, nego bi se odredio novim odnosom prema znanju i povijesti.“²¹² Kako bi bio u stanju da sagleda celovitost ove istorijske situacije, Tolstoj je morao da zauzme položaj proletarijata i to ne bilo koji, već onaj iz perioda kada proletarijat počinje da se 'naučno organizuje' u okviru delovanja socijaldemokratske partije.²¹³ Dakle, književnost je moguća samo posredstvom ideologije i samo unutar nje, kao pogreška koja paradoksalno uspeva doneti izvesnu istinu. Ona ukazuje na izvesno saznanje čiji proces proizvodnje ona sama nije u stanju dovršiti. Na nauci je tako zadatak da ispuni praznine na koje umetnost ukazuje, a koje ona sama ne može popuniti. Saznajni proces umetnosti tako se dovršava i ukida u naučnoj teoriji, pa umetnost ima svoju specifičnu saznajnu funkciju samo ukoliko je nesavršena forma znanja.

²¹² *Isto*, str. 100

²¹³ *Isto*, str. 101

5. Altiserova samokritika: od primata nauke ka primatu politike

Od druge polovine šezdesetih Altiser će krenuti u samokritiku svog predašnjeg rada. On će videti kao krucijalni problem svoje rane teorije ustanovljenje filozofije kao Opšte teorije teorijske prakse. Kao što smo videli dijalektički materijalizam je bio zamišljen kao apsolutni metod koji utvrđuje stepen naučnosti naučnih praksi. Filozofija na ovaj način biva postavljena kao neuslovljena autonomna nauka koja daje neutralno, racionalno znanje uslovljenosti svake naučne prakse. Rani Altiser je stoga bežeći od raznih ideoloških esencijalizacija završio u vrsti epistemološkog esencijalizma, vrsti apsolutnog znanja koje je moguće univerzalno aplicirati na svim primerima kao opštu epistemologiju. Objekt filozofije dijalektičkog materijalizam postaje esencije same nauke, univerzalni metod naučnosti. Specifična materijalistička dijalektika izlučena iz Marksove teorije istorije tako predstavlja univerzalni metod proizvodnje svake nauke i kao takva transcendentalni garant validnosti nauke. Filozofija stoga proizvodi model naučnosti kao takve i predstavlja Nauku nauka.²¹⁴ Kriterijumi validnosti filozofske prakse su njoj unutrašnji pa je ona strogo odvojena i od internalne uslovljenosti ideologijom i od bilo kakve intervencije unutar ideologije. Logika epistemološkog preloma kojom filozofija raskida sa ideologijom ne sadrži nikakvu praktičnu relaciju prema ideologiji i stoga prema politici. Ovo je prouzrokovalo gotovo potpuno zanemarivanje problematike klasne borbe i nemogućnost mišljenja unije marksističke teorije i prakse. Altiser u svojoj samokritici tako naziva teorizmom ovu konceptualizaciju dijalektičkog materijalizma kao teorije teorijskih praksi.

Prema Etjenu Balibaru problem rane Altiserove teorije bio je taj da ona nije bila svesna svoje posebne problematike koju razvija i njene nekompatibilnosti sa projektom Bašlareve epistemologije. Cilj ove problematike ne može biti „mišljenje marksističke distinkcije između ideološkog i naučnog epistemološkim kategorijama istine (objektivnost) i pogreške (prenaučno).“²¹⁵ Altiserov rani rad tako sadrži izvesne kontradikcije između Bašlarevog projekta i marksističkog projekta, kojih sam Altiser verovatno nije bio ni svestan u početku.

²¹⁴ Etienne Balibar, „From Bachelard to Althusser: The Concept of 'Epistemological Break'“, str. 216. Balibar navodi da je ova Altiserova tvrdnja u kontradikcija sa njegovom kritikom staljinističke Treće internacionale koja zasniva dijalektički materijalizam kao nauku prirode.

²¹⁵ *Isto*, str. 217

Razrada ovih kontradikcija u samokritici voditi će ka originalnom konceptu epistemološkog preloma i proizvodnji novog objekta koji će otvoriti jedno sasvim drugačije polje istraživanja. Altiser tako pozajmljuje termine i konceptualni aparat Bašlareve teorije nauke, međutim istovremeno vrši kritiku i modifikaciju same problematike te teorije, pa možemo govoriti o njegovom specifičnom konceptu epistemološkog preloma koji nastaje prelomom u odnosu na Bašlarov koncept preloma. Prema Balibaru originalnost Altiserove problematike se ogleda u tome što ona „materijalno usađuje istoriju nauka unutar polja opšte istorije, što je moguće uraditi samo putem konceptata naučne teorije te istorije.“²¹⁶ Jedan od osnovnih konceptata ove teorije istorije je koncept ideologije i on ne može biti identičan epistemološkim kategorijama greške, iluzije ili imaginarnog. Idealistički par Biće (istina) i Ništavilo (greška, iluzija) nije podudaran marksističkom paru ideologija i nauka. Marksistička teorija uklanja kategorije greške i iluzije i premešta ceo problem konstituisanja nauka unutar materijalističke i istorijske teorije ideologija. Problem Bašlareve teorije je bio upravo taj što ona nije uspela razviti vlastitu teoriju ideologije, konceptualizaciju njene istorije i materijalnosti. Prema Bašlaru ideologija tako predstavlja puku pogrešku, iluziju i privid koja nema svoju konzistentnost niti materijalističko utemeljenje. Sa druge strane, jedino nauka ima istoriju, pa ona napreduje svojom autonomnom unutrašnjom logikom, putem svoje samo-normativnosti. Ova progresivnost naučnog znanja tako sadrži implicitnu teleologiju što je u kontradikciji sa Bašlarovom konstantnom kritikom ovakvog koncepta istorije.

Dakle, Altiserovo čitanje Marksa koje opaža nekonzistentnosti i unutrašnje kontradiktornosti njegove teorije kako bi izlučilo specifičnu i originalnu problematiku može se primeniti na samog Altisera.²¹⁷ Možemo tako reći da iako Altiser tvrdi da je jednostavno pozajmio koncept epistemološkog preloma od Bašlara, on ga je prenošenjem u polje istorijskog materijalizma suštinski transformisao. Epistemološki prelom je unutar marksizma tako nemoguće konceptualizovati bez uzimanja u obzir specifične marksističke teorije istorije i bez njegovog podređivanja problematici marksističke definicije istorije. Nauka je stoga podložna procesu nadodređenja kao i svaki drugi relativno autonomni nivo unutar istorijske

²¹⁶ Isto, str. 217

²¹⁷ „Ako primenimo na Altisera isti protokol čitanja koji je on primenio na Marksa, moramo razumeti njegov rad kao konstituisan kontradikcijama i antagonizmom, i on postaje inteligibilan samo na ovoj postavci. Čitati Altisera na ovaj način znači povući linije demarkacije unutar njegovih tekstova i tako učiniti njihove konflikte vidljivim.“, Warren Montag, „Introduction: Why Read Althusser Today?“, *Althusser and His Contemporaries: Philosophy's Perpetual War*, Duke University Press, Durham/London, 2013, str. 12

društvene formacije određenog načina proizvodnje i kao takva istovremeno podložna političkom i ideološkom određenju. Dok je u svojoj ranoj fazi Althusser svodio koncept epistemološkog preloma na (samo)konstituisanje i (samo)razvoj naučne teorije, on ga u samokritici misli kao proces fuzije teorije i radničkog pokreta. Prelom tako nije jednostavno događaj već „početak procesa koji nema kraja“, i stoga predstavlja 'kontinuirani prelom' pre nego trenutni događaj. Ovaj kontinuirani događaj tako je, iako nepovratan, ipak i nužno nekompletan. Uslovi njegovog kompletiranja nisu teorijski, već praktični, budući da se on realizuje unutar klasne borbe koju vodi radnički pokret. Različite istorijske situacije stoga predstavlja različite uslove za realizaciju ovog preloma, pa on tako nema apriornu garanciju u vidu univerzalnog dijalektičkog metoda. Fundamentalne kategorije ovog kontradiktornog procesa realizacije preloma u althusserovskom marksizmu predstavljaju kategorije ideologije i prakse. Određenje epistemologije ovim kategorijama zahteva nužno modifikciju same pozicije epistemologije unutar marksizma.

Ideologija predstavlja centralni predmet marksističke analize. Kako smo napomenuli ona je nesvodiva na epistemološku dimenziju greške, iluzije ili pogrešnog prepoznavanja. „U datim istorijskim uslovima ideologija proizvodi *efekte pogrešnog prepoznavanja*, ali ona sama ne može biti definisana kao pogreška, to jest, putem svog (negativnog) odnosa sa znanjem. I ovo stoji ne samo za ono što Althusser isprva imenuje 'ideološkim poljem', i što će kasnije imenovati 'praktičnim ideologijama' povezanim sa materijalnom bazom. To stoji podjednako za 'teorijske ideologije' unutar kojih, i počevši od kojih, je naučno znanje razvijeno putem procesa istorijskog preloma.“²¹⁸ Kada Althusser definiše Marksovo inicijalno ustanovljenje specifičnih koncepta istorijskog materijalizma (način proizvodnje, odnosi proizvodnje, ideologija, klasna borba itd.) kao epistemološki prelom, on istovremeno tvrdi radikalni antagonizam između nauke kao sfere znanja i ideologije kao sfere društvenih odnosa. Ideologija je definisana kao prostor izvan sfere znanja i bez recipročne relacije sa njim, kao sistem društvenih 'življenih' ili 'imaginarnih' odnosa unutar kojih pojedinci proživljavaju stvarne odnose (ekonomske, političke itd.) od kojih zavise. Koncept prakse je onaj putem kojeg Althusser pokušava da napravi most između ova dva heterogena i nesvodiva domena. Odavde i termini teorijske prakse, ideološke prakse i drugih društvenih praksi. Dakle teorija je tako praksa, jedna od društvenih praksi, koja je nužno povezana sa svim ostalim društvenim praksama. Efekti koje ova praksa proizvodi prema tome ne mogu biti isključivo teorijski efekti, već su oni nužno i određeni izvan-teorijski praktični učinci. Čista teorija ne

²¹⁸ Etienne Balibar, „From Bachelard to Althusser: The Concept of 'Epistemological Break'“, str. 224

može postojati, jer se teorija nikada ne može potpuno odvojiti od ideološkog polja u kome nastaje. Altiser će tvrditi u eseju „Marksizma i humanizam“ da ne može doći do kraja ideologije u istoriji i da je ona nužna komponenta svakog istorijskog društva pa i onog potencijalnog komunističkog. Prema Balibaru problem Altiserove rane teorije je da ona suprotstavlja praksu, kao istinu, ideologiji, kao pogreški, pa teorijska i politička praksa transformišu ideologiju, raskidaju sa njom i proizvode saznanje ovim procesom (shema tri Opštosti). Ova transformacija je tako jednosmera i ne predviđa mogućnost da ideologija deluje na naučnu teorijsku praksu i da ona nju povratno transformiše. I ako će Altiser kritikovati u eseju „Predmet *Kapitala*“ pojam čiste prakse, tvrdeći da svaka proizvodnja nastaje unutar određenih društvenih odnosa koji je nadodređuju, on će uzeti model prakse kao procesa fizičkog rada putem koga čovek transformiše prirodu, kao model konceptualizacije teorijske prakse. Ideologija tako unutar ovog modela može biti zamišljena samo kao pasivni objekt, kao materijal na kome teorijska praksa vrši rad. Empiristička problematika aktivnog subjekta (čovek, teorija) i pasivnog objekta (priroda, ideologija) je tako zadržana kao problematika koja oblikuje koncept teorijske prakse, iako je istovremeno permanentno kritikovana na drugim mestima u Altiserovom ranom radu. Sama proizvodnja naučne teorije je tako zamišljena kao autonomna, čista proizvodnja na koju ne deluje društvo, društveni odnosi, ideologija ili politika, već isključivo ona deluje na njih. Šta više, teorijska praksa je izjednačena sa ostalim ne-teorijskim praksama po tome što imaju zajedničku 'opštu esenciju prakse'. Predmet filozofije dijalektičkog materijalizma je tako „suština teorijske prakse uopšte, a kroz nju suština prakse uopšte, a kroz nju i suština transformacije, 'nastajanja' stvari uopšte.“²¹⁹ Dakle marksistička filozofija je u Altiserovom teorecizmu zamišljena ne samo kao opšta teorija teorijske prakse već i kao opšta teorije prakse kao takve. Ona stoga predstavlja opštu, apsolutnu filozofiju.

Ovakva definicija teorijske proizvodnje konceptualizuje ideologiju kao 'lažnu svest', kao svet ideja koji nema sopstveno materijalno postojanja kojoj onda suprotstavlja koncept prakse kao domen stvarne materijalnosti. Na ovom krucijalnom nivou svoje rane teorije Altiser tako ostaje u domenu mehanizma 'preokretanja' elementa unutar iste (ideološke) problematike. Ideologiji kao domenu svesti i iluzije je suprotstavljenja materijalnost prakse kao njena istinita suština, što je upravo analogno fojerbahofskoj problematici materijalizma koju pozajmljuje mladi Marks. Ova opozicija je dalje u kontradikciji sa Altiserovom definicijom ideologije: „Ta definicija podrazumeva da se sva (društvena) proizvodnja odvija unutar

²¹⁹ Luj Altise, „O materijalističkoj dijalektici: O nejednakosti početka“, *Za Marksa*, str.147

ideologije, unutar ideoloških odnosa koji je određuju, to jest, tačnije, koji je nadodređuju, budući da je sva praksa takođe, već, određena u poslednjoj instanci odnosima proizvodnje – uključujući i naučnu praksu naravno.²²⁰ Nauka tako ne može vršiti svoju teorijsku proizvodnju u društvenom vakumu. Ona je nužno nadodređena svojim mestom unutar načina proizvodnje jedne konkretne društvene formacije i stoga ne može imati čisto eksternalni odnos prema odnosima proizvodnje, ideologiji i politici. Njena proizvodnja je moguća samo putem ovih društvenih instanci koje je nadodređuju. Problematika nauke kao takve biva podređenja problematici marksističke nauke istorije.

Motivi epistemološkog preloma stoga ne mogu biti čisto teorijski, već oni imaju suštinsko političko određenje. Validnost marksističke nauke tako se propituje u odnosu na konkretne političke prakse, prakse klasne borbe u konkretnoj konjunkturi, u određenoj istorijsko-društvenoj situaciji. Oдавde i nova uloga marksističke filozofije u Altiserovom projektu. Budući da predmet filozofije dijalektičkog materijalizma ne može biti identičan esenciji nauke, ona se uspostavlja u razlici prema nauci i ta razlika joj daje novu funkciju. Filozofija stoga predstavlja unutar nauka i unutar njenih teorijskih praksi zastupnika ne-teorijskih društvenih praksi i klasne borbe koju one sadrže. Kao takva ona nema svoj specifični predmet. Cilj marksističke teorije je da onda kombinacijom nauke i filozofije pruži klasnu teorijsku tačku gledišta. Prelom je stoga ujedno i teorijski i politički, i epistemološki i klasni. Ali prelom je takođe suštinski filozofski, teorijska revolucija u filozofiji. Na teorijskom planu funkcija filozofije je tako povlačenje crte, demarkacija ideološkog i naučnog unutar određene teorijske prakse, a na političkom mišljenje uslova za nastanak novog socijalističkog društva unutar postojećeg kapitalističkog.

Dakle, zasnivanje marksističke filozofije kao Teorije teorijske prakse je bilo u kontradikciji sa shvatanjem svakog znanja kao determinisanog i situiranog unutar određene konjunktore, određene aktuelne situacije određenog načina proizvodnje. Preokret nastaje upravo kada Altiser shvata da i filozofija mora biti posmatrana kao deo konjunktore, kao nadodređena ostalim praksama unutar određenog načina proizvodnje. „Filozofija je stoga i sama deo konjunktore u kojoj interveniše: ona egzistira unutar ove konjunktore, ona postoji unutar 'celine'. Sledi da filozofija ne može imati eksternalan, čisto spekulativan odnos, odnos čistog

²²⁰ Etienne Balibar, „From Bachelard to Althusser: The Concept of 'Epistemological Break'“, str. 227

znanja konjunktura, jer ona uzima učešća u ansamblu.²²¹ Filozofija ne prethodi datoj istorijskoj konjunkturi i ne može biti spolja aplicirana na nju. Stoga filozofija ne može biti forma apsolutnog, distanciranog i nezainteresovanog znanja. Pre nego znanje o konjunkturi filozofija predstavlja znanje u konjunkturi. Altiser odavde počinje misliti društvene uslove iskazivanja filozofskog diskursa (kako se i zašto određena filozofska pozicija pojavljuje u određenom mestu i vremenu) i njegove efekte (kako i zašto deluje na druge društvene i političke prakse).²²² Konjunktura tako zauzima mesto fundamentalnog teorijskog koncepta i sada „pitanje topografije, njenih varijacija, mesta koje aranžira za znanje i akciju ili organizaciju, upravlja svim refleksijama o 'teorijskoj praksi'”.²²³ Problematika se sada menja i potrebno je misliti specifično društveno mesto filozofije i njene mogućnosti političkog delovanja. Pitanje epistemološkog preloma je potčinjeno pitanju funkcionisanja konjunktura i ideoloških društvenih aparata koji determinišu uslove i postavljaju limite efektivnosti misli.

Problem odnosa marksističke filozofije i ideologije ne može biti, kako smo videli, redukovana na epistemološki problem, na odnos istine prema pogrešci, to jest, nauke prema ne-nauci. Altiser će u svojoj samokritici revidirati teoriju ideologije. Ovde ćemo dati samo obrise Altiserove teorije ideologije, a u narednom poglavlju ćemo se detaljnije baviti ovom problematikom. Ideologiju nije dovoljno misliti kao sistem ideja i reprezentacija koju daju lažnu sliku stvarnosti. Potrebno je misliti način na koji ideologija uslovljava konkretne društvene prakse. Prema Altiseru ona to čini preko državnih ideoloških aparata i praksi koje se u njima realizuju. Na ovaj način ideologija ima materijalnu egzistenciju, ona je konstitutivna u uređenju društvenih odnosa. Ne postoji prvo ideologija kao 'lažna svest' koja uzrokuje ideološku praksu, već se kroz čino ve i rituale ideoloških aparata proizvode sami ideološki subjekti i njihova svest. Ovaj proces Altiser naziva interpelacijom individua u subjekte. Subjekat, njegova svest i njegove ideje su tako efekat ideoloških državnih aparata i praksi koje se kroz njih realizuju. Drugi problem teoretističkog koncepta ideologije bio je upravo zanemarivnje momenta klasne borbe unutar ideologije. Altiser ovaj stav revidira tako što sada tvrdi da je svaka vladajuća ideologija konfliktna, da ona nailazi na otpore eksploatisanih klasa i da se u odnosu na njih konstituiše. Tako ona u sebi sadrži elemente

²²¹ Louis Althusser, „Philosophy and the Spontaneous Philosophy of Scientists (1967)“, *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of Scientists*, Verso, London/New York, 2011, str. 104

²²² Jason Read, „The Althusser Effect: Philosophy, History, Temporality“, *Borderlands E-Journal*, 6 (1), http://www.borderlands.net.au/vol4no2_2005/read_effect.htm, sajt posećen 28. 7. 2014. god.

²²³ Etienne Balibar, „Althusser's Object“, *Social Text*, No. 39, Summer, 1994, str. 177

ideologije potčinjenje klase koje želi neutralizovati tvrdeći da je univerzalna.²²⁴ Protivrečnosti ideologije stoga su protivrečnosti klasnog antagonizma, koje ona želi negirati kako bi proizvela društveni konsenzus. Ideologija i ideološki državni aparati su stoga i mesto i razlog klasne borbe. Ideologija tako proizvodi subjekte i uređuje njihove društvene odnose i služi reprodukciji dominacije buržoaske klase.²²⁵

Filozofija ne može imati potpuno eksternalan odnos prema ideologiji. Ona funkcioniše unutar ideologije kroz ideološke državne aparate i učestvuje u klasnoj borbi stajući na stranu ili vladajuće klase ili eksploatisanih klasa. „Filozofije preuzimaju ili iznose postavke: postavke nemaju modalitet čisto teorijskih naučnih postavki, već su teorijsko-praktične, namenjene da utiču na odnos snaga uključenih u teorijsku klasnu borbu oko društvenih interesa i, u krajnjoj liniji, u klasne društvene prakse koje konstituišu te interese.“²²⁶ Dakle filozofija je uvek nadodređena politikom, to jest, klasnom borbom: „Filozofija je politika u polju teorije“, to jest, „filozofija je, u poslednjoj instanci, klasna borba u polju teorije.“²²⁷ Klasična filozofija je upravo zasnovana na potiskivanju i negaciji svoje političke određenosti. Ona tvrdi da je autonomna u odnosu na politiku i da iznosi objektivnu istinu. Marksistička filozofija se stoga razlikuje od ove 'filozofije filozofa' upravo po tome što ne negira svoju političku funkciju. „Ono što je novo u Marksovom doprinosu filozofiji je nova praksa filozofije. Marksizam nije (nova) filozofija prakse, već (nova) praksa filozofije.“²²⁸ Naspram ideje filozofske prakse kao proizvodnje opšte neutralne i autonomne istine, Althusser sada iznosi shvatanje filozofije u kojoj je opozicija primarna. Ova opozicija je naravno klasna borba kao motor istorije: „(...) nemoguće je odvojiti klase od klasne borbe. Klasna borba i postojanje klasa su jedna i ista stvar. Kako bi postojale klase u 'društvu', društvo mora biti podeljeno u klase: ova podela ne dolazi kasnije u priči; eksploatacija jedne klase drugom, dakle klasna borba, konstituiše podelu u klase (...) Klasna borba mora biti stavljena u prvi plan.“²²⁹ Klasna borba je tako konstitutivna za proizvodnju jedne filozofije, budući da nijedna društvena praksa ne može izbeći ovaj temeljni i strukturalni društveni antagonizam.

²²⁴ Luj Althusser, „Transformacija filozofije“, *Prelom: časopis za sliku i politiku*, br.8/9, jesen/zima 2008/9, str.83

²²⁵ Problemu ideologije i subjekta ćemo se detaljnije vratiti u sledećem poglavlju.

²²⁶ Luj Althusser, *Elementi samokritike*, BIGZ, Beograd,1975, str. 44

²²⁷ Louis Althusser, „Reply to John Lewis“, *Essays in Self-Criticism*, New Left Review, London, 1976, str. 68, 72

²²⁸ Louis Althusser, „Lenin and Philosophy“, *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of Scientists*, str.201

²²⁹ Louis Althusser, „Reply to John Lewis“, str. 50

Tako ne postoji prvo ideologija pa onda nauka koja bi svojim epistemološkim prelomom obrisala ideologiju, nego uvek-već postoji klasna borba koja pravi rascep i sukob unutar teorijskog polja. Marksističku filozofiju je tako moguće misliti kao 'kontinuirani prelom' sa buržoaskim ideologijama, kroz koji se ona permanentno konstruiše i rekonstruiše. Filozofija nije u mogućnosti da jednostavno 'prelomi' sa ideologijom već ona deluje na nju tako što se transformiše u vrstu kontra-ideologije koja menja društvene odnose. „Suprotno čitavoj racionalističkoj tradiciji, kojoj, da bi ispravila iskrivljenu ideju treba samo *prava ideja*, marksizam smatra da ideje imaju istorijsku opstojnost samo ako su uzete i *uklopljene u materijalnost* društvenih odnosa.“²³⁰ Cilj ove prakse tako nije proizvođenje opšte Istine već transformacija društvenih odnosa. Ne može se promeniti svest ljudi ako se ne promeni njihova društvena praksa. Budući da je društvena praksa određena ideološkim državnim aparatima, cilj filozofije je stoga da uz pomoć ideologije radničkog pokreta rasturi ove aparate buržoaske dominacije i izgradi potpuno nove. Tako se dolazi do stava da u filozofiji vlada prvenstvo praktične funkcije nad teorijskom. Marksistička nauka ne pravi prelom sa 'ideologijom uopšte', niti sa buržoaskom ideologijom kao takvom, već sa određenim teorijskim ideologijama. Prelom ne briše ideologiju već deluje upravo kroz nju, tako da je pitanje proizvodnje istinitog saznanja podređeno pitanju 'efekta znanja' koji se iz domena teorije premešta u ne-teorijske društvene prakse menjajući obrasce društvenih odnosa. „Efikasnost teorije može biti sumirana na sledeći način: teorija ne bi trebalo da prelomi samo sa dominantnom ideologijom već i da deluje na ideologiju, to jest, ultimativno na 'svest', a kako bi postigla ovaj cilj ona mora učiniti sebe ideologijom, drugim rečima, transformisati sebe u svoju 'suprotnost', pod uslovom da pronađe formu ideologije koja nije ni religiozno propovedanje ni moralna pouka niti naučna pedagogija.“²³¹ Ideologija dakle nije samo materijal na kome marksistička teorija vrši rad, već, kako bi ova teorija postala praktično delotvorna, ona se mora vratiti ideologiji, specifičnoj ideologiji u službi radničkog pokreta unutar klasne borbe: „Situirajući svoje ideje u poziciju (nadgradnje) definisanu društvenim i klasnim odnosima, Marks ih nije više smatrao kao principe objašnjenja date celine, već samo iz tačke gledišta njihovog mogućeg efekta unutar ideološke borbe. S tim ideje menjaju svoju formu; one se premeštaju iz 'teorijske forme' u 'ideološku formu'. Mera Marksovog materijalizma je manje materijalistički sadržaj njegove teorije već pre akutna svest uslova, formi i limita unutar kojih ove ideje postaju aktivne. (...) Otuda suštinska teza da ideje, bez

²³⁰ Louis Althusser, „Is it Simple to be a Marxist in Philosophy“, str. 210

²³¹ Etienne Balibar, „Althusser's Object“, str. 176

obzira koliko istinite ili formalno dokazane, nikada ne mogu biti istorijski aktivne osobno, već samo u formi ideologije masa, prisvojene u klasnoj borbi.“²³² Stoga marksistička filozofija mora razmišljati o svojoj političkoj efektivnostima u uslovima jedne teorijske i političko-ideološko-istorijske konjunktura. Ideologija i politika postavljaju limite marksističkoj teoriji koji su uslovi njene efikasnosti tako da se ona mora permanentno prilagođavati i redefinisati prema ovim okolnostima. Istorija je tako prisutna u filozofiji kao limitacija njene efektivnosti: „konceptualna misao ne deluje na svoje sopstvene uslove postojanja u kojima prepoznaje sebe kao istinitu, već uvek 'drugde', gde je, kao 'materijalna sila', relativno nerazlikovna od svog ideološkog Drugog.“²³³

Tako ne postoji apsolutni početak jedne filozofije već je ona uvek određena *intervencija* u već prisutnoj filozofskoj konjunkturi koja je sama ideološki i politički nadodređenja. Filozofija je stoga „uvek singularni efekat singularne političke 'konjunktura' na singularnu filozofsku 'konjukciju'“²³⁴, pa tako ne može biti govora o postojanju opšte filozofije. Svoj identitet određena filozofija uvek dobija u odnosu na neku drugu kojoj se suprotstavlja ili na neku sa kojom nalazi bliskost. „U stvari, nijedna filozofija (ma kakve bile njene pretenzije) ne javlja se u prostoj apsolutnosti svoje datosti – a pogotovu ne marksistička filozofija. (...) Ona postoji samo 'radeći' svoju razliku na drugim filozofijama, na onim koje joj omogućavaju, bliskošću ili kontrastom, da je oseti, opazi, i nađe sebe, kako bi zauzela svoje vlastite pozicije.“²³⁵ Svaka izrečena filozofska teza tako predstavlja ujedno i kontratezu, jer ona dobija svoje značenje isključivo svojim pozicioniranjem unutar date teorijske konjunktura i odnosom prema drugim filozofijama te konjunktura. Nijedna filozofija stoga ne počinje ispočetka, ne nastaje autogenezom, već gradi svoju misao putem drugih filozofija sa kojim pravi koalicije ili im se suprotstavlja. Filozofija je dakle uvek određena borba u određenoj situaciji. Kao takva ona ne proizvodi jednu opštu Istinu, već mnoštvo singularnih 'efekata znanja' koje su u permanentnoj borbi sa vladajućom teorijskom ideologijom koja takođe nema univerzalnu formu već se konstantno prilagođava suprotstavljenim filozofijama. Vladajuća ideologija se trudi da inkorporira kritičke filozofije pa tako nikada nemamo posla sa čistim materijalističkim ili idealističkim filozofijama. U odnosu na promenu u konjunkturi

²³² Louis Althusser, „Marxism Today“, *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists*, str. 275

²³³ Etienne Balibar, „Althusser's Object“, str. 181

²³⁴ G. M. Goshgarian, „Introduction“, Francois Matheron (ed.), *Louis Althusser: The Humanist Controversy and Other Writings*, Verso, London, 2003, str. xvii

²³⁵ Luj Altiser, *Elementi samokritike*, str. 34

i oblicima koje uzima klasna borba, filozofija kroz svoju teorijsku borbu sa ideološkim filozofijama vladajuće klase zauzima svoje pozicije. Filozofija stoga ne može biti primenjena na klasnu borbu spolja, već je ona sama imanentno prožeta ovim sukobom koji je konstituise. Teoretizam je bio filozofski ekvivalent stavu da teorija može zasnovati i vršiti svoju moć nad političkim klasnim ideologijama izvan njih samih. Marksistička filozofija stoga mora postati svesna svog političkog nadodređenja, stati na stranu radničkog pokreta i uključiti se u konkretnu klasnu borbu kako bi doprinela proizvodnji revolucionarnih društvenih efekata.

Dakle, sa teorecističke pozicije koja zastupa Lenjinov moto da bez revolucionarne teorije nema revolucionarne prakse, Altiser prelazi na stav da nema revolucionarne teorije bez revolucionarne prakse, to jest, od primata teorije Altiser prelazi na primat politike. Filozofija stoga nema esenciju, niti svoj specifičan predmet, već je ona zavisna od političke konjunkturu u kojoj funkcioniše i od političkih efekata koje proizvodi unutar nje. Svako teorijsko tvrđenje i svaka teorijska interpretacija prema tome ima određen politički karakter. Ovaj određeni politički karakter određene filozofske tvrdnje ne proizilazi iz nje kao takve već upravo iz njenog mesta unutar aktuelne teorijske konjunkturu, koja je sama nadodređenja aktuelnom političkom konjunkturu. Možemo tako zaključiti da ne postoje apriorno materijalističke forme filozofije, već da je status jedne filozofije kao materijalističke, subverzivne, opozicionone itd. određen njenim mestom, funkcijom i učincima unutar partikularne istorijske konjunkturu. Dakle, politički karakter određene filozofije je određen njenim konjunkturalnim efektima, pa možemo reći da formalno jedna ista filozofija u različitim konjunkturama može proizvoditi različite efekte pa tako zauzimati sasvim suprotstavljene političke pozicije.²³⁶ Stoga manifestni marksistički sadržaj jedne teorije ne mora značiti da ona automatski zauzima opozicionu i subverzivnu poziciju unutar date konjunkturu. Garant marksističke

²³⁶ „U nekim slučajevima, namerno ili ne, sadržajno različite i suprotstavljene intervencije produkuju učinke koji idu u prilog jednoj istoj političkoj poziciji, dok u nekim drugim slučajevima, takve intervencije produkuju učinke koji idu u prilog različitim pozicijama, kao što je to slučaj sa delovanjem kasnog u odnosu na mladog Marksa. Napokon, isto tako možemo reći da i sadržajno slične intervencije u nekim slučajevima stvarno vode političkim učincima koji idu u prilog istoj poziciji, dok u nekim drugim, one vode političkim učincima koji idu u prilog sasvim različitim pozicijama, pri čemu je po Altiserovom uverenju upravo ovo drugo slučaj sa onim što je slično između ranog i kasnog Marksa. To sve prvenstveno zavisi od konjunkturu.“, Aleksandar Stojanović, „Altiser u svojim granicama“, *Stvar: časopis za teorijske prakse*, Gerusija, Novi Sad, br. 5, 2013, str. 79

teorije nije njoj internalni konceptualni aparat ili specifičan mehanizam njene problematike, već konkretni društveni i politički efekti koja ona proizvodi u određenoj društvenoj formaciji.

Ova redefinicija funkcije filozofije omogućava retrospektivno čitanje same Altiserove filozofske prakse kao intervencije unutar njemu savremene teorijsko-ideološko-političke konjunktore. Altiserova filozofija je tako nadodređenja njegovim političkim delovanjem unutar Komunističke partije Francuske i teorijsko-političkim borbama koje se u njoj vode. Njegova specifična interpretacija Marksove teorije se stoga ne može uzeti kao objektivni i neutralni sud o Marksovom delu već bi trebalo propitati političke efekte koje je Altiser želeo da postigne ovom interpretacijom. Koncept Marksovog epistemološkog preloma ima kao političku funkciju kritiku tadašnje dominantne interpretacije marksizma kao humanizma. Sama humanistička interpretacija Marksa je blisko povezana sa političkim strategijama Komunističke partije Francuske. U periodu šezdesetih godina prošlog veka evropske komunističke partije žele da se distanciraju od staljinizma, pa za zvaničnu teorijsku platformu svoje politike uzimaju radove ranog, humanističkog Marksa. One postepeno napuštaju ideju revolucionarne akcije i okreću se strategiji gradualne parlamentarne transformacije kapitalističke države. Budući da Komunistička partija Francuske na izborima ne uspeva premašiti cifru od dvadeset do dvadeset pet odsto biračkog tela, ona se okreće strategiji pravljenja potencijalne koalicije sa demohrišćanskim i socijalističkim partijama. Zaokret ka delima mladog Marksa ima tako za cilj da pruži demokratski imidž marksizmu koji je poljuljan staljinizmom, kako bi se napravio ideološki teren za koaliciju sa nekomunističkim liberalnim političkim partnerima. Ovaj ideološki kompromis biva ostvaren krajem šezdesetih stvaranjem Zajedničkog programa (*Programme commune*) sa socijalistima koje vodi Fransoa Miteran (Francois Mitterrand), kao zvanične platforme koalicije kominista i socijalista. Cena ovog kompromisa je bila odustajanje od lenjinističkog modela klasne revolucionarne borbe i zagovaranje ideje 'istinske demokratije' koju bi trebalo ostvariti postepeno unutar okvira savremene buržoaske države. Ključni koncept od koga komunisti tokom sedamdesetih odustaju, i oko koga će se voditi teorijsko-politička borba, bio je lenjinistički koncept diktature proletarijata.

Altiser se nije protivio koaliciji kao takvoj već ovim ideološkim ustupcima koji su prema njemu vodili ka utapanju marksističkog projekta nazad u buržoasku ideologiju. Ustanovljenje epistemološkog preloma u Marksovom delu tako je imalo za cilj jasno razgraničavanje onog

šta je komunistička politika, a šta liberalna i humanistička.²³⁷ Ovom teorijskom intervencijom Altiser tako želi ubediti rukovodstvo Komunističke partije Francuske da ne napušta revolucionarni politički program. Zvanična humanistička interpretacija Marksa je tvrdila koherentnost njegovog dela i zasnivala ga na humanističkim premisama. Altiser ovoj tezi suprotstavlja svoju kontratezu da je komunistički Marks nesvodiv na humanističkog Marksa i da stoga između ova dva Marksa ne može biti kompromisa. Svođenjem zrelog Marksa na mladog Marksa tako se gubi specifično komunistički karakter Marksovog dela, bez koga ne može biti revolucionarne klasne politike. Implicitno Altiser tako tvrdi da humanizacija Marksa predstavlja buržoazijaciju Marksa, pa samim tim ona ne može biti teorija radničkog pokreta već reformistička teorija klasne kolaboracije unutra koje postoji opasnost nestanka same komunističke politike. Politički neuspeh ove teorijske strategije²³⁸ vodiće Altisera ka samokritici putem koje će pokušati na drugačiji način da osmisli svoju kritiku političke linije koju je zauzela Komunistička partija Francuske. Odavde će proisteći njegova teorija države kao instrumenta reprodukcije klasne dominacije.

²³⁷ Altiserova tvrdnja da je humanizam istovetan ekonomizmu, to jest, da oba pripadaju istoj ideološkoj problematici može se shvatiti kao tvrdnja da humanizma ne predstavlja stvarni raskid da staljinizmom, već samo jednu varijantu reakcionarne ideologije: staljinizam sa ljudskim likom.

²³⁸ Altiserova teorija izazvaće 'humanističku kontroverzu' (*la querrelle d l'humanisme*), teorijski sukob zastupnika humanističkog i antihumanističkog pravca interpretacije Marksove teorije. Sukob će rešiti na Centralnom komitetu Komunističke partije Francuske u Argenteuilu 1966. godine kada će rukovodstvo zauzeti stav da 'postoji marksistički humanizam'. Za detaljniji uvid u ovu kontroverzu videti: G. M. Goshgarian, „Introduction“, Francois Matheron (ed.), *Louis Althusser: The Humanist Controversy and Other Writings*, Verso, London, 2003, str. xi-lxii

6. Problem ideologije i subjekta u altiserovskoj teoriji

6.1 Humanizam kao ideologija

Detaljniju razradu teorije ideologije Altiser će dati u tri svoja teksta: „Marksizam i humanizam“ (1964),²³⁹ „Tri beleške o teoriji diskursa“ (1966)²⁴⁰ i „Ideologija i državni ideološki aparati“ (1970)²⁴¹. Prema Balibaru osnovna tri postulata Altiserove teorije ideologije su da nauka istorijskog materijalizma nastaje kao kritika ideologije, da ona priznaje istorijsku nužnost postojanja ideologije i da daje teorijsko znanje mehanizama ideologije putem kojih ona proizvodi pogrešna prepoznavanja i iluzije.²⁴² U prvom navedenom eseju Altiser suprotstavlja nauku i ideologiju, sledeći Marksa koji, ustanovivši marksističku nauku, raskida sa humanizmom i retrospektivno ga definiše kao ideologiju. Altiser nam prvo daje negativnu definiciju ideologije tvrdeći da nam ideologija, za razliku od nauke, ne može dati saznanje. Nešto kasnije Altiser pokušava pružiti detaljniju definiciju ideologije: „Dovoljno je da sasvim šematski znamo da je ideologija sistem (koji poseduje vlastitu logiku i strogost) predstava (slike, mitovi, ideje ili koncepti, već prema slučaju), sa datom istorijskom egzistencijom i ulogom u krilu datog društva. Ne ulazeći u problem odnosa jedne nauke prema svojoj prošlosti (ideološkoj), recimo da se ideologija kao sistem predstava razlikuje od nauke u onome u čemu praktično-socijalna funkcija u njoj čini prevagu nad teorijskom funkcijom (ili funkcijom saznanja).“²⁴³ U ovoj definiciji ideologije implicitna je kritika Marksove i Engelseve (Friedrich Engels) definicije ideologije iz knjige *Nemačka ideologija*.²⁴⁴ Tu ideologija nema sopstvenu stvarnost i materijalnost, pa je redukovana na odraz stvarnosti kao iluzija čija istina leži izvan nje same. Altiser se suprotstavlja ovoj definiciji ideologije tako što tvrdi da je ona 'sistem' 'koji poseduju vlastitu logiku i strogost'.

²³⁹ Luj Altise, „Marksizam i humanizam“, *Za Marksa*, str. 203-228

²⁴⁰ Louis Althusser, „Three Notes on the Theory of Discourses“, Francois Matheron (ed.), *Louis Althusser: The Humanist Controversy and Other Writings*, str. 33-84

²⁴¹ Luj Altiser, *Ideologija i državni ideološki aparati*, Karpos, Loznica, 2009.

²⁴² Etienne Balibar, „From Bachelard to Althusser: The Concept of 'Epistemological Break'“, str. 231

²⁴³ Luj Altise, „Marksizam i humanizam“, *Za Marksa*, str. 214

²⁴⁴ Karl Marks, Fridrih Engels, *Nemačka ideologija, Knjiga I i Knjiga II*, Kultura, Beograd, 1964.

Ona dakle ne skriva samo stvarnost iza nje, već poseduje vlastitu stvarnost i materijalnost. Marksova i Engelsova definicija je ideologiju svodila na domen ideja, dok je za ekonomiju rezervisala domen materijalnosti koji čini suštinu sveta ideja. Dakle, prema Altiseru ideologija poseduje vlastitu egzistenciju koja se ne može svesti na puki odraz spoljašnje stvarnosti, već se mora analizirati u odnosu na njenu internalnu logiku koja njome upravlja i koja kombinuje njene elemente na specifičan način. Ideologija, iako predstavlja imaginarnu reprezentaciju, 'sliku', sama nije imaginarna već poseduje sopstvenu materijalnu diskurzivnost i proizvodi specifične materijalne ideološke efekte. Ovde vidimo na delu Altiserovo nastojanje, prisutno tokom njegovog celokupnog teorijskog rada, da objasni materijalizam misli. Ideologija kao specifična diskurzivnost stoga oblikuje čoveku svest, to jest, ova svest predstavlja izvesni ideološki efekat. Sami pojedinci nisu svesni postojanja ideologije, niti logike koja upravlja ideologijom, a samim tim i pojedincima – subjektima ideologije.

Altiser tako ističe da je osnovna distinktivna crta ideologije njena praktično-socijalna funkcija, u odnosu na nauku koja je u ovom periodu Altiserovog rada zasnovana kao autorefleksivni diskurs autonoman u odnosu na društveno-političku konjunkturu. On ističe stoga pitanja karaktera društvene funkcije koju obavlja ideologija i njenog načina funkcionisanja. Prema Altiseru ideologija predstavlja nužan uslov za postojanje samog društva: „Sve se odvija kao da ljudska društva ne mogu da opstanu bez ovih *specifičnih funkcija*, ovih sistema predstavljanja (raznih nivoa) koja čine ideologiju. Ljudska društva izlučuju ideologiju kao neophodan element i atmosferu za svoje disanje, za svoj istorijski život.“²⁴⁵ Ideologija tako predstavlja vezivno tkivo jednog društva i jedino je utopijska ideologija ideologije, ideološko čitanje pojma ideologije, u stanju da zamisli društvo u kome ne bi postojala ideologija, pa stoga čak ni potencijalno komunističko društvo ne može biti lišeno nje. „Ideologija dakle nije zabluda ili slučajna izraslina istorije: ona je struktura suštinska za istorijski život društva.“²⁴⁶

Ova struktura ideologije upravlja ljudskim subjektima kompleksnom logikom koje su oni nesvesni: „Ideologija je svakako sistem predstavljanja: ali one većinom nemaju ništa zajedničkog sa 'svešču': one su većma slike, ponekad pojmovi, ali se – pre svega – ogromnoj većini ljudi nameću kao *strukture*, ne prolazeći kroz njihovu svest. One su kulturni objekti

²⁴⁵ Luj Altise, „Marksizam i humanizam“, *Za Marksa*, str. 215

²⁴⁶ *Isto*, str. 215

opaženi-prihvaćeni-podnošeni, i na ljude funkcionalno deluju procesom koji im izmiče.²⁴⁷ Ljudi tako 'žive' svoju ideologiju „*nikako kao svest, već kao predmet iz njihovog 'sveta'*“.²⁴⁸ Sama ideologija dakle strukturiše svesan doživljaj stvarnosti ljudski subjekata, a da ona sama nije predmet ovog doživljaja. Sam utisak objektivnog doživljaja sveta siguran je znak da je subjekt podvrgnut ideološkoj strukturi. Ljudi tako proživljavaju svoj odnos sa svetom i stiču svest jedino „u ideologiji, *preko i kroz ideologiju*“.²⁴⁹ Ideologija stoga konstituiše odnose ljudi prema stvarnosti, kao i njihove uzajamne odnose, pa ona tako predstavlja imaginarni odnos ljudi prema njihovim stvarnim odnosima. „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.“²⁵⁰

Altiser pod stvarnim odnosom podrazumeva mesto i funkciju koji pojedinci dobijaju unutar načina proizvodnje jednog društva, koji je u isto vreme i način reprodukcije određene klasne dominacije. On tvrdi da je vladajuća ideologija u jednom društvu ideologija vladajuće klase, međutim ona nije izraz svesne namere pripadnika vladajuće klase koji bi tako imali spoljašnji odnos prema njoj, odnos čiste instrumentalnosti na način da oni sami nisu njom afektirani. Sama vladajuća klasa stoga veruje u svoju ideologiju. „Uistinu, buržoazija mora verovati u svoj mit pre nego što druge u njega ubedi – jer ono što ona u svojoj ideologiji živi, to je *ovaj* imaginarni odnos prema njenim realnim egzistencijalnim uslovima, koji joj istovremeno omogućuje da deluje na sebe (da sebi obezbedi pravnu i moralnu svest, pravne i moralne uslove ekonomskog liberalizma) i na druge (njeni eksploatisani i budući eksploatisani: 'slobodni radnici'), da bi potvrdila, ispunila i podržala svoju istorijsku ulogu vladajuće klase. Tako u ideologiji *slobode* buržoazija *živi* svoj odnos prema svojim egzistencijalnim uslovima: to jest *svoj* stvarni odnos (pravo liberalne kapitalističke ekonomije), *ali uveden u jedan imaginarni odnos* (svi ljudi su slobodni, podrazumevajući i slobodne radnike).“²⁵¹ Vladajuća klasa tako nema spoljašnji odnos u odnosu na sopstvenu ideologiju, već se upravo putem ideologije konstituiše u vladajuću klasu. Ideologija uspeva pod uslovom da postigne izvesne ideološke efekte koji uspevaju podvrgnuti sebi subjekte pa tako ona mora postići i efekat

²⁴⁷ *Isto*, str. 216

²⁴⁸ *Isto*, str. 216

²⁴⁹ *Isto*, str. 216

²⁵⁰ *Isto*, str. 217

²⁵¹ *Isto*, str. 217-218

subjekta. Ljudska svest je prema tome efekat ideologije i ona proizvodi moralne učinke kakav je efekat pravne slobode. Subjekti proživljavaju ovaj učinak kao svoju svest, kao vlastiti subjektivitet koji oblikuje njihov svakodnevni doživljaj sebe i sopstvenog odnosa prema svetu. Ovo iskustvo subjekta kao autonomnog, slobodnog pojedinca je posledica pogrešnog prepoznavanja koje je efekat ideologije. U narednim radovima Altiser će se upravo usredsrediti na mehanizam putem koga ideologija podvrgava subjekte sebi. To će voditi ka izuzetno interesantnom pokušaju spoja lakanovske psihoanalize sa marksističkim istorijskim materijalizmom.

6.2 Altiser i Lakan

U poslednjih dvadeset godina dominira stav slovenačke psihoanalitičke škole da je u raspravi između Luja Altisera i Žaka Lakana, Altiser zastupao strukturalistička i funkcionalistička načela, dok Lakan svojom specifičnom psihoanalitičkom teorijom subjekta izlazi iz ove problematike.²⁵² Slovenački lakanovci, Slavoj Žižek i Mladen Dolar, su debatu između Altisera i Lakana centrirali na problem odnosa između subjekta i društvene strukture, koja u Lakanovoj teoriji pripada registru simboličkog, i na mogućnosti separacije subjekta od ove strukture.²⁵³ Prema Žižeku Altiserov subjekt, na način na koji je konceptualizovan u njegovom eseju „Ideologija i državni ideološki aparati“, jeste ne-subjekt koji potpuno određen efektom ideologije pa je stoga potpuno integrisan u datu društvenu strukturu. Sa druge strane, Lakanov subjekt je nesvodiv na svoje mesto unutar simboličkog, na svoju simboličku poziciju subjekta, pa uvek ostaje izvestan ostatak subjekta koji se opire potpunoj intergraciji u društvenu strukturu, i stoga subjekt uvek zadržava izvesnu distancu u odnosu na svoj simbolički ideološki mandat.²⁵⁴ Ova nesvodiva dimenzija subjekta predstavlja za Lakana dimenziju realnog i ona se apsolutno odupire simbolizaciji. To je dimenzija nagona i želje koji ne mogu biti zadovoljeni nijednim objektom i stoga ona daje potencijal subjektu da izvrši separaciju od određene društvene strukture. Prema Žižeku i Dolaru Altiser tako u potpunosti izostavlja dimenziju realnog i svodi subjekta na efekat simboličke matrice. Videćemo kasnije

²⁵² U ovom poglavlju dosta se oslanjamo na doktorsku disertaciju: Won Choi, „A Structuralist Controversy: Althusser and Lacan on Ideology“, 2012, *Dissertations*, Paper 297, http://ecommons.luc.edu/luc_diss/297

²⁵³ Slavoj Žižek, „How Did Marx Invent the Symptom“, *Sublime Object of Ideology*, Verso, London/New York, 2008, str. 1-56; Mladen Dolar, „Beyond Interpellation“, *Qui Parle*, 6.2, 1993, str. 75-96

²⁵⁴ Prema Lakanu nedostatak ove distance uzrokuje psihozu.

kada budemo razmatrali Altiserovu teoriju ideološke interpelacije da je ona nesvodiva na strukturalizam ili funkcionalizam i da svakako teoretizuje mogućnost emancipacije subjekta od društvene strukture. Međutim, u centru debate između Altisera i Lakana je bio drugi problem, problem odnosa psihoanalitičke teorije konstitucije subjekta sa teorijom subjekta kao efekta različitih društvenih praksi kakve su ideološka, ekonomska, politička, estetska itd. Prvo ćemo pokušati da rekonstruišemo ovu raspravu između Altisera i Lakana, pa ćemo se onda vratiti na kritiku slovenačke lakanovske škole kada budemo raspravljali koncept ideološke interpelacije.

Altiser je na seminaru 1963-64. godine održao dva predavanja o psihoanalizi na kojima je hvalio Frojdov pokušaj zasnivanja psihoanalize kao nauke koja pravi epistemološki prelom u odnosu na psihologiju i proizvodi koncept nesvesnog kao svoj specifičan predmet.²⁵⁵ Prema Altiseru Lakan, kao nastavljajući Frojdovog naučnog projekta, čini odlučujući korak u emancipaciji psihoanalize tako što vrši radikalnu kritiku psihološkog subjekta potreba. Ova Lakanova kritika psihološkog subjekta je tako prema Altiseru analogna Marksovoj kritici *homo aeconomicusa*. Lakan kritikuje način na koji je tradicionalna psihologija interpretirala odnos između ljudskog subjekta kao subjekta potreba i instinkta, to jest, kao biološkog bića, i sfere jezika kao domena kulture i društva. Funkcija jezika u ovoj psihološkoj problematici je da prevede ljudske potrebe u jezik tako da određeni lingvistički znaci korespondiraju sa odgovarajućim ljudskim potrebama. Jezik na ovaj način predstavlja ekspresiju suštinskih ljudskih instinkta, to jest, jezik re-prezentuje ove instinkte koji mu prethode tako da oni predstavljaju izvor jezika. Altiser tvrdi da Lakan, koristeći se Sosirovom lingvistikom, pravi inverziju ove psihološke problematike tako što tvrdi da ne određuje biološko (instinkt) kulturno (jezik), već obrnuto: putem jezika i kulture biološko je umetnuto unutar društva (simboličkog) koje ga određuje. Biološko stoga ne postoji kao takvo, već je ono uvek retroaktivni efekat kulturne interpretacije, pa tako ne postoji ni prvobitni subjekt prirodnih, bioloških instinkta. Ono što prethodi subjektu je zapravo simbolički poredak u koji svaki ljudski subjekat mora biti upisan kako bi stupio u jezičku društvenu zajednicu i time bio proizveden kao efekat subjekta. Altiser će takođe u prepisci sa psihoanalitičarem Reneom Diatkenom (René Diatkine) upravo hvaliti Lakanovo odbijanje problematike geneze.²⁵⁶

²⁵⁵ Louis Althusser, *Psychanalyse et sciences humaines: Deux conférences*, Le livre de poche, Paris, 1996. Za ostale Altiserove tekstove o psihoanalizi videti: Louis Althusser, *Writings on Psychoanalysis: Freud and Lacan*, Columbia University Press, New York, 1996.

²⁵⁶ Louis Althusser, „Letters to D.“, *Writings on Psychoanalysis: Freud and Lacan*, str. 33-78

Diatken je tvrdio da postoje dve faze u razvoju deteta od kojih je prva isključivo predmet biologije, dok druga pripada psihoanalizi. Altiser će kritikovati ovu hronološku distinkciju kao 'retrospektivnu iluziju' prema kojoj se prva faza tumači kao početak, izvor iz koje proizilazi druga. Na ovaj način se konstruiše teleološki narativ prema kome subjekt uvek poseduje fiksni identitet koji se samorazvija iz jedne u drugu fazu (iz biologije u kulturu, iz instinkta u nesvesno). Ovaj narativ je konstruisan 'unazad', on počinje od kraja procesa i retrospektivno konstruiše ovaj krajnji proizvod kao izvor samog procesa, pa je ceo proces retroaktivno konstruisan kao linearni razvoj jedne suštine. Ova retrospektivna iluzija koja projektuje fantaziju početka prema Altiseru predstavlja zajedničko obeležje svih ideologija, ali i temeljnu kategoriju koja oblikuje psihički mehanizam svakog subjekta, koju Lakan naziva fundamentalni fantazam. Bez nje je nemoguće proizvesti efekat subjekta.

Lakan upravo izlazi iz biologizma tvrdeći retroaktivno ustanovljenje subjekta nesvesnog. Prema njemu subjekt nije određen njemu internalnim, večnim biološkim instinktima, već označiteljem. On od Frojda (Sigmund Freud) preuzima pojam 'reprezentacije ideje' pomoću koga je otac psihoanalize želeo da konceptualizuje konekciju između telesnog i mentalnog. Prema Frojdu ljudski nagon za razliku od životinjskog instinkta nema prirodan, predeterminisan cilj i objekt kome stremi.²⁵⁷ Do ove 'devijacije' instinkta u ljudskoj sferi dolazi, jer su objekti nagona upisani u 'mentalnoj' sferi ljudske psihe, to jest, u nevesnom, kao 'reprezentacije ideja' koje čine nesomatsku dimenziju nagona. Nagoni ne streme direktno prema spoljašnjem objektu već su mediterani putem 'reprezentacije ideja' (*Vorstellungsrepräsentanz*). Tako objekti nagona nisu biološki predeterminisani, već su dobijeni zaobilaznim putem, društvenim i kulturnim procesima ali pre svega putem Edipovog kompleksa.²⁵⁸ Lakan će putem pojma 'reprezentacije ideje' pokušati da misli sponu subjekta 'kao živog bića' sa jezikom. Lakan redefiniše Frojdovu teoriju nagona kroz trijadu potreba-

²⁵⁷ Sigmund Freud, „Instincts and Their Vicissitudes“, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIV (1914-1916): On the History of the Psycho-Analytic Movement, Papers on Metapsychology and Other Works*, The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, London, 1954, str. 109-140, Kao što je to već dosta puta primećeno Frojd ne koristi nemačku reč *Instinkt* (instinkt), već *Trieb* (nagon), koju je trebalo na engleski prevesti rečju *drive*.

²⁵⁸ O razvoju teorije nagona kod Frojda videti: Adrian Johnston, „The Unfolding of the Freudian Drive“, *Time Driven: Metapsychology and the Splitting of the Drive*, Northwestern University Press, Evanston, 2005, str.156-183

zahtev-želja.²⁵⁹ Potreba odgovara sferi instinkta. Kod odojčeta objekt potrebe je prirodan i predestiniran: majčino mleko. Međutim, potreba kao sfera instinkta je za ljudsko biće uvek-već izgubljena, i pretvorena u nagon. Budući da nagon nema prirodan objekt, on je određen označiteljem koji dolazi od strane Drugog, to jest, od strane majke čiju uvek nestalnu želju dete nastoji zadovoljiti. Lakan reformuliše Frojdovu 'reprezentaciju ideje' u označitelj i upravo je označitelj taj koji 'precrtava' potrebu i produkuje nagon.²⁶⁰ Biološka potreba na ovaj način biva transformisana u zahtev deteta za ljubavlju majke. Označitelji enigmatične želje majke prema Lakanu upravo predstavljaju 'reprezentacije ideja' kojima nagon teži. Dete se identifikuje sa njima kako bi postalo majčin predmet želje, njen imaginarni falus. Detetova želja tako biva re-prezentovana željom majke, ali ova reprezentacija je ujedno i produktivna budući da dete nema sopstvenu želju koja bi prethodila enigmatičnoj želji majke, jer njegov nagon nema predeterminisan predmet. U ovaj odnos majke i deteta ulazi otac i svojom zabranom primorava dete da odustane od namere da bude imaginarni falus majke i utemeljuje Paternalni zakon. Otac postaje označitelj želje majke, gospodar označitelj, sa kojim se dete simbolički identifikuje i na taj način ga internalizuje kao ego-ideal. Efekat ovog paternalnog označitelja na dete Lakan naziva simbolička kastracija. Dete sada 'pozitivira' manjak, preuzima ga na sebe i postaje nedostatak bića (*manque-a-etre*), to jest, subjekt želje. Ovim procesom simboličke kastracije očev gospodar označitelj je označio 'reprezentaciju ideje' kao označitelj majčine želje i potisnuo je u domen nesvesnog, kao označitelj subjekta nesvesnog. Odavde i čuvena Lakanova definicija: „označitelj je ono što reprezentuje subjekt za jedan drugi označitelj“²⁶¹. Dakle, gospodar označitelj označava 'reprezentaciju ideje' koja je označitelj subjekta, pa tako subjekt retrospektivno dobija značenje ulaskom u domen simboličkog, koje je domen jezika i zakona oca. Gospodar označitelj subjektivira subjekta i samo preko njega subjekat može ući u sistem označitelja i naći svoje mesto, značenje i smisao unutar simboličkog. Subjekt tako ulazi u domen jezika kao označitelj i uvek je

²⁵⁹ Za odličan prikaz dinamike Edipovog kompleksa baziran na Lakanovom V i VI seminaru videti, Lorenzo Chiesa, „Oedipus as a Metaphor“, *Subjectivity and Otherness. A Philosophical Reading of Lacan*, The MIT Press, Cambridge, MA, 2007, str. 61-102

²⁶⁰ Marie-Helene Brousse, „The Drive (I), (II)“, Richard Feldstein, Bruce Fink, Maire Jaanus, (ed.), *Reading Seminar XI. Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, State University of New York Press, Albany, 1995, str. 106

²⁶¹ Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI. Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, W.W. Norton & Company, New York, 1977, str. 207

retroaktivno označen označiteljima koji zauzimaju mesto 'gospodara označitelja'. Označitelj subjekta, *Vorstellungsrepräsentanz*, jeste subjekt nesvesnog i on nikad ne može biti direktno prezentovan iskazom, već samo putem simptoma, (omaški, lapsusa itd.) unutar samog iskaza. Iz razloga što ovaj označitelj nikada ne može biti prezentovan, već samo re-prezentovan putem drugog označitelja, subjekt nikada ne može biti kompletno označen i njegova želja potpuno zadovoljena. Manjak subjekta u simboličkom je putem fanatazije projektovan u objekt malo a, kao domen realnog koji subjektu uvek izmiče. Gubitak subjekta ulaskom u simboličko tako biva transformisan u višak zadovoljstva, koji je subjektu nedostupan. Odavde Lakan ustanovljuje svoju specifičnu teoriju diskursa prema kojoj je svaka struktura struktura manjka, ne-celo (*pas-toute*), i ono što 'zašiva' (*suture*) sistem diskursa je objekt malo a, koji predstavlja izuzetak (ostatak, višak) koji stabilizuje strukturu, a da sam nije integralni deo iste. Simboličku strukturu tako drži objekt malo a kao izuzetak, paradoksalni objekt koji je istovremeno označava i manjak i višak. Objekt malo predstavlja ekstimni (*extimite*) objekt, istovremeno i unutra i izvan subjekta, koji čini njegovu sponu sa strukturom. Objekt malo a je upravo tačka ne-celog strukture, koju će ovaj objekt pokušati da zapuši vezujući subjekta za sebe.

Ono u čemu se Altiser ne slaže sa Lakanom je namera francuskog psihoanalitičara da objasni konstituciju subjekta nesvesnog isključivo u odnosu prema instanci jezika ili označitelja. Nasuprot Lakanu, Altiser želi da zasnuje pitanje formacije subjekta unutar kompleksnih odnosa nadodređenja svake istorijske društvene formacije od strane različitih društvenih instanci, a ne samo jezičke. Stoga pitanje subjekta ne može biti samo lingvističko pitanje, već i pitanje ideologije, politike, ekonomije, umetnosti, prava, to jest, svih relativno autonomnih društvenih nivoa i praksi koji svojim međudnosom tvore način proizvodnje određenog društva. Upravo je Lakan u ovoj debati branio strukturalističke pozicije budući da je razumevanje odnosa između različitih društvenih praksa zasnovao na principu strukturalnih homologija. Specifičnost svake društvene prakse tako je prema njemu zasnovana na lingvističkom principu. Sa druge strane Altiser je video i lingvistiku i psihoanalizu kao regionalne teorije i zagovarao je konstruisanje opšte teorije koja bi uzela u obzir specifičnost različitih društvenih praksi, utvrdila njihov odnos nadodređenosti i na taj način artikulisala i odnos između specifičnih predmeta ovih praksi.

Ovim problemom Altiser se bavio u posthumno objavljenom tekstu „Tri beleške o teoriji diskursa“. Prema njemu psihoanaliza predstavlja regionalu teoriju kojoj nedostaje opšta teorija uz pomoć koje bi bilo moguće odrediti njen odnos prema drugim regionalnim

teorijama. Lakan izlazi iz ove izolacije psihoanalize kao regionalne teorije elaborirajući njen odnos sa lingvistikom.²⁶² Svojom čuvenom tezom da je „nesvesno struktuirano kao jezik“²⁶³, on pravi plodno ukrštanje ove dve teorije nesvedeći jednu na drugu, već upravo naglašavajući razliku njihovih teorijskih objekata: nesvesnog i lingvističkog označitelja. Između ove dve teorije Lakan tako uspostavlja odnos nadodređenja od koje korist imaju obe. Međutim, Altiser kritikuje Lakana da je svoju specifičnu teoriju, koja nastaje uzajamnim odnosom dve regionalne teorije, proglasio opštom teorijom koja može objasniti sve ostale teorijske prakse. Lingvistika kod Lakana tako uzima status opšte teorije koja posreduje odnosom psihoanalize sa drugim teorijama. Kao posledica ovog čina sve druge teorije prema Lakanu imaju homolognu lingvističku strukturu pa je stoga odnos psihoanalize prema njima identičan njenom odnosu prema jeziku. Dakle, odnos između dve regionalne teorije kod Lakana je zasnovan kao opšti odnos između svih teorija pa samim tim i kao opšta teorija. U ovom eseju Altiser predlaže da objekt psihoanalize, 'diskurs nesvesnog', ne može imati samo jednu, već nužno dve opšte teorije. Budući da je ovaj objekt diskurs koji je sačinjen od označitelja, on zahteva opštu teoriju označitelja, koja bi funkcionisala kao opšta teorija diskursa. Konceptualno razgraničavajući nivo jezika, koji se sastoji od politički neutralnih označitelja, od nivoa diskursa, koji kombinuje i artikuliše ove označitelje dajući im društveno značenje, Altiser tvrdi da društveni diskursi ne mogu biti zasnovani na lingvističkom modelu, već da oni upravo nastaju prelomom u odnosu na ovaj model. Nivo jezika kao Sosirovsko *langue* je tako različit nivo od nivoa diskursa. Govor (*parole*) ne nastaje unutar jezika, već unutar diskursa. Budući da je označitelj objekta psihoanalize označitelj nesvesnog, 'reprezentacija ideje', čijim retrospektivnim označavanjem putem simboličkog nastaje efekat subjekta, psihoanalizi je potrebna i teorija društvenog nadodređenja ovog značenja subjekta nesvesnog. Ovaj označitelj subjekta, pa tako i diskurs nesvesnog, mora biti nadodređen i drugim diskursima, kakvi su prvenstveno ideološki, a zatim i naučni i umetnički diskurs, i drugim

²⁶² „Lakan ne samo da žestoko brani princip koji je zasnovao Frojd prema kome objekt psihoanalize mora biti diferenciran od objekata biologije, psihologije i filozofije (posebno fenomenologije); izvan i iznad ovog defanzivnog, negativnog pokušaja, on čini i pozitivan pokušaj da pokaže, s obzirom na lingvistiku, i ono šta razlikuje (teorijski) objekt psihoanalize od lingvističkog, i ono što ih čini sličnim. Ukratko, on misli razliku ne samo u njenom negativnom, već i u njenom pozitivnom aspektu; tj. on misli diferencijalnu *relaciju*. I ova diferencijalna relacija sa objektom lingvistike mu služi kao fundamentalni princip mišljenja drugih diferencijalnih relacija: sa objektima biologije, psihologije, sociologije, etnologije i filozofije.“, Louis Althusser, „Three Notes on the Theory of Discourses“, str. 43-44

²⁶³ Jacques Lacan, *The Psychoses, 1955-56, The Seminar of Jacques Lacan, Book III*, W.W. Norton & Company, New York, 1997, 166-167

praksama, kakva je ekonomska, sa kojima skupa ulazi u odnos uzajamne diferencijalne artikulacije. Društveni diskursi koje Lakan izdvaja (ideološki, naučni, umetnički) nisu svodivi jedan na drugi, pa stoga oni imaju svoju specifičnu materijalnost, sebi svojstvenu diskurzivnost, i proizvode zasebne efekte. Diskurs nesvesnog tako je nadodreden ovim drugim diskurzivnim formacijama koje koegzistiraju unutar određenog istorijskog načina proizvodnje. Teorija subjekta tako ne može biti zasnovana samo na spoju psihoanalize i lingvistike, jer je konstitucija subjekta nadodređena drugim društvenim diskursima i praksama. Dakle, potrebna je teorija koje može misliti razliku označitelja nesvesnog od specifičnih sistema označitelja drugih teorija, pa stoga i specifičnu diskurzivnost različitih teorija. Odavde Altiser postavlja istorijski materijalizam kao drugu opštu teoriju koja nadodređuje teoriju psihoanalize i čija je funkcija da objasni diferencijalni karakter svakog diskursa i način njihove artikulacije unutar određenog načina proizvodnje. Altiser takođe tvrdi na početku teksta da svaki od ovih specifičnih diskursa (nesvesni, ideološki, estetski i naučni) proizvodi svoj specifičan efekat subjekta. Međutim, pri kraju teksta on izražava nedoumicu da svaki diskurs proizvodi sebi svojstven efekat subjekta i da je subjekt isključiv efekat ideološkog diskursa.

Problem koji Altiser pronalazi kod Lakana je tako problem strukturalne homologije ili strukturalnog paralelizma.²⁶⁴ Naime, za Lakana postoji jedan opšti model strukture i ona je

²⁶⁴ Ova izvedena Altiserova kritika Lakanovih strukturalnih homologija odnosi se i na pokušaj sinteze psihoanalize i marksizma u teoriji bivšeg Altiserovog studenta Žak-Alen Milera, koji će postati Lakanov zet, čuvar njegove teorijske zaostavštine i naslednik njegove psihoanalitičke škole. Miler je u periodu rada časopisa *Cahiers pour l'Analyse* (1966-1969) pokušao da spoji Lakanovo shvatanje subjekta kao ekscesa svake strukture sa marksizmom. Prema Mileru subjekt je ona instanca koja pokreće svaku strukturu, koja čini da ona funkcioniše, dok istovremeno, budući da je elemenat strukture koji ne može biti objektivizovan kao deo strukture, predstavlja tačku moguće subverzije strukture. Subjekt je tako elemenat koji zašiva ne-celu označiteljsku strukturu, i kao takav predstavlja ključnu i najranjiviju tačku svake strukture. Videti posebno radove: Jacques Alain Miller, „Acting of the Structure“, „Suture (Elements of the Logic of Signifier)“, Peter Hallward, Knox Peden (ed.), *Concept and Form: Volume 1, Selection from the Cahiers Pour l'Analyse*, Verso, London/New York, 2012, str. 69-84, 91-102; Patris Manižlije (Patrice Mangilier) će kritikovati Milerovu teoriju, kao i iz nje izvedenu lakanovsko-marksističku teoriju diskursa prisutnu u teoriji kinematografskog aparata u časopisu *Cahiers du Cinema* krajem šezdesetih i početkom sedamdestih i u britanskom časopisu *Screen* tokom sedamdestih, kao i u teoriji ideologije Ernesta Lakloa i Šantal Muf, na koju će se kasnije nadovezati Slavoj Žižek. Prema Mažilijeu teorija 'zašivanja' (suture) koju je ustanovio Miler odlikuje se generalizacijom jedne forme strukture na sve druge simboličke sisteme. Milerova teorija tako funkcioniše putem strukturalnih analogija. Na primer, Miler nalazi potvrdu validnosti svoje psihoanalitičko-lingvističke teorije

zajednička svim društvenim nivoima, praksama i diskursima. Sve društvene strukture su stoga za Lakana izomorfne. Međutim, model Lakanove strukture je drugačiji od Levi-Strosove. Da se podsetimo, Altiser je kritikova Levi-Strosov strukturalizam da sa svojim konceptom latentne strukture koja je izomorfna sa strukturama svih različitih društvenih nivoa ne izlazi iz problematike ekspresivnog kauzaliteta. Sve društvene strukture su stoga homologne i mogu se svesti na strukturu struktura koja je njihova latentna suština. Lakan za razliku od Levi-Strosa uvodi problematiku nadodređenja. Psihoanaliza kao zaseban diskurs nesvesnog je nadodređena heteronomnim lingvističkim diskursom označitelja. Međutim, prema Lakanu ova struktura nesvesnog je određena samo jednom njoj spoljašnjom društvenom instancom, jezikom ili označiteljem. Ova jedna nadodređena struktura tako za Lakana predstavlja strukturu svih struktura. U XVI seminaru Lakan će tvrditi da je svaka struktura organizovana na način da uvek postoji višak i izuzetak koji egzistira van samog simboličkog sistema i koji utemeljuje dati sistem, a da subjekti koji su podvrgnuti datoj strukturi ne mogu imati pristup tom višku.²⁶⁵ Prema Lakanu ova struktura koja proizvodi višak je opšta struktura svakog diskursa. Odavde on izvodi homologiju između svog koncepta viška užitka (*plus-de-jouir*) i Marksovog koncepta viška vrednosti rada. Simbolički zakon jezika u koje je dete umetnuto tako ima izomorfnu strukturu sa zakonom tržišta u koje su umetnuti radnici. U prvom slučaju simbolička struktura proizvodi višak zadovoljstva koji je van detetovog domašaja, dok u drugom slučaju struktura tržišta generiše višak vrednosti rada za koji radnici nužno ostaju uskraćeni. Na nivou označitelja tako su tržište i jezik dve homologne strukture. Gubitak dela zadovoljstva i gubitak dela vrednosti rada predstavljaju isti objekt malo a koji strukturalno ostaje van domašaja subjekta. Istovetno rascep postoji između subjekta kao biološkog bića i bića označitelja, kao i između upotrebne vrednosti rada i razmenske vrednosti rada.

Sada jasnije možemo videti razloge Altiserovog neslaganja sa Lakanom. Iako i jedan i drugi kritikuju pojam upotrebne vrednosti rada, koja može biti konceptualizovana samo putem

subjekta u Fregeovoj (Gottlob Frege) teoriji brojeva, tvrdeći implicitno da svaki diskurs može biti konstruisan kao aritmetička serija, pa se može doći do zaključka da postoji samo jedna univerzalna struktura, zajednička strukturama svih teorija ili društvenih praksi. Patrice Mangilier, „Acting out the Structure“, Peter Hallward, Knox Peden (ed.), *Concept and Form: Volume 2, Interviews and Essays on the Cahiers Pour l'Analyse*, Verso, London/New York, 2012, str. 25-46

²⁶⁵ Jacques Lacan, *D'un Autre à l'autre: Le séminaire, livre XVI*, Seuil, Paris, 2006.

humanističkog subjekta potreba koji je identičan biološkom subjektu instinkta, Altiser tvrdi da zakon tržišta kao takav ne generiše sam od sebe višak vrednosti rada. Pre se radi o istorijski specifičnom zakonu tržišta koje je samo umetnuto unutar kompleksne društvene strukture kojom dominira buržoaska društvena klasa. Ovo tržište je tako određeno proizvodnim odnosima i proizvodnim snagama, ideologijom, politikom i drugim društvenim instancama koje omoguću reprodukciju kapitalističkog načina proizvodnje. Sve ove društvene instance imaju vlastite i različite strukture i zakon tržišta dobija funkciju proizvođenja viška vrednosti rada putem svog nadodređenja unutar kompleksnog odnosa različitih društvenih diskursa i praksi. Stoga je tržište kao takvo, kao autonomna društvena struktura, nesposobno da proizvede višak vrednosti. Dakle, opšta teorija koja prema Altiseru nedostaje teoriji psihoanalize je upravo istorijski materijalizam unutar koga je moguće misliti singularnu kompleksnu artikulaciju različitih društvenih struktura unutar određenog načina proizvodnje. Samo preko ove opšte teorije psihoanaliza može izaći iz svoje izolovanosti i teoretizovati svoju određenost sferom koja joj je spoljašnja. Ovo međutim nikako ne znači da istorijski materijalizam kao generalna teorija može biti suština psihoanalize kao regionalne teorije. Psihoanaliza ima svoj nesvodiv predmet, diskurs nesvesnog, koji može biti samo nadodređen drugim društvenim diskursima nikad ne gubeći svoju (relativnu) autonomiju. Dakle, Altiser kritikuje Lakanov strukturalni paralelizam različitih društvenih diskursa koji je zasnovan na transcendentalnoj garanciji lingvističkog diskursa.²⁶⁶

Teoriju subjekta je tako moguće misliti samo putem artikulacije relativno autonomnog diskursa nesvesnog i drugih društvenih diskursa među kojima je glavni diskurs ideologije. Stoga je potrebno prvo objasniti specifičnosti strukture zasebnih diskursa. Ideološki diskurs prema Altiseru je tako zasnovan na strukturi spekularnog centriranja: subjekt ili efekat subjekta je proizveden dupliranjem produkovanog subjekta produkujućim subjektom (empirijski subjekt je dupliran transcendentalnim subjektom, ljudski subjekt Bogom itd.). Ono što odlikuje diskurs nesvesnog je manjak subjekta, to jest, diskurs nesvesnog je obeležen ovim manjkom kao praznim mestom koje zahteva nužnu simboličku dopunu: gospodara označitelja koji će označiti označitelj subjekta i proizvesti imaginarni efekat subjekta kao Ja. Funkcija diskursa ideologije je tako da 'uhvati' i usidri diskurs nesvesnog tako što će ovom

²⁶⁶ Altiserovski prigovor ovog svođenja kompleksnosti društvene teorije na model koji nastaje spojem Lakanove psihoanalize i sosirovske lingvistike posebno bi važio za postmarksističku teoriju Ernesta Lakloa i Šantal Muf. Videti: Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards Radical Democratic Politics*, Verso, London, 2001.

subjektu manjka dati ogledalnu sliku u kojoj će on (pogrešno) prepoznati sebe i identifikovati se sa njom i tako steći doživljaj sopstva u ovoj slici Drugog. Dakle, ideologija proizvodi efekat subjekta tako što svojoj spekularnom strukturom proizvodi efekat pogrešnog prepoznavanja. Međutim, ideologija kao jedan od diskursa unutar načina proizvodnje je određena svojim mestom unutar društvene celine, pa stoga ona ima i svoju društvenu funkciju unutar ovog opšteg sistema. Ovu funkciju Altiser naziva funkcijom podupirača (Träger-funkcija). Prema Altiseru osnovna funkcija određenog načina proizvodnje je njegova sopstvena reprodukcija koja u istovremu predstavlja reprodukciju određene klasne dominacije. Funkcija podupirača koju ideologija ima unutar određenog načina proizvodnje stoga je funkcija potpore reprodukcije klasne dominacije. U poslednjoj instanci ideologija je stoga određena odnosima proizvodnje unutar datog načina proizvodnje. „U svakoj društvenoj formaciji baza zahteva funkciju podupirača (Träger) kao funkciju koja mora biti preuzeta, kao mesto koje mora biti zauzeto u tehničkoj i društvenoj podeli rada. (...) Ideologija je ta koja vrši funkciju *dezinacije* subjekta (uopšte) koji će zauzeti ovu funkciju: u tom cilju ona ga mora *interpelirati* kao subjekta, dajući mu razlog za preuzimanje funkcije.“²⁶⁷ Dakle, ideologija interpelira individue tako što ih konstituiše kao subjekte, kao efekte subjekta ideološkog diskursa, dajući im imaginarne razloge da zauzmu svoja mesta unutar proizvodnih odnosa. „Ideologija je artikulirana ekonomskim i političkim strukturama na način da omogućava 'Träger'-funkciji da funkcioniše tako što je transformiše u subjekt-funkciju.“²⁶⁸ Sada jasnije možemo shvatiti Altiserovu tvrdnju da ideologija ne reprezentuje realnost, već imaginarni odnos pojedinaca prema njihovim stvarnim uslovima egzistencije. Predmet ideološke reprezentacije tako nije stvarnost ili stvarni predmet, već stvarni odnos koji ideologija preobražava u imaginarni odnos. Ovaj stvarni odnos je mesto i funkcija subjekta unutar sistema reprodukcije načina proizvodnje i ovaj odnos je putem ideološkog diskursa transformisan u imaginarni spekularni odnos. U tradicionalnoj marksističkoj teoriji ideologije ideologija reprezentuje 'iskrivljeni' odraz ekonomske baze kao suštine. Prema Altiseru ona je preuzeta iz fojersbajevske problematike. Na isti način na koji Bog kod Fojersbajeva predstavlja otuđenu esenciju čoveka, ideologija predstavlja otuđenju esenciju ekonomije ili *homo economicusa*. Ovakva koncepcija ideologije prema Altiseru ne daje adekvatnu naučnu spoznaju ideologije, ali definiše specifičnu strukturu ideološkog diskursa: „Kategorija ogledala ili spekularne refleksije (...) definiše, ne odnos između ideologije i njenih stvarnih

²⁶⁷ Louis Althusser, „Three Notes on the Theory of Discourses“, str. 51

²⁶⁸ Isto, str. 52

uslova postojanja koji su spoljašnji ideologiji, već odnos, internalan ideologiji, između kategorija koje su konstitutivne ideološkom: subjekt i objekt (esencija i fenomen). Možemo reći da je odnos subjekt = objekt tipičan za strukturu svake ideologije ili ideološke formacije. Suprotno tvrdnji klasične marksističke tradicije (...) kategorija refleksije (...) nije relevantna za teoriju objektivnog znanja, već (...) za strukturu ideološkog. (...) Sva ideologija je suštinski spekularna.²⁶⁹ Dakle, ideologija svodi na sebi identično ono što joj je spoljašnje, duplira sebe u svojoj spoljašnjosti tvrdeći da sa njom deli istu suštinu. Altiser će upravo tvrditi da je ono što je spoljašnje ideologiji heterogeno u odnosu na nju i da ima drugačiju i nesvodivu strukturu. Spoljašnje ideologije stoga može biti samo artikulirano sa njom strukturom diferencijalne razlike, jer u suprotnom ideologija ne može imati svoju vlastitu materijalnost, to jest, u suprotnom ona bi bila rastvorena u ekspresivnom kauzalitetu ove druge suštine. Ova specifična ogledalna struktura ideologije interpelira pojedinca u ideologiju, na način da jedan privilegovani objekt proglašava Subjekom koji potčinjava ljudske pojedince i konstituiše ih kao subjekte Subjekta. Funkcija Subjekta je upravo da pruži centar ideološkom diskursu i da preko tog centra kao ogledalne slike pruži tačku identifikacije ljudskim pojedincima i na taj način postane njihov kvazi-uzrok.

Ideološki diskurs prema Altiseru artikuliše diskurs nesvesnog koji bez njega ne može funkcionisati. Ideologija pokreće nesvesno: „nesvesno je mehanizam koji u dobroj meri 'fukcioniše' 'na ideološkom' (u smislu za koji bi se moglo reći da se mašina pokreće na gorivo).“²⁷⁰ Kako bi nesvesno proizvodilo svoje efekte, efekat libida, njemu je potrebna određena ideološka potpora. Ideologije upravo proizvodi situaciju u kojoj je moguće da mehanizam nesvesnog proradi i proizvede libidalni užitek pojedinca. Nesvesno i samo artikuliše ideološko budući da se ono ne može 'uhvatiti' u bilo koju diskurzivnu formaciju i proraditi u njoj. Međutim, sem par hipoteza da je moguće odrediti izvesna 'preklapanja' kategorija diskursa nesvesnog i ideologije (ego može predstavljati subjekta ideološkog diskursa, superego Subjekta, a id efekat artikulacije ova dva diskursa), Altiser ne daje detaljniju elaboraciju mogućnosti sinteze psihoanalize i marksističke teorije ideologije. Na početku teksta, koji inače nije bio planiran za objavljivanje, već je bio zamišljen kao početne beleške za istraživanje koje su bile prosleđene njegovim saradnicima, Altiser piše da je u međuvremenu napustio ideju da svaki diskurs proizvodi sebi svojstven efekat subjekata, i da

²⁶⁹ Louis Althusser, „On Feuerbach“, Francois Matheron (ed.), *Louis Althusser: The Humanist Controversy and Other Writings*, str. 127-128

²⁷⁰ Louis Althusser, „Three Notes on the Theory of Discourses“, str. 57-58

je subjekt isključiva kategorija ideološkog diskursa. Samim tim on kritikuje i lakanovskog subjekta nesvesnog i njegove pretenzije na saznanje. Ceo projekat izrade sistema diskursa čiji su začetak „Tri beleške o teoriji diskursa“ trebalo da predstavljaju biće napušten Altiserovom samokritikom. Primat će preuzeti problematika politike i klasne borbe uz isticanje primarnosti ideološke strukture u obezbeđivanju reprodukcije načina proizvodnje. Naglasak na praktičnoj funkciji teorije će izbaciti u prvi plan pitanje funkcionisanja ideologije, ne kao diskursa, već kao određene materijalne prakse, dok će savremene političke borbe unutar Francuske komunističke partije postaviti pitanje marksističke teorije države. Problematiku artikulacije diskursa nesvesnog i ideologije nastaviće da razvija slovenački teoretičar Rastko Močnik i njoj ćemo se kasnije obratiti.

Odustajanje od koncepta subjekta nesvesnog ne znači da je Altiser odbacio kategoriju realnog i na taj način izgradio funkcionalističku teoriju subjekta potpuno određenog stabilnom ideološkom strukturom. Već u teorecističkoj fazi Altiser tvrdi da je ideološka struktura u nemogućnosti da autonomno postoji i da njen uslov nije njoj unutrašnji, iako ovo ne znači da ona ne poseduje sopstvenu diskurzivnu materijalnost. U teoricističkoj fazi Altiserovo realno, stvarno, predstavlja stvarnu kompleksnu strukturu nadodređenja u koju je ideologija umetnuta i koja predstavlja njene limite zbog kojih ona nikad ne može sebe konstituisati u zatvorenu i koherentnu celinu. 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. Odsutna stvarnost je tako zamenjena u ideologiji spekularnom strukturom koja produkuje efekat pogrešnog prepoznavanja tako da subjekti unutar ideologije žive imaginarni odnos prema stvarnim uslovima svoje egzistencije putem ove reprezentacije. Simptomi koje ova odsutnost ostavlja unutar ideološkog diskursa vode subjekta do naučnog saznanja i izlaska iz ideologije. Međutim, ovde upravo dolazimo do kontradikcija u Altiserovom ranom radu koje smo već primetili. Ako je ideologija večna i nužna za postojanje bilo kog društva onda je nemoguć izlazak iz nje. Izaći se može samo iz konkrentne 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. Kontradikcije koje ideologija proizvodi tako se ne mogu više smatrati kao saznajni nedostaci njene problematike, već kao simptomi klasnog antagonizma. Upravo ovi simptomi koji su posledica klasnog antagonizma omogućavaju izlazak subjektu iz konkretne ideologije. Međutim, teorija ideološke interpelacije koja tvrdi da subjektu ideologije ne prethodi nikakav subjekt, da je subjekt u celini formiran unutar ideologije proizvešće poteškoće u teorijskog zasnivanju mogućnosti separacije subjekta od ovog ideološkog mehanizma. Akcenat na praktičnom postojanju ideologije koji će Altiser dati u eseju „Ideologija i ideološki državni aparati“, kojem se sada okrećemo, neće rešiti ove probleme na zadovoljavajući način, već će ih učiniti još vidljivijim.

6.3 Državni ideološki aparati i ideološka interpelacija pojedinaca u subjekte

U tekstu „Tri beleške o teoriji diskursa“ Altiser će napraviti distinkciju između diskursa i praksi. „Struktura diskursa nije ista kao ona praksi. Ne samo zato što diskurs proizvodi samo efekte (...) značenja, dok prakse proizvode stvarne modifikacije-transformacije u postojećim objektima i (...) nove stvarne objekte (ekonomska praksa, politička praksa, teorijska praksa itd.). Ovo ne znači da diskursi ne mogu imati efekte na stvarnim objektima, već da oni to mogu učiniti samo putem svog umetanja-artikulacije unutar ovih praksi, koje ih onda koriste kao instrumente u 'procesu rada' (...).“²⁷¹ Esej „Ideologija i državni ideološki aparati“ upravo daje konceptualizaciju ideologije kao materijalne prakse, a ne samo diskursa, koja proizvodi stvarne efekte na 'objektima'. Sam esej zapravo je sastavljen iz isečaka iz Altiserove za života neobjavljene studije koja nosi naslov *O reprodukciji*.²⁷² Centralni problem knjige je mišljenje načina na koji se kapitalistički sistem proizvodnje reprodukuje. Ideologija je prema Altiseru ta društvena instanca koja je ključna za reprodukciju ovog sistema i ona to čini putem države i njenih institucija. Prvi put u Altiserovom radu tako država zauzima centralno mesto u njegovom teorijskom sistemu.

²⁷¹ Isto, str. 79

²⁷² Louis Althusser, *On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses*, Verso, London/New York, 2014.

Altiser u eseju polazi od Marksovog stava da svaka društvena formacija, kako bi postojala, mora reprodukovati uslove svoje proizvodnje istovremeno sa proizvodnjom, pa tako ona mora reprodukovati proizvodne snage i postojeće proizvodne odnose. Kako bi se proizvodnja odvijala potrebno je takođe reprodukovati radnu snagu. Radna snaga se reprodukuje tako što joj se kao naknadu za rad daju najamnine, novčana sredstva kojom ona obezbeđuje svoje egzistencijalne uslove ali i uslove za rađanje, odgajanje i školovanje dece kojom se ona biološki reprodukuje. Dalje, radna snaga mora biti stručna, to jest mora biti sposobna za rad u kompleksnom sistemu procesa proizvodnje. Radna snaga stoga mora biti osposobljena za rad u skladu sa zahtevima društveno-tehničke podele rada. Ova reprodukcija se obavlja i 'direktnim' učenjem unutar same proizvodnje, ali se sve više obavlja putem kapitalističkog obrazovnog sistema i drugih državnih institucija. Međutim učenje stručnih veština je nedovoljno za reprodukciju kapitalističkog sistema i potreban je suplement koji uči radnu snagu potčinjavanju vladajućoj ideologiji. „Reprodukcija radne snage stoga otkriva kao svoj *sine qua non* ne samo reprodukciju svojih 'veština', već i reprodukciju potčinjavanja vladajućoj ideologiji ili 'praksi' te ideologije, uz ogradu da nije dovoljno reći 'ne samo već i' jer je jasno da se *reprodukcija veština radne snage obezbeđuje kroz oblike ideološkog potčinjavanja*.“²⁷³ Ideologija tako predstavlja ključnu instancu u funkciji reprodukcije proizvodnih odnosa kapitalističkog sistema. Ona ovu funkciju obavlja putem države i državnih ideoloških aparata. Država je gledano iz ugla reprodukcije, koja je za Altisera suštinska, izvršna i represivna sila koja je u službi vladajućih klasa u klasnoj borbi koju vodi buržoazija protiv proletarijata i stare vladajuće klase koju je svrgla sa vlasti. Buržoaska država je tako oruđe diktature buržoazije. Država vrši svoju moć putem dva tipa državnih aparata: represivnih državnih aparata i ideoloških državnih aparata. Osnovna funkcija države i državnih aparata je prema Altiseru reprodukcija kapitalističkih odnosa proizvodnje. Dok represivni državni aparati funkcionišu putem nasilja, ideološki funkcionišu putem ideologije.²⁷⁴ Među ideološke državne aparate Altiser ubraja: Religijski DIA (sistem raznih crkvi), obrazovni DIA (sistem raznih škola), porodični DIA, pravni DIA, politički DIA (politički sistem, uključujući razne partije), sindikalni DIA, informacioni DIA (štampa, radio

²⁷³ Luj Altiser, *Ideologija i državni ideološki aparati*, str. 15

²⁷⁴ Altiser ipak napominje da ne postoje čisto represivni ili čisto ideološki aparati već da se njihovi načini funkcionisanja preklapaju. Vojska i policija funkcionišu i putem ideologije kako bi osigurale sopstvenu koheziju i tako što nameću svoje ideološke vrednosti spoljašnjoj sredini, dok isto tako škole i crkve koriste razne metode kažnjavanja, isključivanja itd. kako bi disciplinovale svoje subjekte.

i televizija itd.), kulturni DIA (književnost, lepe umetnosti, sport itd.).²⁷⁵ Ako državni ideološki aparati funkcionišu putem ideologije ono što ujedinjuje ove raznolike aparate i njihove ideologije jeste vladajuća ideologija koja je ideologija vladajuće klase. Dakle, putem vladajuće ideologije koja je realizovana u državnim ideološkim aparatima vladajuća klasa ostvaruje svoju nadmoć u klasnoj borbi. Funkcija vladajuće ideologije je da 'harmonizuje' odnose između državnih represivnih aparata i državnih ideoloških aparata, kao i odnose između različitih ideoloških aparata. Nijedna klasa ne može posedovati državnu moć tokom dužeg vremenskog perioda, a da ne ostvari svoju hegemoniju nad državnim ideološkim aparatima i kroz njih.²⁷⁶

U sistemu državnih ideoloških aparata uvek postoji jedan koji je dominantan. U srednjovekovnom društvu ovaj dominantan aparat je bila crkva, koja je koncentrisala oko sebe ne samo religijske već i obrazovne funkcije, kao i veći deo funkcija obrazovanja i kulture. Dominantan državni aparat u kapitalističkom društvu postaje škola kao rezultat nasilne i ideološke klasne borbe buržoazije protiv crkve kao dominantnog državnog aparata feudalnog načina proizvodnje. U kapitalističkim društvima školski obrazovni aparat oblikuje individue adekvatnog ponašanja i sa potrebnim veštinama za reprodukciju kapitalističkog načina proizvodnje i buržoaske klasne dominacije. Škola tako kao vladajući ideološki aparat nije neutralna, univerzalna institucija izvan klasnih podela koja proizvodi 'slobodne' subjekte već aparat klasne dominacije i stoga mesto klasne borbe.²⁷⁷

Prelazeći na temu ideologija Altiser prvo tumači Marksovu teoriju ideologije. Prema njemu se ideologija tu „shvata kao čista iluzija, čist san, to jest, kao ništavilo. Sva njena realnost je izvan nje. Ideologija se stoga vidi kao imaginarna konstrukcija čiji je status potpuno jednak

²⁷⁵ *Isto*, str. 28

²⁷⁶ *Isto*, str. 32

²⁷⁷ „Ali upravo se učenjem raznih veština zaodnutih u grubo utuvljivanje ideologije vladajuće klase, odnosi proizvodnje u kapitalističkim društvenim formacijama, to jest, odnosi eksploatisanih prema eksploatatorima i eksploatatora prema eksploatisanima, većim delom reprodukuju. Mehanizmi koji proizvode ovaj ključni rezultat za kapitalističke režime su prirodno prikriveni i skriveni univerzalno vladajućom ideologijom škole, univerzalno vladajućom jer je ona jedna od suštinskih formi vladajuće buržujske ideologije: ideologije koja predstavlja školu kao neutralnu sredinu lišenu ideologije (jer je... laička), gde učitelji puni poštovanja prema „svesti" i „slobodi" dece koju su im poverili (u potpunom poverenju) njihovi „roditelji" (koji su slobodni, to jest, vlasnici svoje dece) deci otvaraju put ka slobodi, moralnosti i odgovornosti odraslih svojim sopstvenim primerom, putem znanja, književnosti i svojih „oslobodilačkih" vrlina.“ *Isto*, str. 45-46

teorijskom statusu sna kod autora pre Frojda.²⁷⁸ Stoga Marks zaključuje da ideologija nema istoriju, „što ne znači da nema istorije u njoj (naprotiv ona je samo bleđi, prazni i izokrenuti izraz realne istorije) već da ona nema sopstvenu istoriju.“²⁷⁹ Altiser preuzima tvrdnju da ideologija nema istoriju, ali joj daje drugačije značenje. Ideologija ima sopstvenu istoriju, ali ona u istovremu predstavlja 'omniistorijsku realnost' budući da ima nužno postojanje i istovetnu strukturu i funkciju u svakoj istorijskoj društvenoj formaciji. Ideologija je tako kao Frojdovo nesvesno večna, pa se može tvrditi da ona nema istoriju. Iz ove teze proizilazi mogućnost zasnivanja teorije ideologije uopšte. Dalje, Altiser iznosi svoju prvu tezu teorije ideologije sa kojom smo se već sreli: „Ideologija je 'predstava' imaginarnog odnosa individua prema njihovim realnim uslovima egzistencije“²⁸⁰. Ova teza je prema Altiseru različita od teze klasične teorije ideologije prema kojoj u ideologiji ljudi predstavljaju sebi sopstvene realne uslove egzistencije u imaginarnoj formi. Odatle se postavlja pitanje: „zašto je ljudima 'potrebna' ova imaginarna transpozicija realnih uslova egzistencije kako bi 'sebi predstavili' sopstvene realne uslove egzistencije?“²⁸¹ Tradicionalna teorija ideologije je dala dva odgovora na ovo pitanje. Prvi odgovor je iz XVIII veka i on je zasnovan na tvrdnji da su za ovu imaginarnu deformaciju realnosti odgovorni sveštenici ili despoti koji su izmislili lažnu predstavu sveta kako bi lakše dominirali i eksploatisali narod. Ideološka transformacija realnosti tako je uzrokovana svesnom namerom pojedinaca iz elite da vladaju imaginacijom svojih podanika. Drugi odgovor je Fojerbahov koji će preuzeti mladi Marks i on uzrok imaginarne deformacije ideologije vidi u materijalnom otuđenju pojedinaca. Otušena materijalna egzistencija na ovaj način se odražava u otušenoj ideološkoj predstavi. Obe interpretacije zavise od temeljne teze da ideologija odražava svoje realne uslove, realan svet pojedinaca. Altiser ovde između ideološke reprezentacije i realnih uslova egzistencije pojedinaca uvodi imaginarni odnos pojedinaca prema njihovim stvarnim uslovima. Predmet reprezentacije je tako imaginarni odnos. Reprezentacija ne odražava realne odnose, već su sami ovi realni odnosi prvo transformisani u imaginarne pa tek onda reprezentovani subjektu. Ovaj imaginarni odnos tako predstavlja stvarni uzrok koji objašnjava imaginarnu deformaciju ideološke predstave sveta.

²⁷⁸ *Isto*, str. 49-50

²⁷⁹ *Isto*, str. 50-51

²⁸⁰ *Isto*, str. 53

²⁸¹ *Isto*, str. 54

Dakle, ideološke predstave su efekat imaginarnog odnosa pojedinaca prema stvarnim odnosima, za koje smo videli da su odnosi proizvodnje i odnosi koji potiču odatle. Dalje u tekstu Altiser predlaže drugu tezu teorije ideologije: „Ideologija poseduje materijalnu egzistenciju.“²⁸² Međutim materijalizam ideologije, njeno materijalno postojanje, Altiser više ne tumači kao materijalizam diskursa već kao materijalizam prakse. Kako bi ideologije postigle stvarne efekte, 'stvarne transformacije-modifikacije', kao bi konstituisala imaginarne odnose pojedinaca, one moraju biti realizovne putem određenih praksi. Altiser zaključuje da se ideologija realizuje putem praksi koje su smeštene unutar ideoloških državnih aparata: „ideologija uvek egzistira u aparatu i njegovoj praksi ili praksama. Ta egzistencija je materijalna.“²⁸³ Budući da su realizovani putem ovih ideoloških praksi unutar aparata imaginarni odnosi pojedinaca poseduju materijalnu egzistenciju koja se ispoljava u njihovim ponašanjima, akcijama i postupcima.

Altiser ovom tezom obrće kauzalni odnos između ideja i delanja pojedinaca. Prema klasičnom filozofskom i zdravo-razumskom rezonu ideje u koje pojedinac veruje prethode njegovim ponašanjima i akcijama koje su u skladu sa ovim idejama koje ih pokreću. Tako ako pojedinac veruje u Boga, on ide u crkvu i učestvuje u crkvenim ritualima i praksama: prisustvuje liturgiji, kleči, moli se, ispoveda se, čini pokoru, kaje se itd. Pojedinac tako veruje u svoje svesne ideje i dela prema njima. Ako čini nešto što nije u skladu sa oni u šta proklamuje da veruje, njegovi činovi se onda tumače kao odraz nekih drugih ideja u njegovoj svesti koje on skriva. Altiser navodi da je ova shema ideološka. Ono što pokreće činove pojedinca nisu njegove svesne ideje već materijalne prakse i rituali u koje su ti činovi umetnuti: „Ova ideologija govori o činovima: mi ćemo govoriti o činovima umetnutim u prakse. Ističemo da ovim praksama upravljaju rituali u koje su ove prakse upisane, unutar materijalne egzistencije ideološkog aparata (...).“²⁸⁴

Altiser koristi Paskalov (Blaise Pascal) savet libertincu koji ne veruje u Boga kako bi preokrenuo poredak misli i akcije: „Paskal otprilike kaže: 'Kleknite, pokrećite usne kao da se molite i verovaćete.'“²⁸⁵ Ovaj savet tako ističe primarnost akcije i delanja u odnosu na misli. Prakse i crkveni rituali proizvode verovanje pojedinaca, tako da postupci pojedinaca i njihova praksa proizvodi svesne ideje kakva je vera u Boga. Altiser tako koristi Paskalovu tvrdnju

²⁸² *Isto*, str. 57

²⁸³ *Isto*, str. 58

²⁸⁴ *Isto*, str. 61

²⁸⁵ *Isto*, str. 61

kako bi demonstrirao materijalističko postojanje ideja, verovanja i subjektivne svesti: „Stoga ćemo reći da je, što se tiče pojedinačnog subjekta (ta konkretna individua), egzistencija ideja njegovog verovanja materijalna u tom pogledu što su njegove ideje, njegovi materijalni činovi uključeni u materijalne prakse kojima upravljaju materijalni rituali koji su pak sami određeni putem materijalnog ideološkog aparata iz kojeg potiču ideje tog subjekta.“²⁸⁶ Subjekt je stoga uvek upisan unutar praksi ideoloških aparata i ove prakse produkuju njegovu svest i imaginarni odnos prema svojim stvarnim uslovima egzistencije kao i odnos prema drugim subjektima. Subjektovu svest, njegovu reprezentaciju, proizvode ideološke prakse koje transformišu njegove stvarne odnose unutar proizvodnih odnosa načina proizvodnje (Trager-funkcija) u imaginarne odnose (subjekt-funkcija unutar praksi ideoloških aparata).

Kako ideologija ne postoji bez praksi koje je pokreću i koje joj omogućavaju da vrši svoju funkciju proizvodnje materijalnih efekta, tako ni prakse ne postoje „osim u ideologiji i putem nje.“²⁸⁷ Odavde i centralna funkcija ideologije u Altiserovoj samokritici. Ideologija istovremeno predstavlja jednu od društvenih instanci, jednu od praksi unutar kompleksnog sistema društvenih praksi, ali i centralnu vezivnu praksu koja omogućava posredovanje između drugih društvenih praksi. Kao takvoj njoj je potrebna materijalna potpora koju joj daje država sa svojim ideološkim aparatima. Ali, kako će kasnije Altiser reći, država funkcioniše na ideološko gorivo, pa stoga ideologija predstavlja ovo gorivo koje pokreće državu i ceo mehanizam jednog načina proizvodnje i njegove reprodukcije. Ideologija je tako i deo društvene strukture, ali i njen suplement bez koga ona ne može biti puštena u rad i proizvoditi efekat društva kao celine.

Međutim, kako smo videli, da bi se proizvodnja reprodukovala mora se reprodukovati i radna snaga. Altiser stoga dodaje i tezu da „ideologija ne postoji osim putem subjekta i za subjekte.“²⁸⁸ Odavde i centralna teza Aliserove teorije ideologije: „Ideologija interpelira individue kao subjekte.“²⁸⁹ Pojam subjekta je prema Altiseru centralni pojam u teoriji ideologije i efekat subjekta je krajnja funkcija ideologije kao društvene prakse. Ideologija tako postoji samo putem kategorije subjekta i njegovog funkcionisanja, pa tako svaka ideologija ima kao funkciju konstituisanje konkretnih individua kao subjekata. Čovek je stoga

²⁸⁶ *Isto*, str. 62

²⁸⁷ *Isto*, str. 64

²⁸⁸ *Isto*, str. 64

²⁸⁹ *Isto*, str. 64

„ideološka životinja po prirodi“,²⁹⁰ jer se on u ideologiji živi, kreće se, misli i ima biće. Ljudski subjekt je stoga elementarni ideološki efekat koji se reprodukuje u svakodnevnoj praksi putem rituala uzajamnog prepoznavanja. Svaka ljudska individua je uvek-već subjekt konstituisan ideologijom. Nema ideologije bez subjekta niti subjekta van ideologije. „Ustvrđićemo da ideologija 'dela' ili 'funkcioniše' tako što regrutuje subjekte među individuama (regrutuje ih sve), ili 'transformiše' individue u subjekte (transformiše ih sve) upravo onom operacijom koju smo nazvali interpelacijom i koja se može zamisliti kao najobičnije svakodnevno policijsko (ili) drugo pozivanje: 'Hej, ti tamo!'.“²⁹¹ P(r)ozvana osoba se okreće i prepoznaje da je poziv zaista bio upućen njoj i da je zaista ona prozvana i na taj način postaje subjekt.²⁹² Međutim, ovo je samo metafora koju Altiser pruža kako bi objasnio proces interpelacije. Subjektu zapravo ništa ne prethodi sem ideologije realizovane u društvenim institucionalnim praksama.²⁹³ „Kako je ideologija večna moramo izostaviti temporalnu formu u kojoj smo predstavili funkcionisanje ideologije i reći: ideologija od samog početka uvek-već interpelira individue kao subjekte, što znači da je jasno da su individue uvek-već interpelirane putem ideologije kao subjekti, što nas nužno vodi do poslednjeg stava: *individue su uvek-već subjekti*.“²⁹⁴ Sva stvarnost subjekta je tako unutar ideologije pa subjekt ne može postojati van nje. Detetu je još pre rođenja namenjeno ime i ono ima unapred upisanu svoju poziciju unutar porodičnog ideološkog aparata. Nema izvora subjekta van ideologije i konstituciji subjekta van ideologije ništa ne prethodi pa subjekt nema drugo poreklo sem ideološkog i nema drugi doživljaj stvarnosti sem ideološkog. „Za ono što se zaista odigrava u ideologiji nam se čini da se odigrava izvan nje. Zato oni koji su po definiciji u ideologiji veruju da su izvan ideologije: jedan od efekata ideologije je

²⁹⁰ Isto, str. 65

²⁹¹ Isto, str. 69

²⁹² „On i ona kojima se obraća prepoznaju se kroz interpelaciju kao adresati, a kroz to (samo)prepoznavanje dobijaju *priznanje* da jesu to u šta su se odazivom uspostavili, naime da su 'adresirani subjekti'; i to subjekti upravo na tom mestu koje je ideologija za njih, unapred, predvidela i raspemila, tamo gde je ideološki diskurs stavio njihovu adresu, tamo gde ih je ideologija smestila. Odazivajući se na ideološki govor, interpelirani i interpelirana se uspostavljaju kao subjekti tako što 'nađu' tamo gde ih je ideologija *postavila*. Interpelacija, dakle, sadrži elegantnu kružnu strukturu koja je u isti mah struktura *refleksivnosti* i *asimetrije*.“, Rastko Močnik, *Tri teorije: ideologija, nacija, institucija*, Centar za savremenu umetnost, Beograd, 2003, str. 3-4

²⁹³ „Ali u realnosti ove stvari se odigravaju bez sukcesije. Egzistencija ideologije i interpelacija individua kao subjekata je ista stvar.“, Luj Altiser, *Ideologija i državni ideološki aparati*, str. 70

²⁹⁴ Isto, str. 71

praktično odbacivanje ideološkog karaktera ideologije putem ideologije (...)²⁹⁵ Budući da konstituše subjekta i subjektivu sliku stvarnosti, ideologija se uvek prima kao sama stvarnost.

Nakon što je u dva sledeća pasusa u eseju pokrenuo pitanja koja su ostala bez odgovora, i kojima ćemo se ubrzo vratiti, Altiser daje objašnjenje funkcionisanja strukture ideologije u procesu ideološke interpelacije na primeru hrišćanske religiozne ideologije. Budući da prema Altiseru svaka ideologija ima identičnu ogledalnu strukturu, svaka ideološka interpelacija stoga ima formalno identičan mehanizam funkcionisanja. Uslov religijske ideološke interpelacije je konstruisanje Jedinstvenog, Apsolutnog, Drugog Subjekta – Boga, koji se obraća ljudskom subjektu dajući mu identitet u kome se ovaj prepoznaje. Ljudski subjekt je tako interpeliran od strane božanskog Subjekta. Prototip religijske subjektivacije Altiser nalazu u Starom zavetu: „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.²⁹⁶ Ljudski subjekti su tako odrazi božanskog Subjekta, odraz njegove slike i reči kojom su re-prezentovani i u njoj otuđeni. Kako bi zapečation ovu svoju vezu sa subjektima, Subjekt u Novom Zavetu šalje svoj sina na zemlju kao subjekta, a zatim ga vaskrsava i šalje nazad u svoje krilo. Božanski Subjekt se tako udvaja u subjektu (sin Božiji), a ljudski subjekti u tom subjektu Subjekta. Struktura ideološke interpelacije je tako dvostruko spekularna. Ljudski subjekti se prepoznaju u Subjektu i dobijaju garanciju putem privilegovanog subjekta da će biti prepoznati od strane Subjekta. Cela struktura ideologije je tako centrirana u slici Apsolutnog subjekta i ona obezbeđuje istovremeno: „ 1) interpelaciju ’individua’ kao subjekta, 2) njihovo potčinjavanje Subjektu, 3) uzajamno prepoznavanje subjekata i Subjekta, međusobno prepoznavanje subjekata i subjektivno prepoznavanje samog sebe, 4) apsolutnu garanciju da sve jeste zaista tako i da će, pod uslovom da subjekti prepoznaju šta su i ponašaju se u skladu sa tim, sve biti u redu: ’Neka tako bude’.²⁹⁷ Rezultat potčinjavanja ovoj shemi ideološke interpelacije je da individe kao interpelirani ideološki

²⁹⁵ *Isto*, str. 70

²⁹⁶ *Isto*, str. 76

²⁹⁷ *Isto*, str. 78

subjekti 'delaju sami od sebe'. Individua je tako potčinjena kao slobodni subjekt koji dela u skladu sa svojim slobodnim uverenjima pa se tako svojom slobodnom voljom uzima učešće u praksama i ritualima religioznih aparata. Altiserova struktura interpelacije tako nosi sličnost sa onim što je Lakan nazvao vel-alternativa kojom je pred pojednica postavljen izbor: pare ili smrt? Zapravo u ovoj alternativni nema izbora i pojedinac je prisiljen da pristupi simboličkom poretku jezika i zakona oca, ali sam forma slobodne alternative daje pojedincu retrospektivnu iluziju da je slobodno izabrao svoju potčinjenost. Ideologija tako primorava subjekta da joj se potčini i istovremeno krije tragove ove kompulzije imaginarnim objašnjenjem slobodnog izbora. Odavde prema Altiseru dvosmislenost termina subjekt koji označava i slobodan subjektiviteta kao centar inicijative koji pokreće i odgovara za svoja dela, ali i subjektivirano, potčinjeno biće koje je lišeno sve slobode osim da slobodno prihvati svoju potčinjenost. „Individua je interpelirana kao (slobodni) subjekt kako bi se slobodno predala zapovestima Subjekta, to jest, kako bi (slobodno) prihvatila svoju potčinjenost, to jest, kako bi ona sama učinila gestove i dela svog potčinjavanja. Subjekti ne postoje osim putem svog potčinjavanja i za njega. Zato 'delaju sami od sebe'.“²⁹⁸ Ono što ostaje neprepoznato u samoj formi ideološkog prepoznavanja prema Altiseru jeste, u krajnjoj liniji, reprodukcija proizvodnih odnosa i odnosa koji potiču od njih. Međutim, odavde nastaje i problem načina na koji je ovo spolja ideologije manifestovano u ideološkoj interpelaciji koja se prema Altiserovoj formulaciji doima kao nepogrešiv i totalan mehanizam koji se ne može izbeći.

Problem sa Altiserovom teorijom ideološke interpelacije je da ona ne daje konceptu subjekta nikakvu stvarnost sem ideološke. Altiser pominje u eseju da Frojdova psihoanalitička teorija nesvesnog i konceptualizacija pregenitalnih i genitalnih faza seksualnosti (nad)određuje odgovarajuće tipove odgajanja unutar porodičnog ideološkog aparata, ali on zatim prelazi preko ovog problema. Altiser kao što smo videli 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 gvođenog mehanizma ideološke interpelacije. Svaki subjekt pre ideološkog subjekta za Altisera predstavlja retroaktivni efekat ideološke interpelacije putem koje se ovaj efekat preokreće u uzrok. Iz ovog razloga će slovenači 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,

²⁹⁸ Isto, str. 80

nagona i želje, takođe uskraćuje njegovu teoriju od problematike užitka u ideologiji na kojoj će Slavoj Žižek bazirati svoju teoriju subjekta ideologije.²⁹⁹

Međutim, Altiser svakako misli mogućnost emancipacije subjekta od vladajuće ideologije preko primata problematike klasne borbe u njegovoj teoriji nakon samokritike. Na više mesta u eseju, ali naročito u post script-umu, koji je napisan upravo da bi osujetio funkcionalističke osude, Altiser napominje da se ideologija i ideološki državni aparati konstituišu putem klasne borbe čije je poreklo izvan ideologije i ideoloških aparata. „U stvari, država i njeni aparati imaju smisla samo sa aspekta klasne borbe, jer aparat klasne borbe obezbeđuje klasno ugnjetavanje i garantuje uslove eksploatacije i njenu reprodukciju. Ali klasna borba ne postoji bez antagonističkih klasa. Ko god kaže klasna borba vladajuće klase kaže otpor, revolt i klasna borba potčinjene klase. Zato DIA nisu realizacija *ideologije uopšte*, niti realizacija ideologije vladajuće klase bez sukoba.“³⁰⁰ Vladajuća ideologija se tako uvek realizuje kroz borbu, prvo sa starim vladajućim klasama i njihovim pozicijama u starim i novim državnim aparatima, a potom protiv eksploatisanih klasa. Šta više ideološki državni aparati su obeleženi kao privilegovano mesto unutar koga se klasna borba vodi. Oni su prema Altiseru „*razlog* ali i *mesto* klasne borbe, često žestokih oblika klasne borbe.“³⁰¹ Stare klase i eksploatisane klase tako mogu pronaći sredstva i prilike da izraze svoj otpor unutar ideoloških državnih aparata, tako što koriste njihove kontradikcije i zauzimaju položaje u njima. Međutim, u fusnoti Altiser priznaje da je i dalje daleko od detaljnijeg ispitivanja i zaključaka u vezi problema klasne borbe unutar DIA. Osnovu klasne borbe prema njenu predstavljaju odnosi proizvodnje pa je ona tako ukorenjena u ekonomskoj bazi, a ne u ideološkim aparatima.³⁰² Odnosi

²⁹⁹ Žižekovoj teoriji, međutim, može se takođe zameriti da ne misli artikulaciju diskursa psihoanalize i diskursa istorijskog materijalizma, već mehanički prenosi izvesne psihoanalitičke koncepte u domen marksizma. Tako, na primer, Žižek zaključuje da je starije disciplinarno kapitalističko društvo imalo obsesivno-neurotičnu strukturu, dok novo, neoliberalno, permisivno funkcioniše po principu perverzne strukture. Videti npr.: Slavoj Žižek, „Whither Oedipus?“, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, London/New York, 2000, str. 313-399; Ovde tako vidimo na delu strukturalni homologizam između psihoanalitičkih psihičkih struktura pojedinih subjekata i određenih struktura kapitalističkog načina proizvodnje. Altiserovski prigovor Žižeku bi stoga bi analogan primedbi Lakanu, da on ne misli artikulaciju i nadodređenje različitih teorijskih diskursa i njihovih specifičnih struktura, već ih svodi na strukturalni paralelizam.

³⁰⁰ Luj Altiser, *Ideologija i državni ideološki aparati*, str. 83

³⁰¹ *Isto*, str. 32

³⁰² „Klasna borba se proteže izvan DIA jer je ukorenjena na drugom mestu a ne u ideologiji, u bazi, u proizvodnim odnosima, koji su odnosi eksploatacije i konstituišu osnovu klasnih odnosa.“, *Isto*, str. 33, fusnota

proizvodnje i eksploatacija koja ima korene u njima tako predstavljaju stvarnost koja je smeštena izvan ideologije i države sa njenim aparatima. Izvor ideologije je izvan same ideologije u odnosima eksploatacije, to jest, u klasnoj borbi: „ideologije se ne 'rađaju' u DIA već iz društvenih klasa koje su uvučene u klasnu borbu: iz njihovih uslova egzistencije, njihovih praksi, njihovog iskustva borbe itd.“³⁰³ Kontradikcije koje su prisutne u svakoj vladajućoj ideologiji su kontradikcije koje proizilaze iz klasnog antagonizma, to jest, iz odnosa proizvodnje. Upravo ove kontradikcije bi trebalo da omogućavaju subjektima interpeliranim u vladajuću ideologiju da naprave odmak, internalnu distancu, u odnosu na nju i započinu klasnu borbu. Međutim, 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 pojednica unutar odnosa proizvodnje (Trager-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 proces ideološke interpelacije predstavljen kao totalni mehanizam koji potpuno određuje subjekta, Altiser ne uspeva teoretizovati način na koji se subjekt može distancirati od ove ideologije i izaći iz kandži ideološke interpelacije. On pominje postojanje 'loših subjekata' koji nisu uspeli biti potpuno i adekvatno potčinjeni ideologiji³⁰⁴, ali ne daje razloge nespeha njihove interpelacije. 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. Problem tako predstavlja način na koji 'internalna distanca' koju Altiser primećuje unutar svake ideologije u njegovom ranom radu, može biti premeštena u koncept ideološke interpelacije kao mehanizma putem koga ideologija potčinjava subjekte. Takođe, Altiserova shema univerzalne strukture ideologije pokazuje nemogućnost da obuhvati njegovu kasniju tezu da vladajuća ideologija unosi u sebe ideologiju potčinjenih klasa i transformiše je kako bi proizvela efekat društvenog konsenzusa. Ova teza podrazumeva da je ideologija potčinjenih uključena unutar vladajuće ideologije i da je tu transformisana i 'iskrivljena' i na taj način okrenuta protiv interesa potčinjenih u isto vreme pojačavajući legitimitet vladajuće ideologije. Mehanizam ove distorzije i način na koji

³⁰³ *Isto*, str. 85

³⁰⁴ *Isto*, str. 79

potčinjeni prihvataju svoju 'izokrenutu' ideologiju unutar vladajuće ideologije ostaju neobjašnjeni.

Kako zaključuje Etjen Balibar, u Altiserovom eseju postoji diskontinuitet između argumenata koji se bave reprodukcijom odnosa proizvodnje i oni koji se tiču mehanizma ideološke interpelacije. Teza o materijalnom postojanju ideologije i o ideologiji kao ključnom mestu klasne borbe je u suprotnosti sa stavom da je klasna borba ukorenjena u ekonomskoj bazi, to jest, u odnosima proizvodnje. Odavde potiče i problem uspostavljenja veze između klasne borbe unutar ove dve materijalnosti (ideološke i ekonomske) koje su heterogene. Može se reći da Altiserove protivrečnosti proističu iz političkih ciljeva njegove teorije. Naime, Altiser insistira da Komunistička partija Francuske ne sme napustiti projekat diktature proletarijata koji predstavlja prvu fazu 'odumiranja države' i prelaska u komunističko bezdržavno društvo slobodnog udruživanja. Odatle centralno mesto teorije države u ovom i drugim Altiserovim radovima iz ovog perioda.³⁰⁵ Altiser će upravo suprotno stavu Komunističke partije Francuske tvrditi da država i njeni aparati nisu kao takvi politički neutralni, već da su oni aparati buržoaske diktature. Kolaboracija sa buržoaskom državom i njenim aparatima kakav je politički aparat parlamentarne demokratije vode ka klasnoj kolaboraciji, a ne revolucionarnoj klasnoj politici. Partija tako ne sme napustiti koncept diktature proletarijata koji je zvanično odbacila 1976. godine. Učešće u buržoaskim državnim aparatima putem prakse koji oni nameću tako vodi da formiranju subjekata koji reprodukuju buržoasku diktaturu. Odavde i stav da ovi aparati moraju biti uništeni i zamenjeni proleterskim. Već u eseju o ideološkim aparatima Altiser piše: „Proletarijat mora doći do državne moći kako bi uništio postojeći buržoaski državni aparat i, u prvoj fazi, zamenio ga drugačijim, proleterskim, državnim aparatom, a onda u kasnijim fazama pokrenuo radikalnan proces uništenja države (kraj državne moći i svakog državnog aparata).“³⁰⁶

Iako će tvrditi da je ideologija centralno mesto klasne borbe, pa stoga i centralno mesto političke akcije kao najslabija karika kapitalističkog sistema, prema Altiseru klasna borba proističe izvan ideološkog mesta, iz odnosa proizvodnje. Tako će on u eseju „Beleške o DIA“³⁰⁷ tvrditi da revolucionarna partija ima odnos eksteriornosti prema celoj buržoaskoj

³⁰⁵ G.M. Goshgarian, „Translator's Introduction“, Francois Matheron, Oliver Corpet (ed.), Louis Althusser, *Philosophy of Encounter: Later Writings, 1978-87*, Verso, London/New York, 2006, str. xiii-1

³⁰⁶ Luj Altiser, *Ideologija i državni ideološki aparati*, str. 25

³⁰⁷ Louis Althusser, „Note on the ISAs“, Louis Althusser, *On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses*, str. 218-231

nadgradnji budući da je ona interijorna praksi popularnih masa i radničke klase. Partija i radnička klasa tako imaju svoj suštinski izvor izvan ideologije, u klasnoj bazi, ali su istovremeno potčinjene dominantnoj klasi putem ideoloških državnih aparata. Klasna borba ima primat u odnosu na funkcionisanje ideoloških državnih aparata budući da je utemeljena na odnosima eksploatacije kojom buržoazija započinje svoju klasnu borbu. Proleterska ideologija se obrazuje iskustvom klasne borbe proletarijata i ona interpelira svoje subjekte u militantne subjekte kojima daje novi ideološki narativ: klasnu borbu čiji je cilj uništenje svih klasa i izgradnja komunizma. Partija je tako kontradiktorno organizacija spoljašnja državnim ideološkim formama organizacije. Implicitna ideja Altisera je tako da da izuzetan status revolucionarnoj partiji koja je partija koja nije partija, i koja dolaskom na vlast uspostavlja uslove za odumiranje države kao država koja je ne-država. I filozofija radničke klase u Altiserovim poznim radovima predstavlja vrstu ne-filozofije.³⁰⁸ Borba partije i proletarijata na ovaj način je usidrena van buržoaskih državnih aparata. Partija je tako ne-partija koja ima korene van buržoaskog reprezentativnog parlamentarnog sistema. Ona u njemu može delovati samo tako što ga podriva i utire put ka uništenju buržoaske države i njenih aparata i podstiče izgradnju proleterskih državnih aparata koji omogućavaju postepeno odumiranje države. Politička poruka poznog Altisera je stoga da Komunistička partija Francuske ne sme postati deo buržoaske vlasti, već mora zadržati odnos eksteriornosti u odnosu na nju i njene aparate. Politički cilj partije je tako ne može biti gradualna reforma buržoaskih ideoloških aparata već njihovo uništenje i zamena proleterskim državnim aparatima koji će omogućiti komunizam, to jest, bezdržavno društvo zasnovano na slobodnom udruživanju. Altiserova teorija tako zahteva partiju koja je istovremeno ne-partija, državu koja je istovremeno ne-država, filozofiju koja je istovremno ne-filozofija i konačno subjekte koji su ne-subjekti. Sve ovo stoji u napetosti sa centralnom tezom eseja o ideološkoj intrepelaciji subjekata koja ne predviđa nikakav mehanizam kontra-interpelacije.

Balibar zaključuje da „dve razvedene 'polovine'“ Altiserovog eseja „Ideologija i ideološki državni aparati“ „imaju istu tačku nedogleda: nazovimo je pitanje prakse, mogućeg zajedničkog imena za ideju 'organizacije bez organizacije' koje bi učinilo revoluciju zamislivom, i takođe za ideju 'kontra-interpelacije subjekta' koja je sposobna da manifestuje,

³⁰⁸ Altiser će čak u poznim radovima tvrditi da nema preloma u Marksovoj filozofiji i da je ona suštinski, problematski, ostala hegelovska. Stoga i potreba izgradnje nove nedostajuće revolucionarne filozofije proletarijata. Videti: „Marx in His Limits“, Francois Matheron, Oliver Corpet (ed.), *Louis Althusser, Philosophy of Encounter: Later Writings, 1978-87*, Verso, London/New York, 2006, str. 7-162

u samoj formi imaginarnog, eksternalnost (ili pozitivnost) putem koje uspeva iznenada da zauzme konstitutivni odnos.³⁰⁹ Dakle, Altiserov teorijsko-politički cilj je da nađe način da konceptualizuje ideološki izvor revolucionarne partije izvan vladajuće ideologije, koji je sposoban da razbije buržoasku ideološku interpelaciju subjekata, koji bi na ovaj način postali ne-subjekti, to jest, subjekti ideologiji koja im omogućava da iz konstituirane pređu u konstituišuću društvenu poziciju. Možemo zaključiti da Altiser u svojoj teoriji nije našao zadovoljavajuću konceptualizaciju ove emancipatorske politike. Post scriptum eseju o ideološkim aparatima i zabeleške koje su im dodate kasnije zahtevaju sveobuhvatnu reformulaciju Altiserove teorije ideologije koju on nije izveo. U naredna dva poglavlja prikazaćemo pokušaje redefinicije Altiserovog projekta od strane slovenačkog teoretičara Rastka Močnika i Altiserovog učenika i bliskog saradnika, Etjena Balibara.

6.4 Rastko Močnik: Altiser i Lakan *Revisited*

Reviziju i nadogradnju Altiserove teorije ideologije i ideološke interpelacije ponudiće slovenački teoretičar Rastko Močnik. Prema Močniku Altiserovo objašnjenje mehanizma ideološke intrepelacije, koje se svodi na spekularni odnos između Subjekta i interpeliranih subjekata, nije zadovoljavajuće budući da ne uspeva da poveže ovu opštu strukturu mehanizma interpelacije sa konkretnim 'stvarnim uslovima egzistencije' (odnosima proizvodnje i klasnom borbom), kao ni sa svakodnevnom materijalnom egzistencijom ideologije (praksama i institucionalnim aparatima), a ni sa predstavljanjem 'imaginarnog odnosa pojedinaca'.³¹⁰ Prema Močniku Altiserov koncept ideološke interpelacije ima za cilj da premosti jaz koji postoji između njegove materijalističke teorije načina na koji ideologija funkcioniše unutar društvenih procesa reprodukcije odnosa proizvodnje i individualne subjektive tačke gledišta, to jest, načina na koji subjekt percipira svoje mesto unutar odnosa proizvodnje kao činilac proizvodnje. Ovaj koncept stoga može biti shvaćen kao pokušaj posredovanja diskursa istorijskog materijalizma sa diskursom psihoanalize. Dok prvi želi dati 'objektivno' znanje društvenih procesa, drugi polazi od pozicije subjekta unutar ovih procesa.

³⁰⁹ Etienne Balibar, „Foreword: Althusser and the 'Ideological State Apparatuses'“, Louis Althusser, *On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses*, str. xviii

³¹⁰ Rastko Močnik, *Tri teorije: ideologija, nacija, institucija*, Centar za savremenu umetnost, Beograd, 2003, str.

Močnik tako obnavlja dijalog između Altisera i Lakana pokušavajući da ispravi kontradikcije Altiserove teorije i popuni njena prazna mesta.

Močnik posmatra proces ideološke interpelacije kao proces subjektivacije koji se sastoji od dva međuzavisna mehanizma: domena subjektivacije kao čisto formalnog simboličkog mehanizma koji uvek ima istu strukturu; i identifikacije kao imaginarnog odnosa koji se tiče ideološkog 'sadržaja'. Ideološka interpelacija funkcioniše tako što zasniva odnos identifikacije, ali njen uspeh zavisi od njenog kapaciteta da 'okine' mehanizam subjektivacije. Ova dva domena identifikacije i subjektivacije odgovaraju Lakanovim registrima imaginarnog i simboličkog. Budući da se Altiser usredsređuje isključivo na domen imaginarnog, prema Močniku njegovoj teoriji nedostaje elaboracija simboličkog mehanizma subjektivacije koji je temelj i preduslov svakoj imaginarnoj identifikaciji. Čak i Altiserova interpretacija imaginarnog ne odgovara potpuno Lakanovoj upotrebi tog termina. Imaginarno je u lakanovskoj psihoanalizi registar identifikacije koja deluje na nivou 'Ja', na nivou Ega, a ne na nivou subjekta. Lakanovo imaginarno je takođe nesvodivo na marksistički pojam 'lažne svesti', na pogrešno prepoznavanje ideoloških očiglednosti kao stvarnosti, već ono predstavlja samo-prepoznavanje Ega putem identifikacije sa izvesnom tačkom gledišta, izvesnom pozicijom subjekta. Altiserova interpelacija tako se svodi na imaginarnu Ego-identifikaciju. „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'. (...) Utisak da ideologija 'reprezentuje' stanje stvari (ili (...) odnos) je tako 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.“³¹¹ Ova instanca sa kojom se subjekt identifikuje predstavlja prema Močniku 'subjekta za koga se pretpostavlja da veruje' koji je analogan Altiserovom Subjektu, i koji stoga ne može biti subjekt koji vrši simboličku subjektivaciju bez koje interpelacija ne može uspeti.

Koncept subjekta za koga se pretpostavlja da veruje Močnik izvodi tako što teoriju ideologije zasniva kao teoriju interpretacije. On se okreće Altiserovoj tezi da je svaka praksa moguća samo preko ideologije i unutar nje, pa je tako ideologija ta koja daje smisao praktičnom

³¹¹ Rastko Močnik, „Ideological Interpellation: Identification and Subjectivation“, Katja Diefenbach et al. (ed), *Encountering Althusser: Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, Bloomsbury Academic, New York-London, 2013, str. 307-322

delovanju pojedinaca. Smisao je stoga integralni deo društvenih dela i pojedinac dela samo ako nalazi smisao u svom delovanju i očekuje da će njegova dela biti smisljena i drugim pripadnicima društva. Močnik će na primeru bazične komunikacione prakse pokušati da dođe do odgovora kako smisao nastaje putem ideologije i kako interpelira sagovornike u ideološki diskurs. Naime, kako bi određeni iskazi bili interpretirani, oni zahtevaju određeni topos kao zajednički, opšti, kao *locus communis*, i upravo ovaj topos omogućava društvenu interpretaciju iskaza. Zajednički topos je istovremeno izvan individualnih besednika i interpretanata kao nešto njima spoljašnje, međutim on istovremeno automatski pokreće smislenost iskaza pa se čini kao nešto što unutrašnje i samorazumljivo pripada pojedinacima i što se pokreće samo od sebe. Pomoću njega se tako kazivanje i razumevanje odigrava u neproblematičkoj samorazumljivosti. „Opšta mesta su opšta za one koji ih prihvataju, koji pripadaju društvenoj zajednici u kojoj ovi topoi važe, i u kojoj važe kao 'opšti'. Oni su za pripadnike i pripadnice samo-razumljivi, automatski se pokreću u komunikaciji i deluju nenametljivo i glatko.“³¹² Međutim, ovo ne znači da je nekom ko toj društvenoj zajednici ne pripada onemogućeno da prepozna ova opšta mesta i da interpretira smisao iskaza kao samorazumljiv. Ova pretpostavka bi vodila u kulturni relativizam i u tezu o zatvorenosti komunikacije unutar 'topičkih društava'. Prema analogiji sa kulturnim relativizmom moglo bi se zaključiti da, pošto u jednom društvu egzistiraju različite ideologije, ne može doći do komunikacije između pojedinaca koji su interpelirani u različite ideologije. Samim tim postojanje društva kao celine bilo bi nemoguće teoretizovati. Močnik naglašava da su kulturni relativisti u pravu kada pretpostavljaju postojanje 'horizontata smisla', 'topičkih društava', 'ideoloških krugova' itd. Međutim, prema njemu kulture su već ideološka rešenja problema relativizma koji se javlja unutar svakog posebnog društva. Naime, u svakoj komunikaciji, pa i u onoj u okviru iste kulture i istog jezika, učestvuju izvesna 'verovanja u pozadini' (*background beliefs*), određene konceptualne sheme, pomoću koji se shvata određeni iskaz i ova verovanja se ne poklapaju nužno kod učesnika u komunikaciji. Ova različita verovanja i različite sheme se mogu tumačiti kao različite ideologije koje egzistiraju unutar jednog društva ili kulture. Prepreke u vidu različitih pojmovnih mreža kojim različite grupe organizuju svet nisu ipak nepremostive za mogućnost komunikaciju između tih grupa, pa Močnik daje hipotezu da interpeliranost u neku ideologiju nije uslov za razumevanje iskaza izrečenog unutar horizonta te ideologije.

³¹² Rastko Močnik, *Tri teorije: ideologija, nacija, institucija*, str. 13

Naime, kako bi nešto razumeli prilikom komunikacionog događaja potrebna su nam tri elementa: iskaz, situacija iskazivanja i verovanje u pozadini. Smisao jednog iskaza shvata se pomoću situacije iskazivanja gde verovanja u pozadini daju smisao iskazu. Interpretacija iskaza se odvija na način da interpret postavlja pitanje: „Šta treba verovati da bi iskaz imao smisla?“³¹³ Ova tri elementa artikulišu jedan drugi. Između njih ne postoji statički i mehanički odnos već specifičan odnos isprepletenosti koji će dozvoliti izvesno mesto za 'komunikaciono stvaralaštvo': „svi komunikativni elementi su *intersubjektivnog karaktera*, zato se za njih lepi nešto 'protejsko', promenljivo, ali upravo zato je komunikacioni događaj 'produktivan', tokom odvijanja proizvodi svoje sopstvene uslove mogućnosti – a kako su ti uslovi intersubjektivni učinci, oni su dostupni učesnicima u komunikaciji.“³¹⁴ Ista situacija iskazivanja tako može proizvesti različita verovanja u pozadini, kao što isto verovanje u pozadini može proizvesti različite učinke situacije. Ako su verovanja u pozadini analogna različitim ideologijama, zaključak iz ovoga je upravo da interpeliranost u određenu ideologiju nije uslov za tumačenje određenih iskaza i komunikacijskih situacija. Interpeliranost u određenu ideologiju dozvoljava komunikaciju i razumevanje drugih ideoloških horizonata tako da ideološka interpelacija podrazumeva izvesnu internalnu distancu subjekata od ideologije u koju su interpelirani. Svaka ideologija stoga ima spoljašnjost koja omogućava pojedincima koji su interpelirani u nju da iznutra relativizuju svoju ideologiju, a da je pritom ne napuste, kao i da razumeju ostale ideološke horizonte i njihove komunikacione situacije. Upravo iz ove internalne distance proizilazi mogućnost koegzistiranja različitih ideologija unutar jednog društva, pa se može tvrditi da ideologije, iako razdvajaju pojedince, one ih istovremenu i vezuju. Prema Močniku interpretacija ne teče na osovini govor-realnost, već u dimenziji iskaza i njegovih verovanja u pozadini. Verovanja koja su potrebna da bi se interpretirao jedan iskaz tako su ona koja se uzimaju kao moguća verovanja, a ne nužna. „Kako u interpretaciji *tek dopuštamo* da su verovanja u pozadini moguća, a ne moramo da ih prihvatimo kao nužna, komunikacija je moguća i preko ideoloških barijera, između različitih ideoloških diskursa i između različitih 'kultura'. Time smo izbegli opasnost 'ideološkog autizma' koji nam pretili. Ako pretpostavimo da su nekome ko je interpeliran u određenu ideologiju, njena verovanja verovatno 'nužna', sadašnjim razmatranjem smo takođe pokazali

³¹³ *Isto*, str. 42

³¹⁴ *Isto*, str. 27-28

da *interpeliranost u ideologiju kojoj pripada neki diskurs, nije uslov razumevanja iskaza u tom diskursu.*³¹⁵

Jedan iskaz se tako može tumačiti na osnovu različitih verovanja u pozadini, a da pri tom interpret nije svestan svih verovanja u pozadini koja čine iskaz smislenim. Prilikom pokušaja interpretacije određenog iskaza, interpret tako nastoji da se postavi u poziciju s koje se iskaz može razumeti. Sam ideološki diskurs uspostavlja ovu poziciju sa koje adresat vidi iskaz kao smislen, pa je ovo mesto upravo rezervisano za verovanje u pozadini. Interpret se tako mora naći u ovoj poziciji subjekta sa koje može verovati u smisao iskaza. Ova pozicija je pozicija verujućeg subjekta, subjekta za koga se pretpostavlja da veruje, i sa njom se interpret imaginarno identifikuje prilikom interpretacije iskaza. Interpret stoga veruje u smislenost iskaza preko subjekta za koga se pretpostavlja da veruje. Međutim, budući da se ovde radi o uslovnoj identifikaciji, o verovanju putem drugog, putem posrednika koji predstavlja nekakvog 'idealnog interpeliranog' koji bezuslovno i nužno veruje u to šta treba verovati kako bi iskaz imao smisla, interpret se nikad potpuno ne identifikuje sa ovim verujućim subjektom: „Interpret se, prema tome, u procesu interpretacije postavlja na mesto 'subjekta za koga se pretpostavlja da veruje'. Pa ipak, on se s tom instancom ne identifikuje: dok 'subjekt za koga se pretpostavlja da veruje', prema našoj fikciji 'stvarno' veruje, interpret samo dopušta da su verovanja u pozadini moguća. Interpret veruje *uslovno*, tek koliko da mu iskaz prenese svoj smisao: on ne mora 'stvarno' da veruje. Interpret se samo postavlja na mesto subjekta verovanja, ali se sa njim u potpunosti ne identifikuje. Na to mesto se postavlja uslovno, jer i verovanja preuzima na sebe samo uslovno.”³¹⁶ Dakle, ovaj subjekt za koga se pretpostavlja da veruje predstavlja posredničku instancu uz čiji pomoć se odvija komunikacija i on čini strukturalno mesto svakog komunikacionog diskursa.

Moćnik koncept subjekta za koga se pretpostavlja da veruje gradi po uzoru na Lakanov koncept subjekta za koga se pretpostavlja da zna koji je instanca koja prilikom psihoanalitičkog procesa predstavlja oslonac za transfer. Transfer funkcioniše putem identifikacije sa ovim subjektom koga zastupa analitičar. Analitičarski proces počinje zahtevom za smislom kojim se subjekt obraća psihoanalitičaru koji zatim 'sklizne' u identifikaciju sa subjektom za koga se pretpostavlja da zna i koji se onda vraća subjektu kao njegova nesvesna želja. U shemi svakodnevnice komunikacije dimenzija nesvesne želje nije

³¹⁵ *Isto*, str. 39

³¹⁶ *Isto*, str. 44

presudna. Ovde se interpret obraća subjektu za koga se pretpostavlja da veruje i ovaj zahtev se vraća subjektu kao smisao. Međutim, dimenzija nesvesne želje je prema Močniku ključna za proces ideološke interpelacije za koju je potrebna безусловna identifikacija. Ako je identifikacija безусловna onda su verovanja u pozadini koja interpret prihvata ne samo moguća, već nužna, pa interpret 'stvarno' veruje u ova pozadinska verovanja. Močnik tako tvrdi da je uslov безусловne identifikacija da ona bude podržana od strane subjektive nesvesne želje. Zahtev za smislom ovde na nekoj tački podstakne nesvesnu želju koja dovodi do identifikacije sa subjektom za koji se pretpostavlja da veruje i vraća se subjektu ne samo kao smisao, već i kao identifikacija, pa je retroaktivno ovaj subjekt preko koga dolazi do identifikacije označen ne samo kao verujući, već i kao subjekt znanja. Nesvesna želja interpretira je ovde kao njegova individualna, idiosinkratska želja odlučujuća za interpelaciju. Ideologija tako 'hvata' pojedince na nivou njihove nesvesne želje. Budući da se ova nesvesna želja sama konstituiše u intersubjektivnom odnosu, ona je prema Lakanu uvek želja Drugog. Problem odnosa između 'društvene ravni' i 'individualne ravni', između istorijskog materijalizma i psihoanalize, tako je moguće smestiti u tačku gde „zahtev 'prelazi' u želju, tamo gde zahtev 'pokreće' nesvesnu želju ili tamo gde društveni odnos 'ponire' u psihički proces.“³¹⁷ Ova tačka bi tako trebalo da predstavlja 'treću dimenziju' koja prikopčava društveni zahtev za nesvesnu želju, pa je ona tako upisana u obe dimenzije (i u društvene procese i u nesvesne psihičke procese) i služi kao spona koja ih povezuje i artikuliše.

Ova tačka je prema Močniku tačka Frojdove fantazije. Frojd u svom tekstu „O snovima“ obeležava fantaziju kao instancu koja pripada i fasadi sna, koja je pristupačna svesti, i 'snevalačkim mislima' koje ostaju nesvesne. Fasada sna transformiše fantaziju kao element snevalače misli procesom koji Frojd naziva sekundarna obrada koja predstavlja tendencioznu reviziju snevačkog gradiva. Cilj ove sekundarne obrade je da proizvodima snevačke operacije, koji nastaju kondenzacijom, premeštanjem i prezentacijom latentnog sadržaja sna, pruži iluziju celine, koherentnosti i smisla. Sekundarna obrada je tako svesna instanca sna. Ona je interpretacija proizvoda snevačke misli, međutim ona je takođe i izvitoperena interpretacija čiji je cilj da odvрати svest od stvarnog smisla sna. „U čemu je jedini 'motiv' za sekundarnu obradu? – u zahtevu za *inteligibilnošću* gradiva sna. A u čemu je jedino dostignuće sekundarne obrade? – u tome što krivotvori, *falsifikuje* ono što bi u snovima trebalo razumeti. Kroz sekundarnu obradu, *inteligibilnost postaje prepreka za razumevanje*. Upravo ova operacija kojom snevačko gradivo postaje razumljivo, istovremeno onemogućuje

³¹⁷ Isto, str. 49

razumevanje.³¹⁸ Stvarni smisao sna je prema Frojdu nesvesna želja koja se ispoljava kroz snove i ne sme biti puštena u svest. Funkcija sekundarne elaboracije je upravo da učini ovu želju nerazgovetnom za svest. Smisao sekundarne obrade je tako proizvođenje smisla sna prema svesnom zahtevu za inteligibilnošću. Frojd piše: „/Sekundarna obrada/ postupa sa snevalačkim sadržajem koji ima pred sobom upravo na isti način kao što naša normalna psihička delatnost postupa sa svakim sadržajem koji joj se nudi. Taj sadržaj razume na osnovu anticipativnih ideja, i u samom trenutku percepcije uređuje ga na osnovu pretpostavke da je taj sadržaj inteligibilan (...) Poznato je da nismo sposobni da vidimo niz nepoznatih znakova ili da čujemo niz nepoznatih reči a da percepciju ne krivotvorimo na osnovu zahteva za inteligibilnošću (...)“³¹⁹ 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 analogiju, 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.³²⁰ Fantazija je tako prisutna i u svesnom i u nesvesnom domenu pa predstavlja njihovu sponu. Međutim, prema Močniku ovo mehaničko prenošenje psihoanalitičkog koncepta sekundarne elaboracije u domen teorije ideologije doprinelo bi nastanku još jedne varijante konceptualizacije ideologije kao pogrešne svesti. Ideologija bi tako bila lažna reprezentacija nesvesne želje koja bi činila njenu istinu. Altiserovski rečnikom ovim gestom bi ostali unutar problematike ekspresivnog kauzaliteta gde nesvesno čini suštinu svesnog, a psihoanalitička teorija suštinu teorije ideologije. Frojd u svom delu samo konstatuje da postoje svesni zahtevi za inteligibilnošću sna i da oni potiču od svesne instance, ali on ne razmatra poreklo ovih svesnih zahteva i karakter zahtevane smislenosti i koherentnosti. Močnik upozorava da ako prebrzo zaključimo da zahtev za smislom potiče od ideologije u koju je subjekt interpeliran, doći ćemo do tvrdnje da individuu može da interpelira samo ona ideologija u koju je već bio interpeliran. Ipak Močnik pronalazi rešenje ovog problema u Frojdovoj tezi da je već sama fantazija 'fasada' koja nije uspomena na traumatičnu scenu, već ekran koji joj zatvara put kao ovoj traumi, koja se čak možda nije ni stvarno dogodila, već je ekran fantazije retroaktivno

³¹⁸ Isto, str. 53

³¹⁹ Citirano u Isto, str. 50

³²⁰ Ovu teoriju Močnik je pokušao da izvede u tekstu: Rastko Močnik „Ideology and Fantasy“, Ann Kaplan, Michael Sprinker (ed.), *The Althusserian Legacy*, Verso, London/New York, 1995, str. 139-156; U knjizi *Tri teorije* daje kritiku i dopunu ove veze između nesvesne fantazije i ideologije.

konstruiše. Fantazija se tako ne sastoji od specifične, individualne želje pojedinca, već ona predstavlja besmislen ili tačnije 'pred-smislen' niz 'fiksacijskih' označitelja koji ima potencijal da 'porodi' smisao. Kako fantazija nije individualna idiosinkratska uspomena, ona je samo „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.“³²¹ Dakle, fantazija mora biti interpretirana prema određenom društvenom zahtevu za inteligibilnošću, ali ne može svaki zahtev podstaći označiteljski niz fanatazije i uhvatiti je u interpelaciju.

Močnik se dalje u svojoj teoriji ideologije okreće upravo karakteru ovog društvenog zahteva. Ovaj zahtev svakako dolazi od ideologije, ali je potrebno prvo proučiti funkciju ideologije u savremenim buržoaskim društvima. Močnik ovde polazi od pitanja istorijskih uslova mišljenja teorije ideologije. Teorije ideologije nastaju istovremeno kada se javljaju teorije slobode i prava pojedinaca. Prema marksizmu istorijski preduslov za mišljenje prava i slobode pojedinaca su procesi industrijske revolucije i robne ekonomije koji kidaju feudalne veze 'lične zavisnosti' i omogućavaju pojavu slobodnih individua kao pravno-političko ravnopravnih apstraktnih građana. „Individualna sloboda u ovoj perspektivi podrazumeva da između onog što pojedinac i pojedinka misle, govore i rade, i onog šta zapravo 'jesu' (po statusu, srodstvenim odnosima, ritualnom položaju itd.) nema nikakve unapred utvrđene 'nužne', konvencionalne, običajem određene veze. U terminologiji problematike kojom se ovde bavimo, rekli bismo da između situacije iskazivanja i samog iskaza nema više nikakve unapred utvrđene, nužne, samorazumljive, samonikle veze.“³²² U statusnim, tradicionalnim društvima svaki pojedinac je imao svoje fiksirano mesto u društvenoj hijerarhiji pa stoga i definisanu poziciju iskazivanja koja je ograničavala njegove iskaze koji su tako bili uslovljeni mrežom preciznih statusnih prava i obaveza. Komunikacija je bila jasno određena ovim utemeljenjem u društvenoj poziciji iskazivanja. U modernim društvima nije jasno sa koje nam se pozicije sagovornici obraćaju pa stoga nije jasno sa kog interpretativnog horizonta je moguće razumeti njihove iskaze. Upravo ovaj istorijski rascep između iskaza i pozicije iskazivanja čini mogućim pojam ideologije i njegovu teorijsku konceptualizaciju. Sve dok se odnosi komunikacije čine kao prirodni i samonikli nije moguće problematizovati ove odnose. Teorija ideologije tako nastaje u trenutku komunikacionog problema, u trenutku kada odnosi komunikacije nisu neposredno očigledni i kada nije moguće dovesti iskaze i situaciju

³²¹ Rastko Močnik, *Tri teorije: ideologija, nacija, institucija*, str. 75-76, fusnota, 78

³²² *Isto*, str. 80

iskazivanja u sistematski odnos. Cilj teorije ideologije je onda upravo da odredi sistematičnost ovih odnosa, sistematičnost koju pretpostavlja, iako je neposredno ne primećuje.

Močnik zaključuje da je teorija ideologije nije bila sposobna da misli ove uslove svoje mogućnosti pa je tako ostala ideologija ideologije. Altiser prvi izlazi iz zatvorenosti ovog teorijskog polja ideologije tako što je koncept ideologiju otrgao od problematike društvene svesti i pokušao da pruži teoriju njenog materijalnog utemeljenja. Prema Altiseru ideologija ima materijalnu egzistenciju kao specifičan diskurs sa sopstvenim mehanizmima pomoću koji interpelira pojednice i proizvodi njihove pozicije subjekta. Tako možemo govoriti o dva nova ključna problemska polja putem kojih Altiser pravi prelom u teoriji ideologije: problem intrepelacije sa konceptima individue, subjekta i diskursa koji određuju ovo polje i problem materijalne egzistencije ideologije koji razmatra ideologiju putem njene realizacije unutar državnih ideoloških aparata, pa Močnik misli da bi ključan koncept za ovo polje trebalo da bude koncept institucije. Prema njemu Altiser uvodi tezu o materijalnoj egzistenciji ideologije kako bi dopunio manjkavosti svoje teze o ideološkoj interpelaciji, međutim ne uspeva da poveže ove dve teze, to jest, da nađe odnos između ideološkog diskursa i društvene institucije. Razlog ovom neuspehu leži u tome da koncept institucije kod Altisera nije elaboriran na način koji bi pružio konekciju sa teorijom ideološke interpelacije. Močnikov cilj je tako da nađe način artikulacije između ove dve ključne teze Altiserove teorije ideologije.

Močnik koristi Levi-Strosovu definiciju nulte institucije kako bi premostio ovaj jaz između dve Altiserove teze, koji je prema njemu istovremeno jaz između psihoanalize i istorijskog materijalizma. Levi-Stros je postavio hipotezu da u svakom društvu postoji neka institucija koja nema drugu funkciju sem da društvu kao takvom omogući da postoji, to jest, da, altiserovskim rečnikom, proizvede učinak društva. On je imenovao ovu instituciju nultom institucijom. Njena funkcija je prema Levi-Strosu da u plemenima čija sela imaju dualističku organizaciju i čiji pripadnici imaju različite reprezentacije društvenog totaliteta omogući da komuniciraju jedni sa drugim kako bi društveni život sela funkcionisao kao celina. Budući da pripadnici dva dela sela imaju različite konceptualne sheme putem kojih tumače svoje društvo, postavlja se pitanje kako je moguća reprodukcija tog društva. Nulta institucija predstavlja rešenje ovog komunikacionog problema i ona daje dopunsku konceptualnu shemu, neutralna u odnosu na dve različite konstitutivne ideološke predstave, i tako

omogućava komunikaciju između njih. Ona dakle nema nikakvu određenu funkciju, sem da omogućiti komunikaciju i na taj način reprodukuje društvo kao celinu.

Prema Močniku nacija predstavlja nultu instituciju savremenih 'individualističkih' društava. „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'.“³²³ Sve ostale 'funkcionalne' institucije su upućene na nacionalnu instituciju, odnose se na nju, misle se putem nje, funkcionišu putem nje i konstituišu se kroz nju, pa su one tako nacionalne institucije. Ove institucije se reprodukuju putem nacije, pa možemo reći da se i društvo reprodukuje u celini kao nacionalno društvo. Nacija objedinjuje društveno polje u interno inkluzivnu i eksterno ekskluzivnu celinu tako što totalizuje društvo iznutra i deli ga granicom od spoljašnjosti, to jest, od drugih nacija. Granica nacija ne koincidira uvek sa granicama nacionalne države pa možemo reći da je ona pre svega simbolička granica. Nacija se definiše svojim odnosom prema drugim nacijama i u odnosu prema pojedincima koje obuhvata unutar svoje granice. Upravo zbog ove svoje inkluzivnosti nacija se interno ne definiše prema institucijama, već u odnosu prema pojedincima koje drži na okupu i daje im zajedničku poziciju iskazivanja. Jedina opozicija koju nacija uvodi u unutrašnjosti društvenog polja je tako ona između pojedinca i kolektiva kome pojedinac pripada. Rezultat ove funkcije nacije je da pojedinci pripadaju naciji neposredno, nevezano za status niti za pripadnost nekoj drugoj instituciji. „Pojedinke i pojedinci pripadaju naciji doslovno u svojoj apastrakciji, kao 'apstraktne individue'.“³²⁴ Nacionalna pripadnost je tako безусловna pa je pojednici prihvataju svoju pripadnost naciji kao nešto urođeno.

Nacija rešava komunikacioni problem s kojim se suočavaju 'individualistička', ne-statusna ili ugovorna društva, čiji pripadnici su pravno-političkom ideologijom obeleženi kao slobodne i jednake individue. Nacija stoga predstavlja suplementarnu instituciju koja donosi neutralnu osnovu koja pruža mogućnost sporazumevanja između zajednica sa različitim konceptulanim shemama dajući im zajedničku poziciju iskazivanja. Videli smo da se

³²³ *Isto*, str. 94

³²⁴ *Isto*, str. 97

komunikacija i sporazumevanje odvijaju preko uslovne identifikacije sa subjektom za koga se pretpostavlja da veruje putem koga se verovanja u pozadini doživljavaju kao moguća. Učesnici u komunikaciji tako se sporazumevaju a da ne znaju odakle govore i odakle im se obraća pa imaju utisak da odlučuju slobodno na osnovu racionalnog rasuđivanja. „Oni, pritom, ne vide horizont racionalnosti svog rasuđivanja, ne znaju odakle stižu 'samorazumljive' premise praktičnog zaključivanja. Za učesnike u komunikaciji njihova interpeliranost u neki poseban ideološki diskurs nije dostižna. Status subjekta, učinak ideološke interpelacije, ostaje individui u svakom pojedinačnom slučaju 'prikriven'.“³²⁵ 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*. Međutim ovo znanje koje navodno poseduje subjekt za koga se pretpostavlja da zna je puko formalno znanje ispražnjeno od svakog semantičkog sadržaja. U čemu se ogleda ovo formalno znanje? „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'.“³²⁶ Pozicija ovog subjekta tako proizvodi praznu pretpostavku o znanju koja uvodi mogućnost postojanja društva kao celine i različite načine ovog postojanja. Ova nužna identifikacija sa subjektom za koga se pretpostavlja da zna je tako preliminarna za svaku uslovnu identifikaciju sa subjektom za koga se pretpostavlja da veruje koji se pripisuje različitim ideološkim shemama koje predstavlja različite mogućnosti organizacije društva. Preko ovog subjekta tako je moguća i komunikacija između pripadnika koji imaju različite konceptualne ideološke sheme. „Ako je za individualističko društvo karakteristično da u njemu postoji mnoštvo ideoloških 'shema' (ili 'programa') bez neposredno vidljivih 'društvenih uporišta', onda je nacionalna nulta institucija *matrica međusobne razumljivosti svih mogućih ideoloških shema*.“³²⁷ Dakle, identifikacija sa nultom institucijom predstavlja uslov identifikacije sa različitim uslovnim ideološkim identifikacijama. Subjekt tako mora biti unapred bezuslovno i nužno interpeliran u nultu instituciju i učinak ove identifikacije na 'neviđeno' jeste identitet.³²⁸

³²⁵ Isto, str. 98-99

³²⁶ Isto, str. 100

³²⁷ Isto, str. 101

³²⁸ Močnik zaključuje da nacionalna nulta institucija i njen identitetski učinak nisu uzrok problema multikulturalnosti već njegovo rešenje. Oni su potrebni upravo u društvima gde postoji više istovremeno više

Upravo nacija daje identitet pojedincima u individualističkim modernim društvima tako što nudi pojedincima sponu između iskaza i situacije iskazivanja. Upravo ova prazna forma odnosa između iskaza i situacije iskazivanja autorizovana subjektom za koga se pretpostavlja da zna jeste forma simboličkog mehanizma ideološke interpelacije koja je potisnuta u nesvesno, pa se identifikacija sa nacijom čini kao samorazumljiva i neproblematična.

Nacionalna nulta institucija međutim, baš iz razloga što je prazna forma, ne poseduje nikakva sopstvena verovanja u pozadini niti svoj specifičan ideološki diskurs. Dok nacionalna nulta institucija ne daje prednost nijednoj ideologiji, ona uvek mora biti hegemonizovana od strane neke određene ideologije, jer u suprotom mehanizam interpelacije ne bi bio u mogućnosti da interpelira individue. Dakle, nacija kao nulta institucija ne može sama postići efekat interpelacije. Sve ideologije međutim moraju do svojih adresata doći preko nacije bez obzira da li će ili neće postići interpelacijiski učinak. Ako ideološkom diskursu ne uspe interpelacija, on će biti prihvaćen kao uslovna identifikacija, što istovremeno znači da je adresat već interpeliran u neki drugi ideološki diskurs. Ako ideološkom diskursu uspe da postigne безусловnu identifikaciju adresata i time efekat interpelacije, „u to slučaju je taj posebni ideološki diskurs, kojem je interpelacija uspela, *nadodredio* nacionalnu nultu instituciju.“³²⁹ Ova ideologija koja je uspela da nadodredi nacionalnu nultu instituciju deluje kao hegemonistička ideologija. Tako nacionalna nulta institucija proizvodi učinak društvene celine samo posredno preko različitih ideologija od kojih jedna predstavlja hegemonističku ideologiju. Ideološka borba u okviru nacionalno konstituisanih zajednica vodi se upravo za poziciju one ideologije koja će uspeti da zagospodari nacijom kao nultom institucijom. Močnik ovim zaključcima takođe odgovara na Altiserovu tvrdnju da je ideologija večna: hegemonijska ideologija koja putem nacionalne institucije interpelira pojedince omogućuje upravo komunikaciju između zajednica koje imaju različita ideološka verovanja u pozadini. Društvo tako ne može opstati bez ovih ideoloških mehanizama koji omogućavaju pojedincima da se 'prekopčavaju' sa jednog u drugi ideološki program, pa je stoga svaka hegemonijska ideologija pre svega pragmatičnog karaktera. Upravo ova pragmatičnost kvalifikuje jednu ideologiju da zauzme mesto hegemonijske ideologije.

različitih kultura, ideologija i verovanja kako bi pojedinci bez poteškoća prelazili iz jedne kulturne matrice u drugu. Videti: *Isto*, str. 127, fusnota 19

³²⁹ *Isto*, str. 104

Močnik se zatim okreće Altiserovoj tezi da ideologija ima materijalnu egzistenciju i pokušava misliti koncept institucije koji bi organizovao problemsko polje ove teze, kako bi zatim postavio na ovim osnovama teoriju ideloške interpelacije. On polazi od teorije institucije antropologa Alfreda Redklif-Brauna (Alfred Radcliffe-Brown), koji pojam institucije razmatra putem dva odnosa: odnosa institucije prema društvenoj strukturi, gde institucija određuje normu, a norma uređuje odnose koji čine strukturu, i odnosa zajednice prema institucionalnoj normi koju ona priznaje i na taj način pojedinci iz date zajednice zauzimaju određene pozicije i ustanovljuju odnose koji čine strukturu. Institucija je ovde tako kopča koja pojedince povezuje sa društvenom strukturom, to jest, koja povezuje opštu ravan društvene strukture i pojedinačnu, subjektivnu ravan pripadnika društva. Močnik konstatuje da Redklif-Braunova teorija tako daje odgovor na pitanje koje ona sebi ne postavlja. To je pitanje veze između reprezentacije pojedinaca (priznavanje norme) i materijalne 'stvari' (strukturni odnos). Stoga Močnik na altiserovski način simptomalno čita Redklif-Braunovu teoriju kako bi njenom dopunom stvorio svoju 'korektnu' teoriju društvene institucije.³³⁰

Močnik prvo polazi od propitivanja odnosa između institucije i društvene strukture i iznosi tezu o ne-celosti društvene strukture i suplementarnoj prirodi institucije: „*Društvena struktura 'nije cela'* zato što je u svakom trenutku samo kolaž, sačinjen od raznorodnih i neuskladivih elemenata, tvorevina koja se urušava i stalno je treba pridržavati da se ne raspadne. A *institucija je 'suplementarna'* zato što nastoji da popuni šupljine u strukturi, popuni praznine u kolažu, zato što nadopunjava, suplira hijate koje otvaraju neusklađenosti, napetosti, trenja, kratki spojevi među elementima onoga što bi trebalo da se održi kao 'struktura', onoga što bi trebalo da se reprodukuje kao 'celina', iz čega bi trebalo da izraste učinak 'društva'.“³³¹ Naime, prema Močniku 'normalno' delovanje institucija uzrokuje 'abnormalnosti' koje onda treba otkloniti uvođenjem dodatnih ili suplementarnih institucija. Močnik se ovde oslanja na zaključke Redklif-Braunove studije o antropološkom konceptu 'višestrukih veza'. Prema antropologiji društva su podeljena na zajednice koje se formiraju sistemima krvnog srodstva i među pripadnicima tih zajednice vladaju odnosi bliskosti, to jest, odnosi konjukcije. Između različitih rodovski zajednica generalno vladaju odnosi

³³⁰ Prema Močniku Redklif-Braunova teorija s jedne strane ističe praktičnu dimenziju ideologije (ritualne prakse), pa je stoga materijalistička, ali s druge strane ne misli artikulaciju ideološke dimenzije s društvenom strukturom pa zato navodi na idealističko shvatanje strukture. Ona stoga u isto vreme otvara i zatvara vrata materijalističkoj konceptualizaciji. *Isto*, str. 136

³³¹ *Isto*, str. 137

'udaljenosti', pa su pripadnici različitih zajednica pojedinačno međusobno u odnosima disjunkcije. Međutim, budući da je pripadnicima iste rodovske zajednice zabranjeno međusobno stupanje u brak, pripadnici jedne rodovske zajednice moraju tražiti bračne partnere u drugim rodovskim zajednicama. Venčanjem između pripadnika različitih rodovskih zajednica uklanjaju se, na individualnom planu, između njih odnosi disjunkcije i bračni par zasniva odnos konjukcije. Međutim, venčanjem pripadnika različitih rodovskih zajednica zblížile su se i dve rodovske zajednice. Zato bar za neke rođake koji su bliski bračnom paru važe istovremeno i odnosi konjukcije i disjunkcije, pa su oni u odnosu višestrukih veza. „Delovanje strukture srodstvenih odnosa koji se uspostavljaju duž dve ose, ose 'krvnog srodstva' (potomstva) i ose porodične veze (alijanse), tako neke pojedince i pojedinke dovodi u situaciju da u *isti mah* treba da *poštuju dve protivrečene zapovesti*: treba da poštuju međusobnu udaljenost i da neguju međusobnu bliskost.“³³² Za Močnika je ovde najbitniji zaključak da 'normalno' delovanje srodstvenih odnosa proizvodi 'nenormalnu' situaciju. Prema njemu je tako Redklif-Braunov zaključak naišao na isti problem koji je lakanovska psihoanaliza konceptualizovala pojmom 'ne-celosti' simboličkog registra. Dakle, institucija svojim normalnim delovanjem proizvodi manjak u strukturi koji pokreće logiku suplementacije. Automatsko delovanje simboličke strukture srodstvenih odnosa proizvodi protivrečnost pa se pojedinci koji slede društvene regulacije nađu u neregularnim situacijama. Onda se ova 'siva zona' pokušava otkloniti tako što će se odnosi u njoj dopunski institucionalizovati.³³³

Zajednica predstavlja intersubjektivnu dimenziju institucije. Institucija propisuje norme, običaje, način života i konceptualne sheme pojedinaca unutar zajednice putem kojih organizuju svoje intersubjektivne odnose. Zajednica takođe svoje pripadnike kontroliše da li se pridržavaju njenih normi. Institucija tako putem normi koje nameće predstavlja upravo materijalno postojanje ideologije kao društvenog veziva. Ideologija tako čini materijalnu podlogu za društvene transakcije pojedinaca koje za njih imaju smisao pa tako ove prakse imaju i simboličku dimenziju: „u svakoj praksi otvara se problem sporazumevanja između

³³² *Isto*, str. 139

³³³ „U našem slučaju konkretno tako što će se pojedincima i pojedinkama, koji se zbog bračne veze svog krvnog srodnika ili srodnice našli u protivrečnosti, bilo naložiti da poštuju društvenu distancu i uspostave odnos izbegavanja (recimo nalik na odnos zeta i tašte), bilo tražiti od njih da neguju odnos bliskosti, višestruku vezu (kao recimo između starih roditelja i unučadi, muževljeve i ženine braće i sestara; ujaka i nećaka itd.)“, *Isto*, str. 140-141

aktera i problem samorazumevanja aktera.³³⁴ Kako smo videli, prema Močnikovoj teoriji do sporazumevanja može doći i putem uslovnih identifikacija, ali one zahtevaju jednu bezuslovnu identifikaciju koja je u isto vreme i interpelacija. Upravo institucija obezbeđuje ovu osnovu za to što je u transakcijama pojedinaca bezuslovno i stoga samorazumljivo. Ovo što je bezuslovno u praksama pripada simboličkom registru i učinak je upravo ideološke interpelacije. Institucija je prema Močniku ta instanca koja obezbeđuje mogućnost identifikacije sa subjektom za koga se pretpostavlja da zna. Ona ne samo da omogućuje već i zahteva ovu bezuslovnu identifikaciju, „a taj se učinak pokreće upravo onim što je u njoj 'nesavršeno', upravo time što istovremeno pokreće 'suplementarno' kretanje institucije.“³³⁵ U ovoj suplementarnoj prirodi institucije prema Močniku leži njena interpelaciona snaga. Budući da uvek postoji rasep između zahteva društvene institucionalne norme i same institucionalne prakse subjekti je moraju suplementirati nekom drugom institucijom u kojoj će biti interpelirani. Pojedinci su tako primorani da reprodukuju suplementarni institucionalni proces. Upravo poštovanje institucionalnih normi dovodi pojedince u protivrečnosti koje pred njih stavljaju uzajamno isključive zahteve i oni su primorani da potraže suplementarno rešenje. Pojedinci su tako i prinuđeni da suplementiraju društvene norme i da istovremeno strepeći od mogućeg isključenja iz zajednice zbog moguće optužbe za kršenje norme opravdavaju svoje izbore suplementacije. Upravo na ovaj način oni reprodukuju društvenu strukturu kojoj je kao ne-celov potrebena suplementacija. Svaki postupak tako može biti legitiman, ali i pogrešan. Prema Močniku upravo ovaj paradoks omogućuje društvenu koheziju: „to što u pojedinačnoj instituciji izgleda kao 'kratak spoj' i što se sa stanovišta pojedinca i pojedinke čini ispoljava kao protivrečan institucionalni zahtev – zapravo je mehanizam kojim institucija vezuje za sebe pojedinca i pojedinku koji joj 'pripadaju'“³³⁶

Kao ilustraciju ovog mehanizma Močnik navodi situaciju lika Himene iz Kornejeve drame *Sid*. Himena se u drami nalazi situaciji gde mora da bira između osвете za očevu smrt ili udaje za voljenog muškaraca koji je ubio njenog oca. Njena društvena situacija je određena koincidencijom raznih statusnih određenja. „Himena je žena, neudata, sazrela za udaju, aristokratkinja i, najzad, siročić. Kao neudata žena i aristokratkinja, ona je predmet političkih transakcija između porodičnih klanova; kao siročić nema neposrednu zaštitu; kao ćerka uglednog vlastelina, donosi bogat miraz i ima uticajne rođake: iz tog razloga ona je posebno

³³⁴ *Isto*, str. 144

³³⁵ *Isto*, str. 144

³³⁶ *Isto*, str. 147

ugrožena jer je dragocen adut za krvne srodnike, 'davaoce' – poželjna partija za eventualne zetove, 'primaocce'. Kao žena i aristokratkinja, mora voditi računa o časti porodice; kao siročce, dužna je da poštuje uspomenu na oca.³³⁷ Kornej ovu kompleksnu situaciju nadodređenja redukuje u izbor između časti oca i ljubavi prema muškarcu. Moćnik teškoću ovog izbora interpretira kao konflikt između 'obaveznih osećanja' na vertikalnoj osi filijacije i 'obaveznih osećanja' na horizontalnoj osi 'alijanse'. Reč je tako o institucionálnom konfliktu koji je načelno nerazrešiv.³³⁸ Himena se tako nalazi u situaciji gde se dva izbora međusobno isključuju, a istovremeno su oba validna ako se gledaju iz pozicija različitih konceptualnih shema. „Bez obzira kakvu će odluku doneti, njena će odluka u isti mah biti apsolutno opravdana i apsolutno izdajnička.“³³⁹ Ova situacija dovodi Himenu u lakanovsku vel-alternativu gde je jedini njen izbor da prepusti izbor drugom – kraljevskom autoritetu. Suplementarno rešenje ovde tako reprodukuje odnos gospodarenja, to jest, instituciju kraljevskog autoriteta kao vrhovnu instituciju feudalnog poretka. „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.“³⁴⁰ Himena je odlučila da ne odlučuje, da odluku prenese na kraljevski autoritet i da tako učestvuje u obnavljanju iste ideologije koja ju je i gurnula u problem. Kraljevski autoritet se reprodukuje kroz ove 'konflikte lojalnosti' iz razloga, jer kralj ima pravo da ih ukida: „U toj sposobnosti autoriteta da ukida učinke institucionalnih protivrečnosti, bez uklanjanja njihovih strukturalnih uzroka, zapravo je strukturalni uslov odnosa gospodarenja.“³⁴¹

Moćnik će dalje pokušati da obrazloži načine na koje nacija kao nulta institucija putem nadodređenja određenom hegemonističkom ideologijom, određuje njene interpelirane ne samo u odnosu na iznutra, prema spostvenoj nacionalnoj zajednicu, već i odnosu prema spolja, prema drugim nacijama. Kako smo videli, nacija kao nulta institucija modernih društva deluje i interno, tako što daje identitet njenim pripadnicima, ali i eksterno, tako što svojim pripadnicima daje i identitet u odnosu na druge nacionalne institucije i njihove

³³⁷ *Isto*, str. 148

³³⁸ *Isto*, str. 209 fusnota 32

³³⁹ *Isto*, str. 149

³⁴⁰ *Isto*, str. 149

³⁴¹ *Isto*, str. 150

pripadnike. Ona tako razdvaja, ali i povezuje različite nacije, i na ovaj način podržava i reprodukuje izvesne odnose dominacije. Močnik će na primeru balkanističke ideologije pokazati kako ova hegemonistička ideologija putem nadodređenja nacionalne nulte institucije reprodukuje dve vrste dominacije: 'spoljašnju', ekonomsku, društvenu i političku, dominaciju zemalja Zapadne Evrope nad post-socijalističkim državama Balkana i 'unutrašnju' dominaciju vladajuće domaće socio-ekonomske elite nad stanovništvom država ovog regiona.³⁴² Putem ove ideologije post-socijalističke zemlje Balkana su identifikovane kao drugo od Evrope, to jest, kao Balkan, mesto nereda, sukoba, primitivizma, siromaštva itd., u razlici prema Evropi kao mestu civilizovanosti, reda, mira, prosperitet itd. Međutim ova ideološka granica između Evrope i Balkana nije definitivno povučena i stoga ključno strukturalno mesto u ovom mehanizmu balkanizacije predstavlja pogled Evrope kao arbitra koji ustanovljava ovu simboličku granicu. Mehanizam balkanizma tako istovremeno svaku od ovih zemlja koje su stigmatizovane kao balkanske prisiljava da autoritetu Evrope dokazuju da one nisu balkanske za razliku od ostalih balkanskih zemalja koje navodno uistinu pripadaju Balkana. Balkanistička ideologija tako proizvodi efekat identifikacije zemalja ovog regiona kao balkanskih i istovremeno ih primorava na poricanje ovog 'negativnog' identiteta: „U tom slučaju, balkanizam je mešavina laskanja koja 'Evropu' i trenutnog hegemonu treba da navede na priznanje da neka zemlja ne spada na 'Balkan', i mobilizacijskog progresizma koji stanovništvo podstiče da učini napor i dokaže da nije 'Balkan'."³⁴³ Njena funkcija je tako da odloži na Evropu odluku da li jedna zemlja u regionu pripada ili ne pripada ideološki konstruisanom prostoru Balkana. Istovremeno balkanizam sadrži teleološku dimenziju koja upravlja mobilizatorskom praksom stanovnika ovih zemalja (evropeizacija kao normalizacija, civilizacija, demokratizacija i modernizacija 'zaostalih' 'perifernih evropskih država). Evropa tako za pripadnike zemalja Balkana predstavlja subjekta za koga se pretpostavlja da zna koji nadodređuje nacionalnu nultu instituciju ovih zemalja i odlučuje o identitetu pojedinačnih zemalja. Prema tome balkanizam kao ideologija koja nadodređuje nacionalnu nultu instituciju ovih zemalja i daje joj 'konkretan sadržaj' uspostavlja dve vrste odnosa prema spolja: odnos kooperacije putem potčinjavanja sa zemljama Evrope od kojih se očekuje priznanje o 'ne-balkanizmu' i odnos antagonizma prema drugim zemljama regiona koje su percepirane kao 'zaista' balkanske: „jednostavno, premda malo drastično rečeno: sluganstvo u 'vertikalnom

³⁴² Rastko Močnik, „The Balkans as an Element in Ideological Mechanism“, Dušan I. Bjelić, Obrad Savić (ed.), *Balkan as Metaphor: Between Globalization and Fragmentation*, The MIT Press Cambridge Massachusetts-London, 2002, str. 79-115

³⁴³ Rastko Močnik, *Tri teorije: ideologija, nacija, institucija*, str. 156

odnosu' i mržnja u 'horizontalnom' odnosu.³⁴⁴ Svaka balkanska nacija je tako u strukturi balkanizma dvostruko upisana: u odnosu prema 'Evropi' i u odnosu prema ostalim 'balkanskim' državama. Iz ovoga Močnik zaključuje da je „'Balkan' (...) *suplementarna institucija koja nultoj instituciji one vrste kojoj pripada 'Hrvatska' i njoj slične zemlje, omogućuje da svoj odnos prema drugim institucijama iste vrste strukturiraju tako da taj odnos ne bude samo 'ekskluzivan', ne samo 'negativan'*. 'Balkan' je prava produktivna institucija sa stvarnim konstitutivnim učincima. Konstruiše, naime, čitav kosmos međunarodnih odnosa na specifično racionalan način koji rađa svojevrzne 'racionalne strategije'.³⁴⁵ Upravo u ovim odnosima koje matrica oblikuje balkanistički diskurs ima svoju materijalnu egzistenciju. Ona tako uslovljava dve vrste praksi: kooperativnost prema 'Evropi' i antagonizam prema ostalim državama regije, pa tako upravo ovaj antagonizam koji je strukturalni uslov matrice onemogućava izlazak iz simboličkog prostora 'Balkana' i reprodukuje uslove putem kojih sama matrica funkcioniše i održava odnose dominacije. Dakle, matrica uspostavlja diskurs i praksu stanovnika ove regije, a ovi zatim 'sami od sebe' reprodukuju samu matricu svojom praksom. 'Evropa' se onda nudi kao rešenje za strukturalne uslove koje sama stvara i koji se reprodukuju samim činom prihvatanja njene arbitracije od strane aktera balkanističke ideologije.

Močnika nam dalje daje i 'subjektivnu' dimenziju ove matrice, mehanizam kojim se akteri upisuju u balkanističku matricu kao subjekti i način na koji akteri sebe samorazumeju i tako reprodukuju matricu. Balkanizam kao hegemonistička ideologija nadodređuje nultu instituciju nacije i daje njenim pripadnicima poziciju iskazivanja, pa je tako ovo i matrica interpelacije i subjektivacije. Subjekt se unutar ove matrice određuje kao drugo od 'Balkana' to jest kao 'Evropljanin'. Lakanovskim rečnikom kazano: „balkanistički akter se identifikacijom smešta na mesto označitelja ('mi') koji zastupa subjekt ('Evropu') za drugog označitelja ('Balkan')³⁴⁶ 'Evropa' kao subjekt za koga se pretpostavlja da zna tako predstavlja efekat balkanističke matrice, njenu fantazmatičnu konstrukciju koja usidrava diskurs balkanizma i nadodređuje subjekte subjektivirane unutar vlastitih nacionalnih nultih institucija. Ova identifikacija je tako безусловna, i nameće se ne kao verovanje, već kao znanje. Dobrovoljno potčinjavanje evropskoj hegemoniji tako za pripadnike ovih zemalja izgleda nužno, samorazumljivo i neproblematično, kao i antagonizam i konfliktnost prema

³⁴⁴ *Isto*, str. 158

³⁴⁵ *Isto*, str. 160

³⁴⁶ *Isto*, str. 215, fusnota 57

drugim zemljama koje su uhvaćene u balkanističku matricu. Balkanistička matrica tako 'hvata' subjekte nudeći im lakanovsku vel-alternativnu Evropa ili Balkan, gde je izbor uvek unapred donesen kao izbor za Evropu. Alternativa Balkana je unapred obeležena kao nerazuman i iracionalan izbor, pa se izbor Evrope čini kao racionalan i slobodan. Ako adresat „odabere 'Evropu', biće 'Balkanac' u 'Evropi', dakle u podređenom položaju; ako se odluči za 'Balkan', neće imati ni 'Evropu' – ali ni 'Balkan': matrica je, naime, postavljena tako da 'Balkan' nije moguć izbor već samo (zastrašujući) element u opoziciji. Ko se odluči za 'Balkan', ispada iz sheme; prema specifičnoj racionalnosti sheme survava se u polje iracionalnosti i bezumlja. ³⁴⁷ Adresat, dakle, ne može zamisliti alternativu ovom učenjivačkom izboru koji ima institucionalnu podršku. Subjektivizacija tako predstavlja institucionalnu prinudu koja dovodi subjekte u vel-alternativu. Prihvatajući unapred određen izbor ove lažne alternative, subjekti reprodukuju institucionalnu strukturu tako što se u njoj subjektiviziraju i prihvataju racionalnu strategiju ove matrice prema kojoj delaju. Praktični efekti balkanističke ideologije su tako u kontradikciji sa njenim eksplicitnim sadržajem. Balkanizam stoga nije ono što odvaja ove zemlje od Evrope, već način njihove integracije u međunarodni sistem koja im daje podređenu poziciju. Balkanistička matrica tako reprodukuje sistem geopolitičke dominacije zemalja Zapadne Evrope nad balkanskim državama, i dominaciju domaće pro-evropske elite nad sopstvenim stanovništvom.

Dakle, moglo bi se reći da se ključna Močnikova intervencija u Altiserovu teorije ideologije sastoji u stavu da je društvena struktura 'ne-cela', pa tako zahteva institucionalnu suplementaciju preko koje interpelira pojedince koji onda svojom praksom supliraju strukturu i omogućuju njenu reprodukciju. Subjekt je tako putem institucije upisan u manjak strukture, pa se lakanovskim rečnikom može kazati da je subjekt upisan pod suplementarnim označiteljem i da on na ovaj način 'ucelovljuje', totalizuje polje označitelja koje onda može funkcionisati i proizvoditi značenje. Zaključak koji Močnik izvodi odavde, i koji je značajan za problematiku reprezentacije kojom se bavimo u ovom radu, je da ideološka reprezentacija nikad nije odvojena od strukture, već je upravo deo strukture koji omogućava strukturi da funkcionise i da proizvodi efekat društva. Reprezentacija tako nije puki odraz strukture, već je konstitutivna za samu strukturu. Ideologija stoga ne može biti reprezentacija imaginarnih odnosa budući da su ovi odnosi već elemenat u stvarnim odnosima, pa tako realne uslove ne možemo suprotstaviti ideološkoj reprezentaciji. Struktura ima upisano prazno mesto u sebi koju reprezentacija popunjava i omogućuje joj totalizaciju i funkcionisanje. Budući da je

³⁴⁷ Isto, str. 168

struktura uvek ne-cela i kontradiktorna, funkcija reprezentacije je upravo da pokuša da pomiri ove kontradiktornosti i da pokuša da pruži njihovo razrešenje. Reprezentacija stoga ima strukturnu funkciju koja omogućuje reprodukciju same strukture budući da upravlja delovanjem pojedinaca i daje istovremeno smisao njihovoj praksi. Svaka reprezentacija je stoga nadodređena suplementarnom institucijom i hegemonističkom ideologijom koja kroz nju deluje i koja određuje konkretnu strukturalnu funkciju reprezentacije. Sa druge strane svaka reprezentacija omogućava i libidinalnu investiciju pojedinaca, pa tako proizvodi i izvestan užitek putem podsticanja subjektive nesvesne fantazije. Hegemonijska ideologije tako mora voditi računa da obezbedi uslove kako bi podržala ovu libidinalnu investiciju subjekata bez koje ne može biti učinka interpelacije pa samim tim ni reprodukcije strukture. Budući da je ovaj manjak koji proizvodi reprezentaciju strukturalan, nijedna reprezentacije ne može potpuno zašiti strukturu. Odavde upravo i mogućnost restrukturacije i zamene hegemonijskih ideologija koje uređuju način proizvodnje i reprodukcije društva. Ideološka i klasna borba se tako vode u polju reprezentacije koje nikad ne može biti potpuno zatvoreno.

6.5 Etjen Balibar: subjekt-građanin i ideologija

Etjen Balibar će svoju kritiku Althusserove teorije koncentrisati na problemu neophodnosti vladajuće ideologije da u sebe uključi glasove potčinjenih, pa će on mogućnost revolucionarne promene tražiti unutar vladajuće ideologije i njenih kontradiktornosti, a ne izvan nje. Balibar kao Močnik misli ideologiju kao integralni deo društvene stvarnosti. Althusserovo 'imaginarno' tako nije jednostavno reprezentacija stvarnosti koja postoji nezavisno od nje, već je aktivna instanca koja je u recipročnom kauzalnom odnosu sa društvenom i ekonomskom strukturom društva: „Stvarno' i 'Imaginarno' stoga nisu suprotnosti, već su nerazdvojni jedno od drugog: misliti stvarnost je deo stvarnosti u infinitnom procesu (nešto što sprečava svaku teoriju, uključujući naučnu teoriju, koliko god egzaktna može biti, da ikada bude u mogućnosti da pruži celokupnu sliku stvarnosti). Prema tome, Imaginarno i Stvarno zakoračuju jedno u drugo: oni ne pripadaju separatnim svetovima, već proizvode zajedno ono što mi stvarno percipiramo kao koherentan ili konfliktualan 'svet'.“³⁴⁸ Balibar tako napušta topografsku shemu ekonomije kao baze i ideologije kao nadgradnje i zalaže se za shemu dve baze: načina subjekcije i načina proizvodnje, kao imaginarnog i stvarnog,

³⁴⁸ Etienne Balibar, „The Non-Contemporarity of Althusser“, E. Ann Kaplan, Michel Sprinker (ed.), *The Althusserian Legacy*, Verso, London/New York, str. 10

ideologije i ekonomije.³⁴⁹ I ideologija i ekonomija bi ovde posedovale materijalnost kao dve različite, ali i nerazdvojive materijalnosti. U svakoj istorijskoj konjunkturi efekti imaginarnog se mogu manifestovati samo putem stvarnog, i obrnuto, efekti stvarnog se mogu ispoljiti samo putem imaginarnog. Na ovaj način ideologija predstavlja materijalnost koja ograničava ekonomiju, kao što je i sama ograničena njome. Društvena praksa je tako moguća samo putem interakcije ova dva domena, putem njihove nadodređenosti gde nijedna ne predstavlja suštinu druge i gde se efekti jedne materijalnosti ispoljavaju putem neizbežnog skretanja u drugu materijalnost. Svaka konjunktura je stoga otvorena celina, u kojoj su način subjekcije i način proizvodnje u nestabilnom i dinamičnom odnosu uzajamnog uslovljavanja i premeštanja društvenih kontradiktornosti iz jedne u drugu sferu. U odnosu na otpore 'imaginarnog' kao i u odnosu na druge strukturalne kontradikcije, kapitalizam je tako kao način proizvodnje prinuđen da se konstantno transformiše. Ova nužnost promene je preduslov reprodukcije kapitalizma, pa bazična nestabilnost kapitalizma kao društvene formacije daje priliku za razvijanje društvenih praksi koje su nekompatibilne sa njim.

Ideologija kao imaginarno proizvodi forme svesti za pojedince i grupe, načine reprezentacije koji su načini 'bivanja u svetu' i koji su povezani sa ne-reprezentativnim elementima kakvi su nade, želje, strahovi itd., to jest, sa afektivnom dimenzijom subjekata. Balibar tako postavlja pitanje užitka u ideologiji i pitanje moguće revolucionarne dimenzije imaginarnog. „Ono šta izgleda da je potrebno u najmanju ruku je objašnjene *zašto potlačeni ili eksploatisani uživaju (virtuelno) privilegovanu, aktivnu ulogu u odnosu na 'ideologiju'*“³⁵⁰ Da se podsetimo, Althusser je video slobodu pojedinca unutar vladajuće ideologije kao imaginarnu slobodu, koja je zapravo sloboda potčinjavanja. Balibar insistira da, kako bi jedna ideologija bila vladajuća, ona ne može biti striktno ideologija vladajuće klase, ne može biti potpuno spoljašnja potčinjenima, već mora biti na neki način *univerzalna* kako bi uopšte postigla efekat društvene zajednice i bila prihvaćena od strane potčinjenih. Dominatna ideologija je tako prinuđena da prerađuje življeno iskustvo dominiranih koje „u isto vreme podrazumeva prihvatanje ili prepoznavanje i protest ili revolt prema postojećem 'svetu'“³⁵¹ Vladajuća ideologija tako nije jednostavno ideologija vladajuće klase, već je ona „specifična univerzalizacija *imaginarnog dominiranih*: ono šta ona razrađuje su takvi pojmovi kao

³⁴⁹ Etienne Balibar, „The Infinite Contradiction“, *Depositions: Althusser, Balibar, Macherey, and the Labour of Reading, Yale French Studies*, n. 88, Yale University Press, New Haven, 1995, str. 160

³⁵⁰ Etienne Balibar, „The Non-Contemporarity of Althusser“, str. 11

³⁵¹ *Isto*, str. 12

Pravda, Sloboda i Jednakost, Napor i Sreća itd., koji vuku svoje potencijalno univerzalno značenje iz njihove pripadnosti pojedincima koji žive uslove egzistencije masa ili naroda.³⁵² Legitimnost i vitalnost vladajuće ideologije zavisi upravo od transformisanog i premeštenog imaginarnog potčinjenih. Vladajuća ideologija prema tome uključuje u sebe glasove, nadanja i želje potčinjenih koji su upravo izvor njene ubedljivosti i validnosti. Odavde se može izvući zaključak da svaka ideologija ima neizbežnu utopijsku dimenziju, koja je dimenzija želje potčinjenih subjekata. Prema Balibaru tako u imaginarnom ideologije ne može biti reči o jednostavnoj iluziji ili alijenaciji, jer su ovi ideali prikazani kao nešto čemu se stremi, a ne kao nešto što je već realizovano. Mistifikacija ideologija pre leži u negaciji strukturalnog antagonizma između vladajućih i podređenih, gde se podređenima nude kontigentni razlozi zašto se njihovo imaginarno ne može u potpunosti ostvariti, a ne strukturalni razlozi koji se tiču samog klasnog karaktera jednog društva, pa stoga i njegovog strukturalnog klasno-eksploativnog karaktera. Vladajuća ideologija je tako uvek ambivalentna, pa potčinjene mase mogu u trenutcima kada uoče jasno njene kontradiktornosti zahtevati da preuzmu na sebe imaginarno koje im je putem dominantne ideologije otuđeno. Sloboda koju vladajuća ideologija propisuje nije tako sasvim iluzorna sloboda, već sloboda koju ova ideologija mora iznova reprodukovati pružajući potčinjenima izvesne primere njene demonstracije, kao i izvesne užitke ove slobode, jer uvek postoji mogućnost da ona može biti vraćena onima od kojih je uzeta. Mogućnost ideološkog revolta je tako internalno upisana unutar vladajuće ideologije. Pobuna potčinjenih se prema Balibaru upravo sastoji u pobuni protiv neispunjenog obećanja vladajuće ideologije, koje je upravo imaginarno potčinjenih, kada oni traže njegovo trenutno ispunjenje, a ne njegovo odlaganje.

Dakle, subjekt prema Balibaru nikad nije potpuno potčinjen jednoj ideologiji i uvek postoji prostor za njegovo aktivno delovanje unutar ideologije koja ga interpelira. Altiser je napomenuo u eseju o ideološkim aparatima da u svakodnevnoj upotrebi postoje dva protivrečna značenja termina subjekt: subjekt kao slobodan subjektivitet, centar inicijative, pokretač koji je odgovoran za svoja dela i subjekt kao potčinjeno, subjektivirano, biće, koji se potčinjava autoritetu i stoga je lišen sve slobode osim slobode da sebe slobodno potčini.³⁵³ Za Altisera je prvo značenje subjekta imaginarno, dok je drugo stvarno. Balibar međutim tvrdi da subjektova sloboda nikad nije iluzorna, već da on ima delimičnu slobodu unutar ideologije koja ga interpelira. U istraživanju istorije pojma subjekt Balibar takođe nalazi dva dominantna,

³⁵² *Isto*, str. 13

³⁵³ Luj Altiser, *Ideologija i državni ideološki aparati*, str. 79

suprotna značenja ovog pojma.³⁵⁴ Prvo proizilazi iz grčkog termina *hypokeimenon* i znači „ono što leži iza, i što kao temelj okuplja sve na sebi“³⁵⁵, utemeljujuću supstancu koja je izvor svega. Ovaj termin iz grčke filozofije je preveden na latinski kao *subjectum*. Kako smo videli u uvodnom poglavlju, Hajdeger tvrdi da je Dekart ovaj termin prvi put primenio na ljudskog subjekta i time započeo humanistički, antropološki diskurs filozofije utemeljen na ideji samokonstituišućeg ljudskog subjekta. Balibar smatra da je Hajdeger pogrešno interpretirao Dekartovu filozofiju. Kod Dekarta misleća ljudska individua jeste pozicionirana kao supstancija, *res cogitans*, ali ova supstanca, *ego cogito*, nije prikazana kao *subjectum*. Ljudska individua, sačinjena od duše (*res cogitans*), tela (*res extensa*) i njihove unije, ovde je potčinjena, subjektovana, božijoj suverenosti koja predstavlja treću vrhovnu supstanciju. Bog tako predstavlja kod Dekarta vrhovni uzrok koji spaja misli i materiju u kauzalni odnos, tako da ljudska individua predstavlja u ovom metafizičkom aparatu uzrok koji je zapravo efekat. Ljudsko razumevanje i nauka tako je ovde potčinjena Bogu kao internalnom centru misli koji donosi suverenu odluku, kao 'odsutnoj prezentnosti' ili izvoru inteligibilnosti koji je neshvatljiv i neprikaziv po sebi. Ljudska individua tako nije kod Dekarta *subjectum*, već je ona reprezentovana putem Boga kao neprikazivog *subjectuma* koji je garant validnosti ljudskog znanja. Sloboda čoveka tako ovde može biti mišljenja samo kao kontradiktorna sloboda potčinjenog bića.

Balibar stoga zaključuje da je Dekartov subjekt zapravo *subjectus*, a ne *subjectum*. *Subjectus* je, „prema ekvivalenciji koju je praktikovala sva srednjovekovna politička teologija i koja je sistematski iskorišćana od strane teoretičara apsolutne monarhije, drugo ime za *subditus*, za individuu koja je potčinjena *ditio*, suverenom autoritetu vladara, autoritetu izraženom kroz naredbe koje daje, koji je sam legitimisan od strane Reči drugog Suverena (Gospoda Boga). 'Bog je onaj koji zasniva ove zakone u prirodi, baš kao kralj koji zasniva zakone u svom kraljevstvu', piše Dekart (...).“³⁵⁶ Ova zavisnost od vladara i Boga je ono što ustanovljuje *subjectus*-a. *Subjectus* kao pojam koji određuje potčinjeno biće jeste tako drugi način upotrebe termina subjekt. Aktivnost Dekartovog 'subjekta' je zasnovana na pasivnosti pred

³⁵⁴ Etienne Balibar, „Citizen Subject“, Eduardo Cadava, Peter Connor, Jean-Luc Nancy (ed.), *Who Comes After the Subject*, Routledge, London/New York, 1991, str. 33-57; Etienne Balibar, „The Subject“, *Umbr(a): Ignorance of the Law*, No.1, 2003, str. 9-22

³⁵⁵ Martin Haidegger, „The Age of the World Picture“, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Harper & Row, New York, 1977, str. 128

³⁵⁶ Etienne Balibar, „Citizen Subject“, str. 36

Božijom kreacijom koja ustanovljuje zakone prirode. Hajdeger tako pogrešno tumači Dekartovog *subjectus*-a kao *subjectum*-a.

Prema Balibaru Kant je pogrešno interpretirao Dekarta usled poteškoća zasnivanja svoje revolucionarne ideje prema kojoj je istina čulno opažljivih fenomena inherentna čovekovoj misli i ova interpretacija će dominirati recepcijom Dekarta u modernoj filozofiji. Kant tako pripisuje Dekartovom 'subjektu' autoreferentnu operaciju putem koje misao uzima samu sebe za svoj vlastiti objekt, čija kompletna formula bi prema Balibaru glasila: „Ja sam svestan činjenice da mislim kako mislim.“³⁵⁷ Kant označava kao subjekta (to jest, kao *subjectuma* koji je preveo na nemački kao *Subjekt*), u klasičnom metafizičkom smislu: 'nešto' ili 'biće' koje postoji simultano kao ono iz čega misao stremi i ono ka čemu misao stremi. Kantov subjekt je dakle istovremeno i subjekt i objekt, to jest, on istovremeno misli i sebe i sopstvene predikate koji su ništa drugo do njegove sopstvene misli. Subjekt je kao podlogu atribucije predikata moguće misliti samo putem njegovih vlastitih predikata koji su njegove reprezentacije, pa on ne može nikad biti prezentan kao fenomen. On predstavlja ono što ostaje permanentno u fenomenima, što ih konstituiše, ali on sam nije vidljiv kao fenomen. „Ja mislim mora biti *sposobno* da prati sve moje reprezentacije. Jer bi drugačije nešto bilo reprezentovano meni što ne bi bilo moguće misliti uopšte (...) Otuda sve množveno u opažaju ima neophodno referencu prema *ja mislim* u istom subjektu u kome se to množstvo nalazi . Ali ova reprezentacija (to jest, *ja mislim*) je čin spontanosti; to jest, ona se ne može smatrati da ima poreklo u čulnosti. Ja je zovem *čista apercepcija* (...), jer je ona samosvest koja, budući da proizvodi reprezentaciju *ja mislim* koja mora biti sposobna da prati sve druge reprezentacije, i budući da je jedna i ista u svakoj svesti, ne može biti praćena nijednom drugom reprezentacijom.“³⁵⁸ Subjekt kao takav je onda neprikaziv i nesaznatljiv. On čini iskustvo mogućim i otvara i podržava polje reprezentacije, ali sam ne može biti reprezentovani elemenat u ovom polju. Kantov subjekt tako nije supstanca kao Dekartov *cogito*, već je njegovo utemeljenje u 'praznoj' reprezentaciji jastva, koja je ništa drugo do svest koja prati sve reprezentacije. „Sada putem ovog Ja ili On ili To (stvar) koje misli, ništa drugo nije reprezentovano nego transcendentalni subjekt misli = x. Ovaj subjekt je moguće spoznati samo putem misli koji su njegovi predikati.“³⁵⁹ 'Unutrašnja realnost' subjekta

³⁵⁷ Etienne Balibar, „The Subject“, str. 13

³⁵⁸ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Hackett, Indianapolis, 1996, str. 177

³⁵⁹ *Isto*, str. 385

predstavlja iluziju, ali neophodnu iluziju koja retrospektivno prati svaku predikaciju. Subjekt tako nije stvar po sebi, nije substancijalan budući da nije fenomenalan, ali budući da misli sebe, doima se kao modalitet supstance. Međutim ovakva 'spontana' reprezentacija subjekta kao supstance, predstavlja za Kanta transcendentalnu iluziju, koja je ipak i nužna iluzija. Unija reprezentacije koju podržava svest subjekta tako proizvodi retroaktivnu iluziju subjekta kao unifikovane supstance. Subjekt je prema Kantu onda rascepljen subjekt, rascepljen na fenomenološkog subjekta koji je reprezentovan samom sebi putem svesti koja podupire objektivne reprezentacije i na noumenalnog nesaznatljivog i neprikazivog subjekta po sebi. Subjekt je tako misleći i može biti mišljen, ali ne može biti prezentovan u formi objekta, pa je stoga nesaznatljiv. Kant dakle odvaja mišljenje i znanje. Znanje je moguće samo kao empirijsko znanje fenomenalnih objekata i stoga subjekt kao takav ostaje nesaznatljiv upravo jer ga je nemoguće potvrditi reprezentacijom u formi objekta. Brkanje misli i znanja je tako brkanje subjekta i objekta i transcendentalna iluzija se upravo sastoji u pogrešnoj objektivaciji subjekta. Druga konsekvencija distinkcije između mišljenja i znanja je da je znanje stvari-po-sebi, noumenalnog, nemoguće, pa je ono limitirano na sferu iskustvenog. Budući da iskustvenu sferu čulnosti konstituišu kategorije subjekta, ono što postoji s onu stranu čulnog nije u konformnosti sa ovim kategorijama i stoga je nesaznatljivo za subjekta. Fenomenalna sfera nije sfera stvarnosti, već sfera subjektive stvarnosti, ali istovremeno i jedina sfera koja je saznatljiva za subjekta. Šta leži iza ili s onu stranu subjektive reprezentacije kao stvar po sebi ostaje nesaznatljivo.

Kant tako tvrdi da se oslobodio ove metafizičke iluzije koju pripisuje Dekartovom konceptu subjekta. Međutim, ova iluzija je neophodna iluzija i ona je jedina moguća forma utemeljenja subjekta, pa je na neki način i istinita. Od Kanta subjekt će upravo označavati ovu uniju suprotnosti, u kojoj istina leži u srcu laži. Naime, reprezentacija subjekta je putem refleksije zasnovana kao samoreprezentacija, koja je istovremeno i istina i pogreška, i prepoznavanje i pogrešno prepoznavanje. Kantov subjekt je zasnovan tako na dvostrukom odbijanju, i supstancijalnosti i fenomenalnosti, koja čini subjekta paradoksalnim bićem koje je istovremeno i biće i nebiće, ali koje u svakom slučaju nije stvar koja se može kategorisati ili popredmetiti. Kant će međutim kasnije ovog epistemološkog subjekta nadograditi projektom moralnog subjekta kome će propisati imperativ da oslobodi svoju reprezentaciju od sfere fenomenalizma.³⁶⁰ Odavde proizlazi Kantova 'praktična' filozofija koja teoretizuje

³⁶⁰ Immanuel Kant, *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd, 2008.

autonomnog, moralnog subjekta koji, putem propisivanja kategoričkog imperativa samom sebi, tvrdi svoju slobodu u odnosu prema prirodi i na kome se zasniva humanost čoveka kao bića podvrgnutog zakonima slobode. Zakon slobodne je utemeljen na principu autonomije, prema kome je subjekt podvrgnut moralnom zakonu koji je propisao samom sebi. Subjekt kao racionalno biće stoga nije jednostavno podvrgnut moralnom zakonu u vidu kategoričkog imperativa, već je podvrgnut ovom zakonu zato što ga je sam autonomno stvorio, pa zakon tako proizilazi iz njegove slobodne volje i praktični subjekt stoga ima status samoutemeljujućeg subjekta. Slobodna volja i volja podvgnuta moralnom zakonu su stoga za Kanta identične. Sloboda tako prema Kantu znači slobodu samodeterminacije ljudskog subjekta. Ova sloboda stoga mora biti autonomna u odnosu na prirodu i na prirodne inklinacije u čoveku koje su posledica njega kao fizičkog čulnog bića. Kant tako nadograđuje epistemološkog subjekta, ograničenog na domen fenomenalizma, to jest, onog što je čulno saznatljivo i onog što je podvgnuto zakonima prirode, moralnim subjektom koji je projektovan kao autonomno, moralno biće van ove sfere. Prezentacija ovog subjekta stoga izlazi iz domena reprezentacionalizma i ukazuje na njegovo njegov status racionalnog bića kao onog koje stoji izvan zakona prirode i istovremeno predstavlja svrhu same prirode.

Problem prezentacije subjekta tako postaje problem kako empirijski aktuelizovati u fenomenalnoj iskustvenoj sferi reprezentacije noumenalnog moralnog subjekta koji je neprikaziv kao takav u ovoj sferi? Moralni autnomni subjekt je moguć samo kao prezentacija (*Darstellung*), a ne kao fenomenalna reprezentacija (*Vorstellung*), budući da pripada noumenalnoj sferi, koja je sfera stvari-po-sebi i za koje ne postoje čulne reprezentacije. Ovaj moralni subjekt, subjekt kategoričkog imperativa koji je zakon slobode, postaje prezentan samom sebi samo putem prekoračenja limita fenomenalne sfere reprezentacije, kao „prezentacija s onu stranu reprezentacije.“³⁶¹ Stoga se on ukazuje jedino kao negativna prezentacija koja ukazuje na limite reprezentacije. Doživljaji lepog i sublimnog koji prema Kantu ukazuju na imanentne limite reprezentacije upućuju na postojanje ovog subjekta. Estetika prema Kantu tako upućuje na mogućnost projekta samokonstituišućeg ljudskog subjekta. Moralni subjekt kao prezentacija s onu stranu reprezentacije predstavlja prema tome imanentnu negaciju reprezentacije. Moralni subjekt svojom noumenalnom prezenatacijom

³⁶¹ George Hartley, „Presentation beyond Representation: Kant and Limits of Discursive Understanding“, *The Abyss of Representation: Marxism and the Postmodern Sublime*, Duke University Press, Durham/London, str.22-52

unutar fenomenalne reprezentacije upućuje na spoj noumenalnog sa fenomenalnim, to jest, zapravo na podređivanje fenomenalnog noumenalnim ukazivanjem na nedovoljnost fenomenalnog. Na ovaj način epistemološki subjekt podređen empirijskom svetu prirodnih inklinacija biva podređen moralnim autonomnim samodeterminišućim subjektom kome je dato pravo da deluje na fenomenalni svet i da ga preobražava u interesu celokupnog čovečanstva, a time i prirode čija je svrha sam čovek.

Prema Balibaru čitav diskurs nemačkog klasičnog idealizma, pa time i diskurs filozofskog humanizma, zasnovan je na prevodu i transformaciji francuske političke filozofije koja status subjekta građanina i njegov odnos prema državi, moći i zakonu prevodi u problematiku odnosa čoveka prema prirodi. „Ovaj tekst nas baca pravu u centar lingvističke tenzije koja karakteriše konstrukciju i upotrebu koncepta 'subjekt'. Ove tenzije su određene tendencijom ka dve separatne paradigme interpretacije subjekta: jedna osobita za neolatinske jezike (naročito francuski), druga osobita za nemački. U prvom slučaju simultane logičko-ontološke i pravno-političke konotacije subjekta (podržane od strane izvesne 'istorijske igre reči' između značenja *subjectum* i *subjectus*) su iskorišćene za sistematskog istraživanje modaliteta 'subjektivacije subjekta'. U drugom slučaju – tamo gde je politička dimenzija zamračena jezikom, ili pre, tamo gde je potisnuta latentnim sistemom translacije – odnos između načina postojanja subjekta i registra zakona ili moći je smeštena isključivo na stranu ontologije slobode koja se suprotstavlja prirodi.“³⁶² Balibar zaključuje da cela Kantova problematika transcendentnog subjekta i njegovog projekta postajanja moralnim subjektom putem kategoričkog imperativa ima kao političko-nesvesnu pozadinu, kao istorijski preduslov svog iskaza, problematiku 'postajanja subjektom' revolucionarnog i post-revolucionarnog građanina putem konstitucije 'subjekta prava'. Konstitucija 'subjekta prava' je tekovina francuske demokratske revolucije i ovaj subjekt raskida sa koncepcijom 'subjekta zakona' koji je važio od vremena Rimskog carstva do francuske apsolutne monarhije. Ovaj subjekt zasnovan u Rimskom pravu je *subjectus* ili *subditus*. Rimsko pravo je naime utemeljeno na distinkciji između nezavisnih pojedinaca (*sui iuris*) i pojedinaca zavisnih od drugih (*alieni iuris*). Međutim, ova podela nabroja samo one pojedice koji su zavisni od drugih pojedinaca, gospodara, pa tako ne može dati reprezentaciju celokupnog društva kao zajednice subjekata. Zato je kao suplement ovoj podeli potrebno uvesti aposolutni autoritet (*imperium*). Ideja univerzalne subjekcije tako se javlja u carstvu, u odnosu na figuru imperatora kome svi

³⁶² Etienne Balibar, „The Subject“, 10-11

građani i ne-građani daju službu, *officium*. Dalje je sam *imperium* zasnovan teološki kao hrišćanski *imperium*, pod okriljem Boga koji vlada nad dušama potčinjenih. Subjekt rimskog zakona tako je *subditus*, a ne *servus* (rob). *Subditus* označava odnos poslušnosti u koji pojedinac ulazi, koji je regulisan hijerarhijom moći na čijem vrhu je vladar. Međutim, *subditus* je dvostruko upisan u odnos poslušnosti, budući da je kao verujući subjekt takođe upisan u religioznu ekonomiju kreacije i spasenja. Putem ovog upisa u religiozni narativ spasenja, subjekt navodno slobodno ulazi u odnos poslušnosti. *Subditus* je tako podeljen na telo koje je potčinjeno vladaru i državnoj hijerarhiji moći, ali je istovremeno kao duša navodno slobodan od ovih svetovnih odnosa, slobodan da učestvuje u svom spasenju. Odavde prema Balibaru nastaje paradoks slobodne poslušnosti. *Subditus-subjectus* je tako različit od roba, na isti način na koji je suverenost vladara različita od suverenosti despota koji ima autoritet gospodara robova. Kao duša, to jest, kao verujući subjekt, *subditus* nikada ne može biti stvar koju poseduje suvereni vladar. On je potčinjen princu, vladaru, kao telo, kao prirodno biće koje je u obavezi prema vladaru i njegovom zakonu, i istovremeno putem poštovanja obaveza prema vladaru on služi i Bogu. Balibar napominje da u starogrčkoj antici nije postojao ovakav koncept duše, jer su tu i duša i telo bili deo prirodnog reda. Kako bi bio konstruisan koncept slobodne poslušnosti ili slobodnog potčinjavanja potrebno je napraviti podelu na telo koje pripada zemaljskom vladaru i dušu koja je slobodna i pripada Bogu.

Istorijski razlozi, pre svega razvoj buržoaskih gradova, pružili su podstrek za drugačije mišljenje slobode subjekta, putem kombinovanja koncepta subjekta sa Aristotelovim konceptom građanina. Međutim antički koncept građanina je ovde jasno odvojen od koncepta čoveka koji je slika Boga. Građanina nije direktno podređen vladaru, već određenoj zajednici u kojoj ima svoj status, prava i inicijative, tako da je koncept građanina bilo sve teže smestiti unutar koncepta *subditusa*. Kontradikcije između građanina i subjekta će se naročito zaoštriti u francuskoj apsolutnoj monarhiji, pa će tokom francuske revolucije revolucionarni građanin svaki status subjekta izjednačiti sa ropstvom. *Deklaracija prava čoveka i građanina* iz 1789. godine prema Balibaru predstavlja prelom kojim je zasnovana nova problematika subjektivnosti i subjektivacije.³⁶³ Glavna novina koju donosi *Deklaracija* jeste suverenost

³⁶³ Klod Lefor (Claude Lefort) će ovaj prelom nazvati demokratskom revolucijom. Prema njemu je Francuska revolucija donela afirmaciju apsolutne moći naroda i time proizvela demokratsko ustanovljenje društva. Demokratska društva, za razliku od tradicionalnih kojim rukovodi monarh kao zastupnik boga, imaju upražnjeno mesto moći, koje bi trebalo da zauzme narod kao vlastiti suveren. Videti: Klod Lefor, *Izumevanje demokratije*, Filip Višnjić, Beograd, 2003.

građanina koja donosi potpuno drugačiju koncepciju slobode, i ova suverenost je retroaktivno zasnovana na novom konceptu čoveka. „Do tada ideja suverenosti je uvek bila neodvojiva od hijerarhije, od eminencije; od ovog trenutka pa nadalje paradoks *suverene jednakosti*, nešto radikalno novo, mora biti mišljen. Ono što mora biti objašnjeno (u isto vreme kada je deklarirano) jeste način na koji koncepti suverenosti i jednakosti mogu da ne budu kontradiktorni³⁶⁴ Posle *subjectus*-a, dakle, dolazi građanin koji ima politička prava koja su interpretirana kao njegova prirodna prava, i ovaj građanin je zasnovan kao neko ko ima potencijal postajanja *subjectum*-om. Građanin je tako pretpostavljeni *subjectum*. „Ideja prava građanina, od samog trenutka njenog pojavljivanja, tako ustanovljava istorijsku figuru koja nije više *subjectus*, ali nije još ni *subjectum*.“³⁶⁵ Sama institucija ovih prava građanina stoga konstituše imaginarno jednakosti i slobode. Međutim kontradikcije se javljaju upravo pri zahtevu da se ovo imaginarno realizuje u formi konkrentne organizovane zajednice. Odavde proizilazi pitanje direktne ili zastupničke demokratije, to jest, pitanje realizacije i reprezentacije ovog imaginarnog, kao i pitanje zakona na kome se zasniva na suverenosti građana. Odavde i neophodnost otuđenja imaginarnog građana u političkom sistemu i u zakonu. Na ovaj način utopijski projekat samokonstitutivnog građanina kao *subjectum*-a biva ograničen novim vidovima subjekcije, pa je tako status građanina prinuđen da oscilira između potčinjenog i slobodnog, između *subjectum*-a i *subjectus*-a. Ovu novu problematiku Balibar naziva antinomija građanstva³⁶⁶. „Upravo u svom svojstvu 'građanina', građanin je (...) *iznad* zakona, jer drugačije on ne bi mogao biti zakonodavac, još manje onaj koji konstituše. (...) U svom svojstvu subjekta (to jest, budući da su zakoni koji formuliše imperativni, koji moraju biti izvršeni univerzalno i bezuslovno, jer pakt nije 'zaludna forma') on je nužno *pod* zakonom.³⁶⁷ Dakle, institucija građanina kao suverenog zakonodavca koji sam propisuje sebi zakon pretpostavlja njegovu istovremenu aktivnost kao zakonodavca i pasivnost kao subjekta potčinjenog zakonu. Budući da postojanje društva zahteva organizaciju koja podrazumeva diferencijaciju i kvalifikaciju građana, koncept jednakosti mora nužno biti prekršen. Profesionalizacija prava, politike i raznih drugih državnih institucionalnih aparata upravo će produbiti ovaj jaz između aktivnih i pasivnih građana. Međutim upravo ustanovljenje ovog imaginarnog na suverenosti građana proizvodi konstantnu opasnost za svaku vlast da

³⁶⁴ Etienne Balibar, „Citizen Subject“, str. 45

³⁶⁵ *Isto*, str. 46

³⁶⁶ Etienne Balibar, „The Antinomy of Citizenship“, *Equaliberty: Political Essays*, Duke University Press, Durham/London, 2014, str.1-32

³⁶⁷ Etienne Balibar, „Citizen Subject“, str. 49

potčinjeni mogu tražiti univerzalizaciju prava na slobodu i jednakost. Institucija građanina tako proizvodi pravo na otpor i protest, kao što i nudi mogućnost da svaka data, konkretna realizacija građanina bude dovedena u pitanje i uništena putem borbe za jednakost i ljudska prava. Apstraktna definicija građanina kao slobodnog i jednakog sa ostalim građanima tako nosi permanentni potencijal subverzije svake konkretne hijerarhije. „Ako građaninovo postajanje subjektom uzima formu dijalektike, to je upravo zbog toga što su i nužnost zasnivanja institucionalnih definicija građanina i nemogućnost ignorisanja njihovog osporavanja – infinitna kontardikcija u koju su uhvaćeni – kristalizovani u njoj.“³⁶⁸ Upravo zbog toga ovaj subjekt je utopijska figura, koja svojom idealnom projekcijom obeležava mesto sa kojeg je moguće kritikovati svaku aktuelnu realizaciju imaginarnog.

Iz ove antinomije subjekta građanina proističe Kantova filozofija transcendentalnog subjekta u kojoj je ova politička pozadina potisnuta. „Momenat u kome Kant proizvodi (i retrospektivno projektuje) transcendentalnog 'subjekta' je upravo momenat kada politika uništava 'subjekta' princa, kako bi ga zamenila sa republikanskim građaninom.“³⁶⁹ Subjekt je kod Kanta prazno mesto koje putem postajanja moralnim subjektom ima mogućnost da postane vrhovni zakonodavac. Njegov koncept kategoričkog imperativa odražava ovu antinomiju budući da je nadodređen konceptom prava kao slobode i kao prinude. Kantovu dijalektiku *Vorstellung*-a i *Darstellung*-a, reprezentacije i prezentacije, fenomenalnog i noumenalnog, tako možemo protumačiti kao dijalektiku infinitne kontradikcije partikularne institucionalizacije i reprezentacije građanina i njegove utopijske projekcije kao *subjectum*-a. Budući da problematika prava građanina uzrokuje antinomično ustanovljenje modernog društva, svaka reprezentacija društva i građanina usled ove antinomije proizvodi kontradiktornosti i stoga je nužno ne-cela. Svaka reprezentacija takođe je nužno utopijska budući da imaginarno subjekta slobode i jednakosti ne može biti zauzdano unutar partikularne reprezentacije. Višak reprezentacije tako je uvek ovaj utopijski višak imaginarnog koji uzrokuje nestabilnost svake reprezentacije i koji je mesto mogućeg osporavanja i protesta. Estetika kao autonomno društveno i misaono polje ima preduslov upravo u ovoj utopijskog figuri humanističkog diskursa.

³⁶⁸ Etienne Balibar, „Citizen Subject“, str. 53

³⁶⁹ *Isto*, str. 39

Vraćajući se na altiserovsku problematiku ideologije, možemo reći da se svaka vladajuća ideologija nakon demokratske revolucije i ustanovljanja načela slobode i jednakosti kao društvenog fundamenta mora u sebe uključiti ovu utopijsku komponentu. Imaginarno građanina mora biti delimično zadovoljeno i mora mu se pružiti iluzija slobode i jednakosti, koja nije puka iluzija budući da uzrokuje ustanovljenje ideologije koja oblikuje društvenu praksu i društvene odnose. Ova iluzija tako proizvodi materijalne efekte i ograničava svaku ideologiju predstavljajući ograničenje i preduslov za njenu realizaciju. Prema Balibaru humanistički diskurs nije tako čisto ideološka problematika kao za Altisera, već je jedan fundamentalno nestabilan i kontradiktoran diskurs koji obezbeđuje mogućnost permanentne revolucije. Za Altisera su demokratija i zakon zasnovan na slobodi i jednakosti samo forme buržoaske ideologije koje su oružje buržoaske klasne dominacije, pa ih stoga treba uništiti. Prema Balibaru ove forme sadrže inherentan emancipatorski potencijal i revolucija može biti ostvarena putem njihove internalne subverzije.

Žak Bide će u skladu sa ovom Balibarovom kritikom Altisera redefinisati njegov koncept ideološke interpelacije individua u subjekte.³⁷⁰ Altiser naime preko religiozne paradigme daje primer univerzalne strukture subjektivacije pojedinaca. Međutim, vidimo sada jasno da je Altiser dao definiciju proizvodnje srednjovekovnog *subjectusa*, obeleženog paradoksom slobodne potčinjenosti, a ne modernog subjekta-građanina. Bide stoga tvrdi da deklaracije prava čoveka daju modernoj konstrukciji društva sasvim drugačiji fundament i da je stoga moderni subjekt interpeliran na sasvim drugačiji način od religioznog kojim rukovodi božiji glas savesti. „Nije 'unutrašnji glas', glas savesti, ono što me interpelira. To je javni glas. Taj glas proglašava da sam slobodan subjekt. Ovaj diskurs je upravo onaj moderne ustavotvornosti, njegove neophodne preambule: deklaracije prava čoveka, koja ustanovljuje da je svako 'slobodan-i-jednak (*libregal*), koja proglašava da je subjekt suveren i da je suveren subjekt, i dodaje da sam ja subjektovan samom sebi kao suveren.“³⁷¹ Ovaj diskurs prethodi svakoj konkretnoj institucionalizaciji društva i zakona, pa prema Bideu on ima ontološki status. Ova 'moderna' interpelacija tako predstavlja preduslov klasne borbe i svih drugih revolta protiv nejednakosti i neslobode. „Ova referenca prema interpelaciji je zapravo nanovo pozvana svakog trenutka u klasnoj borbi; klasna borba se izrično obraća njoj kao

³⁷⁰ Jacques Bidet, „Introduction: An Invitation to Reread Althusser“, Louis Althusser, *On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses*, Verso, London/New York, 2014, str. xix-xxviii

³⁷¹ Isto, str. xxvi

obećanju, koje kao takvo, mora biti održano.³⁷² Intrepelacija subjekta kao slobodnog i jednakog, suverenog pojedinca tako predstavlja preduslov same klasne borbe i diskursa marksizma. Marks je uvideo da je obećanje slobode i jednakosti transformisano u slobodu i jednakost da se pristupi tržištu gde su na delu odnosi neslobode i nejednakosti budući da tržištem dominiraju vlasnici sredstava za proizvodnju. Međutim, „obećanje, ipak, ostaje: interpelacija potčinjenih subjekata kao slobodnih, kao partnera u paktu slobode-i-jednakosti. To je nalog da se potčini prirodnom, i stoga legitimnom, poretku tržišta; ali ono afirmiše istovremeno da je ova sloboda tržišnog poretka upravo sloboda građanina. Ovo takođe implicira, na kontradiktoran način, da se građani mogu zajedno slobodno rešiti društvenog poretka i stoga takođe sazvati kako bi – putem uzajamne i jednoglasne interpelacije koja je *interpelacija* – slobodno kreirali svet u slici svoje slobode.“³⁷³ Interpelacija stoga za Bidea predstavlja ovo temeljeno obećanje slobode koje onemogućava da bilo koja partikularna subjektivacija postane totalna.

³⁷² *Isto*, str. xxvii

³⁷³ *Isto*, str. xxvii

7. Teorija umetnosti altiserovskog kruga nakon samokritike: umetnost i klasna borba

7.1 Altiser „O Brehtu i Marksu“

Poslednji objavljen Altiserov tekst o umetnosti je esej o italijanskom slikaru Kremoniniju iz 1966. god. Do kraja života na temu umetnosti Altiser će napisati samo jedan nedovršen rukopis o Bertoltu Brehtu pod nazivom „O Brehtu i Marksu“³⁷⁴ iz 1968. god. Međutim i ovaj nedovršen tekst govori nam o tome da Altiserova teorija umetnosti zahteva temeljnu rekonceptualizaciju u skladu sa njegovom celokupnom samokritikom marksističke filozofije. Tekst o Brehtu je najbolje čitati u paru sa tekstom „Lenjin i filozofija“³⁷⁵ iz iste godine, kojim je Altiser započeo svoju samokritiku i novu konceptualizaciju mesta i funkcije marksističke filozofije. U eseju „Lenjin i filozofija“ Altiser se distancira od svog stava da marksistička filozofija, dijalektički materijalizam, predstavlja opštu teoriju teorijske prakse, i iznosi teze o primarnosti praktične funkcije filozofije i njenoj konstitutivnoj nadodređenosti sferom politike, to jest, sferom klasne borbe. U centru eseja, kao i u centru celokupne Altiserove teorije nakon samokritike, je sada teza o primarnosti politike u odnosu na epistemologiju, pa je u središte rasprave stavljena Marksova jedanaesta teza o Fojerbahu koja glasi: „Filozofi su samo različito svet *tumačili*, radilo bi se o tome da se on *izmeni*.“³⁷⁶ Altiser izvodi iz ove teze zaključak da specifičnost marksističke teorije nije u njenoj teorijskoj sadržini, već u novom pristupu filozofiji i načinu bavljenja filozofijom, to jest, u novom načinu filozofske prakse: „*Marksizam nije (nova) filozofija prakse, već (nova) praksa filozofije.*“³⁷⁷ Ova nova praksa filozofije je izvedena iz saznanja da svaka filozofija ima ne-filozofsko utemeljenje, utemeljenje u drugoj sferi, sferi politike i klasne borbe koja se u njoj vodi. Marksistička filozofija stoga nije filozofija koja tumači nešto njoj eksternalno o čemu donosi objektivan, neutralan i distanciran sud, već je ona pre svega teorija filozofije, koja se stavom o ne-

³⁷⁴ Louis Althusser, „On Brecht and Marx“, Warren Montag, *Louis Althusser*, Palgrave Macmillan, Basingstoke Hampshire, New York, 2003, str. 136-149

³⁷⁵ Louis Althusser, „Lenin and Philosophy“, *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists*, Verso, London/New York, 2011, str. 167-202

³⁷⁶ Karl Marks, „Teze o Fojerbahu“, Karl Marks, Fridrih Engels, *Nemačka ideologija, Knjiga I*, Kultura, Beograd, 1964, str. 5

³⁷⁷ Louis Althusser, „Lenin and Philosophy“, str. 201

filozofskom utemeljnu filozofije distancira od neposrednog, spontanog filozofiranja, i komentariše samu praksu filozofije: njeno političko nadodređenje i njenu funkciju unutar političkih borbi. Tradicionalna praksa filozofije prema Altiseru funkcioniše putem poricanja, u frejdovskom smislu, svoje političke nadodređenosti i svoje primarne političke funkcije, putem represije saznanja da ona „nije ništa više nego izvesna investicija politike, izvesna kontinuirana politike, izvesno razmišljanje o politici.“³⁷⁸ Tradicionalna filozofija koja tvrdi da govori u ime razuma, čovečanstva, etike, kulture itd. upravo zasniva sebe na poricanju svoje partikularne, političke, klasne pozicije iskazivanja i time poricanja svoje stvarne političke prakse. Filozofska praksa se tako sastoji od premeštanja političke borbe u teorijske kategorije i u akademske obrazovne institucije, pa je filozofija reprezentacija politike i klasne borbe u domenu teorije. Specifičnost marksističke filozofije sastoji se stoga u prihvatanju ove političke nadodređenosti filozofije i upravljanja njene prakse ka materijalnim društvenim efektima koji idu u korist radničke klase. Marksistička filozofija stoga ne poriče svoju partikularnost tvrdeći da zastupa neutralne i univerzalne pozicije, već je ona vrsta prakse koja zastupa gledište i interese radničke klase u klasnom sukobu. Filozofija tako nije iznad politike i klasne borbe, već je upravo konstituisana ovom borbom, i unutar ove borbe ona postoji u svom praktičnom vidu, to jest, u svojoj stvarnosti. Cilj marksističke filozofije je tako rušenje ovog fantazma poricanja putem koga tradicionalna, buržoaska filozofija, misli da je autonomna i samodovoljna. Konačno, na kraju eseja, Altiser iznosi stav da Marksova jedanaesta teza o Fojerbahu ne poziva na rušenje filozofije kao takve, već na njenu transformaciju u arenu političke borbe, što je upravo i njena stvarna društvena funkcija. Filozofija nema stvarnost po sebi budući da je određena politikom, ali ona proizvodi stvarne materijalne efekte svojom praksom tako da ona nije sasvim iluzorna.

Altiserov tekst o Brehtu prebacuje akcent sa epistemološkog karaktera umetnosti, što je, kako smo videli, karakteristično za njegovu ranu teoriju umetnosti, na praktično delovanje umetnosti. Altiser u tekstu ne tvrdi više epistemološku nadmoć filozofije u odnosu na umetnost, već želi da utvrdi paralele između Brehtove revolucije u pozorištu i Marksove revolucije u filozofiji. Ova paralela se tiče izvesne podudarnosti u načinu na koji je Breht izveo praktičnu revoluciju unutar teatarske prakse i načina na koji je Marks uveo novi način filozofske prakse. Breht u svojoj teoriji svoje pozorišne prakse govori samo o promenama u pozorišnoj tehnici, ali prema Altiseru tehnika postoji samo ako je uključena unutar određenih praksa, pa tako nema zasebno postojanje po sebi: „njegove reforme pozorišne tehnike uvek

³⁷⁸ Isto, str. 176

zavise od celokupne koncepcije *mise-en-scene*-a, koja sama zavisi od izvesne koncepcije subjekta, koja zavisi od izvesnog odnosa scene prema publici, glumaca prema publici, što zavisi od odnosa pozorišta prema istoriji, što zavisi od izvesne filozofske koncepcije.³⁷⁹ Altiser dakle ne sagledava prvenstveno epistemološke potencijale umetničkog dela, već njegove materijalne efekte, njegove praktične učinke koji oblikuju i podržavaju određene društvene odnose. Brehtova revolucija u teatru analogno Marksovoj predstavlja i filozofsku revoluciju, jer „ono što Breht revolucionarizuje jeste način praktikovanja teatra: novost koju donosi tiče se nove *prakse* teatarara. (...) Brehtov teatar nije teatar prakse; njegova novost se sastoji iz nove teatarske prakse.“³⁸⁰

Kao i Marks koji ne želi da uništi filozofiju, već da je transformiše, Breht ne nastoji da potpuno uništi tradicionalni teatar već da ga transformiše 'iznutra'. Naime, kao što nijedna filozofija nema apsolutni početak, već ona interveniše unutar jedne uvek-već postojeće konjunktore u kojoj se pozicionara, tako ni novi Brehtov teatar ne nastaje ni iz čega, već sebe pozicionara kao opoziciju postojećem buržoaskom teatru. Kako bi uspeo ne samo da kritikuje buržoaski teatar, već i da praktično promeni, da ga transformiše dajući mu novu funkciju, Brehtu je potrebno saznanje karaktera, mehanizama i načina funkcionisanja pozorišta. Nije dovoljno dakle da 'istinska' umetnost proizvede istinito saznanje u odnosu na pogrešku ideološke umetnosti kao u Altiserovoj teoricističkoj teoriji umetnosti, već je potrebno da kritička umetnost proizvede stvarne materijalne efekte, da produkuje nove društvene odnose. Kako bi ovo uspela, kritičkoj umetnosti je potrebno da ima upravo znanje o mehanizmima putem kojih vladajuća ideološka umetnost proizvodi materijalne efekte putem kojih reprodukuje određene društvene odnose. Altiser tvrdi da je Breht došao do saznanja, analognog Marksovom u polju filozofije, da je tradicionalno pozorište zasnovano na poricanju svoje temeljne nadodređenosti politikom. I tradicionalna filozofija i tradicionalno pozorište su tako zasnovani na 'gušenju glasova politike', tako da se njihova funkcija sastoji upravo u potiskivanju njihovog utemeljenja u politici i klasnoj borbi. „Oni postoje samo kroz politiku i, u isto vreme, oni postoje kako bi potisnuli politiku, kojoj duguju svoju egzistenciju.“³⁸¹ Breht ovakvom teataru koji je nužno zasnovan na politici, ali koji tvrdi da nije, daje imena teatar večerenje zabave, kulinarski teatar, teatar jednostavnog estetičkog užitka itd. Ova Brehtova kritika tradicionalnog teatra koji se navodno svodi na potrošnju i

³⁷⁹ Louis Althusser, „On Brecht and Marx“, str. 139

³⁸⁰ *Isto*, str. 139

³⁸¹ *Isto*, str. 140

kulinarski užitak, prema Altiseru analogna je Marksovoj kritici spekulativno-interpretativne filozofije koja tvrdi da donosi samo neutralno tumačenje stvarnosti.

Kritički teatar stoga prvo treba da izvrši demistifikaciju tradicionalnog teatra i njegovih pretenzija da proizvodi jednostavni, neutralni užitak, koji nema veze sa politikom. Osnovna funkcija Brehtovog teatra je tako premeštanje problematike teatra ukazivanjem na političku sferu koja ga konstitutivno određuje. Prema Altiseru na ovaj način bi trebalo razumeti Brehtov koncept *Verfremdungseffekt*, koji bi pre nego efekat distanciranja trebalo shvatiti kao efekat premeštanja (*efet de déplacement*) ili efekat pomeranja (*effet de decalage*).³⁸² Prema Altiseru ovaj efekat premeštanja ne sastoji samo u efektu koji proizilazi iz promene teatarske tehnike, već o totalnom premeštanju koji konstituiše novu praksu teatra. Ovo premeštanje je stoga prvenstveno premeštanje tačke gledišta u perspektivu političke funkcije teatra, iz koje je moguće posmatrati teatar kao vrstu reprezentacije politike. Teatar je stoga mesto gde se vrši određeno premeštanje političkih sukoba u sukobe unutar pozorišne reprezentacije. Dakle, potrebno je pronaći mesto upisa politike unutar pozorišta i način na koji je politička problematika premeštena i transformisana i na ovaj način potisnuta i zamaskirana unutar pozorišne prakse. Kako bi saznali ovo mesto politike unutar pozorišta potrebno nam je saznanje načina na koji teatar funkcioniše i načina na koji je politika tu reprezentovana.

Sva premeštanja koje Breht nabroja u svojoj teoriji su prema Altiseru efekti ovog fundamentalnog premeštanja. Altiser ovde nabroja premeštanje teatra u odnosu na ideologiju teatra koja proizvodi mimetičku iluziju kako bi se ukazalo da je teatar konstrukcija, a ne stvarnost; decentriranje koncepcije pozorišnih komada u odnosu na tradicionalnu koncepciju putem koje gledaoci slede prepoznatljive zaplete i rešenja ovih zapleta putem identifikacije sa glavnim i sporednim junacima; i premeštanje načina glume u odnosu na uobičajeni način glume. Efekti svih ovih premeštanja manifestuju se na samoj publici koja prestaje da se identifikuje sa tradicionalnim pozorištem kao institucijom i sa spontanom ideologijom pozorišnih komada. Iz konstituirane pozicije publika bi trebalo da pređe u konstituišuću poziciju tako što postaje kritična publika koja zauzima strane, sudi, glasa, odlučuje itd. Savremenim rečnikom kazano: Brehtovo pozorište bi trebalo da postane vrsta interaktivnog pozorišta gde publika kritičkim rasuđivanjem učestvuje i utiče na razvoj pozorišnog komada.

³⁸² *Isto*, str. 142

Upravo na ovom mestu u tekstu Altiser napušta analogiju između Brehtove umetnosti i Marksove filozofije. Naime, prema Altiseru teatar se ne može svesti na filozofiju, jer je „teatar umetnost, a filozofija teorija“³⁸³. Breht ovde stiže do limita svoje teorije, jer ne uspeva da otkrije u čemu se sastoji specifičnost teatra. Breht doduše prema Altiseru upućuje na ovu specifičnost: „Ipak, Breht nam daje izvesne pozitivne indikacije. Na primer, on kaže da bi teatar trebalo da pokaže *nešto*, da nam to učini vidljivim, na konkretan, vizuelan način, u ponašanju glumaca; ovo je osobita karakteristika teatra. On takođe kaže da bi teatar trebalo da *zabavlja*. Osobita karakteristika teatra je da pokaže nešto važno na zabavan način. Kako je moguće pokazati i zabaviti istovremeno i odakle proizilazi zabava?“³⁸⁴ Altiser zaključuje da Brehtove eksplikacije nisu adekvatne. On identifikuje pokazivanje kao naučno znanje, a zabavu kao radost razumevanja i zadovoljstvo u transformaciji sveta putem njegovog saznavanja. Međutim, prema Altiseru Breht ne uspeva objasniti specifičnog same teatarske prakse i zabave i užitka koju ona proizvodi kod publike. „Kako ova obmana može biti istovremeno užitak?“³⁸⁵

Altiser izgleda da tvrdi da se specifičnost pozorišne prakse ogleda u specifičnom užitku koje ona proizvodi i želi da u nastavku eseja objasni društveno poreklo ovog užitka. Na ovaj način bi upravo trebalo da objasni fundamentalni mehanizam pozorišne prakse, putem koje se politički i klasni antagonizmi prevode u ideološki estetski užitak pozorišta. Ovim bi bila objašnjena specifična društvena funkcija pozorišne prakse i materijalni efekti koje ona proizvodi putem određenih društvenih odnosa u kojima se realizuje. Međutim, sledeće poglavlje teksta pod nazivom „Teatar i rizik vatre“ se naglo završava usred rasprave o specifičnim društvenim odnosima koje proizvodi pozorišna praksa. Altiser počinje poglavlje pitanjem šta je materija pozorišne reprezentacije koja obezbeđuje komunikaciju između komada i publike? Altiser vidi ovu materiju kao ideologiju, koju Breht identifikuje kao mišljenje i akcije ljudi. Prema Altiserovoj redefiniciji ideologije ona upravo obuhvata i ideje i akcije, i reprezentacije i prakse. On ovde ponavlja svoju staru tezu da publika dolazi u teatar kako bi u ideologiji (pogrešno) prepoznala sebe, kako bi potvrdila svoj ideološki identitet. Međutim, u narednom pasusu Altiser uvodi problematiku užitka u ideologiji: „Međutim, kako bi pružilo užitak, prijatnost ideološkog prepoznavanja samog sebe mora sadržati izvestan rizik, rizik izvesne opasnosti. Kada odlazimo u pozorište tražeći prikladnu potvrdu nas samih,

³⁸³ *Isto*, str. 145

³⁸⁴ *Isto*, str. 145

³⁸⁵ *Isto*, str. 145

prikladno prepoznavanje nas samih, to znači da mi nismo sasvim sigurni u vezi nas samih, da mi pomalo sumnjamo u nas same. Sigurno je da mi ne priznajemo sebi ovu sumnju, ali ona ipak pripada zadovoljstvu koje očekujemo. Iz ovog razloga teatar proizvodi zadovoljstvo samo putem *poigravanja* sa ovim rizikom, sa ovom opasnošću, sa ovom sumnjom – kako bi konačno odagnao sav rizik, svu opasnost i svu sumnju. Igrajući se sa strahovima, sumnjama, rizicima, teatar kaže glasno ono što neko samo misli u tišini. Ovo daje dvostruko zadovoljstvo publici.³⁸⁶ Dalje, Altiser piše da je mogućnost uživanja u strahovima, sumnjama i opasnostima omogućena tako što su oni prikazani kao tuđi strahovi, sumnje i opasnosti. Dakle, ove anksioznosti su premeštene na druge i tako uživane na distanci njihovom eksteriorizacijom.³⁸⁷ „Ako želimo da znamo zašto teatar zabavlja, moramo uzeti u obzir ovu specifičnu vrstu užitka – igranje sa vatrom bez opasnosti – sa njenom dvostrukom stipulacijom: 1. To je vatra bez opasnosti zato što je na sceni, i zato što komad uvek ugasi vatru; i 2. Kada postoji vatra, ona je uvek u susedovoj kući.“³⁸⁸ Ovi susedi prema Altiseru predstavljaju samu pozorišnu publiku. U pozorišnoj publici sede pripadnici različitih klasa, tako da spektakl pozorišnog auditorijuma reprezentuje društvo u malom, gde su društveni odnosi i njihove diferencijacije reprodukovani. Niže klase dolaze u pozorište kako bi videle bogate i moćne, a ovi su svesni da su gledani. „Oni vide jedni druge i sebe u dvostrukom smislu: u auditorijumu, a onda na sceni. Susedi, u čijoj kući je vatra na sceni, su takođe (...) u auditorijumu. Niže klase, koje u auditorijumu gledaju bogate i moćne sa respektom, smeju im se kada je vatra u njihovoj kući na sceni, ili im se doimaju veličanstveno i na sceni kada prevazilaze krize svojih života i svoje savesti.“³⁸⁹

Na ovom mestu se rukopis naglo završava. Altiserov tok razmišljanja kao da je ušao u oblast i problematiku koju nije uspeo da reši na odgovarajući način. On se ovde dotako pitanja afektivne dimenzije ideologije i pozorišne prakse, pitanja užitka u ideologiji i užitka u umetnosti. Dalje je potrebno objasniti način na koji način ovaj užitak učestvuje u reprodukciji određenih društvenih odnosa koji su u poslednjoj instanci klasni odnosi. Užitak odlaska u teatar tako na neki način i odražava i potvrđuje klasne odnose, ali i pruža izvesna

³⁸⁶ *Isto*, str. 147

³⁸⁷ Altiser ovaj užitak povezuje sa Aristotelovim pojmom katarze i Frojdovom defincijom umetnosti kao fiktivnog trijumfa. Referenca na Frojda implicira tako imaginarno zadovoljenje nesvesne želje putem užitka u umetničkom delu. Altiser nažalost ne ide dalje ovim putem.

³⁸⁸ *Isto*, str. 147

³⁸⁹ *Isto*, str. 147-148

kompensatorska zadovoljstva putem kojih niže klase 'lakše' prihvataju svoju potčinjenost, dok više isteruju iz sebe svoje strahove i svoje nesigurnosti i potvrđuju svoju moć i pravo na vladanje. Dalje bi trebalo izvršiti analizu Brehtovog kritičkog proleterskog teatra upravo u odnosu na ove afektivno-kognitivne karakteristike buržoaskog teatra u odnosu na koji se kritički teatar pozicionira i vrši njegovu internalnu transformaciju. Ova transformacija ne može biti svedena na kognitivnu dimenziju već mora sadržati i afektivnu komponentu, određeni užitak koji mora biti različit od užitka spontanog ideološkog prepoznavanja. Ova pitanja Altiser pokreće, ali na njih ne daje odgovor.

7.2 Balibar i Mašre: „O književnosti kao ideološkoj formi“

Esej „O književnost kao ideološkoj formi“³⁹⁰ iz 1974. god., koji su napisali Pjer Mašre i Etjen Balibar, predstavlja korak unapred ka rešavanju pitanja koja je pokrenuo Altiser, mada, kako ćemo videti, ima svoje limite zbog kojih upada u slepu ulicu. Ovaj esej predstavlja radikalno revidiranje stavova iznetih u Mašreovoj *Teoriji književne proizvodnje* u skladu sa Altiserovom samokritikom. Ovde cilj nove teorije književnosti nije teorija književne proizvodnje uopšte i njena epistemologija. *Teorija književne proizvodnje* htela je dati apsolutni metod naučne analize književnih dela primenjiv na svako delo. Time su se zanemarila pitanja društvenih efekata koje proizvodi književnost i odnosa ovih efekata unutar klasne borbe. Mašre i Balibar upravo kreću od pitanja materijalnih uslova postojanja književnosti i njenih materijalnih društvenih efekata u proizvodnji određenih praksi kao i odnosa ovih praksi sa drugim društvenim praksama. Njihov tekst usredsređuje problem marksističke teorije književnosti na funkciju aparata književnosti u reprodukciji kapitalističkih društvenih odnosa, pa možemo reći da tekst pokušava da reformuliše teoriju književnosti u odnosu na Altiserov esej o državnim ideološkim aparatima. Književnost je ovde tako prvenstveno definisana kao određena društvena praksa realizovana unutar školskog državnog ideološkog aparata, koji je dominantni ideološki aparat u kapitalističkom načinu proizvodnje, i proizvodi se kao efekat ovog aparata. Ona tako nema više odnos razlike prema ideologiji, kao neutralna diskurzivnost koja prerađuje ideologiju i ukazuje na njenu

³⁹⁰ Etienne Balibar, Pierre Macherey, „On Literature as an Ideological Form“, Eagleton, Terry. Drew Milne (ed.), *Marxist Literary Theory: A Reader*, Blackwell Publishers, Oxford-England, Cambridge-Massachusetts, 1996, str. 275-295

nedovoljnost. U centru pažnje je funkcionisanje književnosti kao zasebne ideologije, to jest, proizvođenje književnosti kao ideološke forme, koja produkuje zasebni ideološki estetski efekat. Ne proučava se više specifična vrsta saznanja koju proizvodi književnost, već specifična proizvodnja društvenih efekata književnosti, realizovana kroz određene društvene prakse u određenoj istorijskoj društvenoj konjunkturi i njena funkcija u reprodukciji ove konjunktura. Pitanja klasične estetike kakvo je „Šta je književnost?“ sada gubi na značaju. Esencijalističko fundiranje književnosti sada se vidi kao određena ideološka forma književnosti proizvedene kroz institucionalne prakse. Književnost je tako produkt, efekat, društvenih praksa materijalizovanih u školskom državnom aparatu.

Mašre i Balibar ne daju opštu teoriju književnosti, već teoriju načina na koji je proizvedena književnost kao ideološka forma u francuskom buržoaskom društvu. Umetnost tako nema suštinu kao takvu, već je ona uvek efekat određene konjunktura u kojoj nastaje i u kojoj deluje i koja joj daje određenu društvenu funkciju. Sledeći studiju Rene Balibar (Renée Balibar) i njenih saradnika o francuskom obrazovnom sistemu i klasnoj i lingvističkoj podeli koja se kroz njegovu praksu realizuje,³⁹¹ oni vide književnost kao određenu praksu koja je putem školske edukacije determinisana lingvistički, pedagoški i fikcionalno. Književnost je istorijski konstituisana kao specifična lingvistička praksa umetnuta u obrazovne procese kako bi proizvela određene fikcionalne efekte i time reprodukovala buržoasku ideologiju kao dominantnu ideologiju i stoga reprodukovala određene društvene odnose dominacije. Lingvistička determinacija odnosi se na činjenicu da je francuska književnost zasnovana na postojanju zajedničkog jezika koji kodifikuje lingvističku razmenu i kojim se tvrdi njegov univerzalno nacionalni karakter. Zajednički nacionalni jezik je povezan sa političkom formom 'buržoaske demokratije' i nastao je kao ishod buržoaske klasne borbe i njene kulturne revolucije. Postojanje ovog jezika međutim nije politički neutralno niti je taj jezik jedinstven kako ideologija obrazovanja tvrdi. Naime, francuski obrazovni sistem zasnovan je na podeli na osnovno obrazovanje (*primaire-professionnel*) i napredno obrazovanje (*secondaire-superieur*) koja reflektuje, ali i produkuje klasnu podelu. Ova podela je zasnovana na lingvističkoj distinkciji koja je realizovana unutar obrazovnih praksi. Na osnovnom obrazovanju predaje se osnovni francuski (*français elementaire*), a na naprednom književni francuski (*français litteraire*). Ovde je koren protivrečnosti u obrazovnim

³⁹¹ Renée Balibar, Dominique Laporte, *Le français national: Politique et pratique de la langue nationale sous la Révolution*, Hachette, Paris, 1974.; Renée Balibar, *Les français fictifs: Le rapport des styles littéraires au français national*, Hachette, Paris, 1974.

praksama, „između bazične vežbe *'redaction-narration'*, pukog učenja *'korektne'* upotrebe jezika u opisu *'realnosti'* i napredne vežbe razumevanja, *'dissertation-explication de textes'*, tzv. *'kreativnog'* rada koji pretpostavlja inkorporaciju i imitaciju književnog materijala.“³⁹² Tako je kroz obrazovne prakse kreirana lingvistička podela koja odražava klasnu podelu i ideologija zajedničkog jezika je dovedena klasnom podelom u kontradikciju. Unutar jednog zajedničkog jezika egzistiraju dva različita na takav način da jedan dominira drugim. Dakle, vladajuća klasa stvara jedinstven nacionalni jezik kako bi unifikovala nacionalno društvo, dok istovremeno isti taj jezik služi kao sredstvo klasne podele nacionalnog stanovništva putem dve različite upotrebe istog jezika.

Dok je *'osnovni francuski'* jezik kojim se služe niže klase koje uglavnom završavaju samo osnovno obrazovanje, *'književni francuski'* je jezik kojim se koriste pripadnici viših klasa koji ga savladavaju putem višeg obrazovanja, ali i putem porodičnog vaspitanja. Dominatna praksa književnosti tako je proizvedena na bazi jezičkog i obrazovnog klasnog antagonizma čiji je i produkt i materijalni uslov. Ona je zasnovana kao oruđe buržoaske klasne dominacije i u ovoj njenoj funkciji je vidljiva njena materijalna egzistencija kao ideološke forme. Književnost je tako i reprezentacija klasnog antagonizma, ali i intervencija unutar ovog antagonizma. Njen materijal je tako ovaj antagonizam, a ne neki specifičan objekt, i u odnosu na njega ona ne može imati neutralni stav. Dakle, književnost nije samo reprezentacija klasnog antagonizma putem ideologije, ona je sama smeštena unutar ovog antagonizma koji reprodukuje, pa ne postoji univerzalna književnost ili književnost kao takva. Ovakva esencijalizacija književnosti nije ništa više nego imaginarni efekat vladajuće estetske ideologije koja ovim putem potiskuje svoje primarno političko utemeljenje.

Mašre i Balibar dalje pokušavaju da shvate specifičnost književnosti kao ideološke forme, njen specifičan *'estetski efekat'* i načine njegove proizvodnje. Problematiku estetskog efekta oni raščlanuju na tri simultana momenta: kontradikcije koje ideološki književni tekstovi realizuju i razvijaju, način ideološke identifikacije proizveden akcijom fikcije i mesto književnih estetskih efekata u reprodukciji dominantne ideologije. Književnost kao ideološka forma postoji kako bi dala imaginarno razrešenje nepomirljivih ideoloških kontradikcija, koje su produkt antagonističkih klasnih pozicija unutar ideologije. Književnost tako prerađuje nepremostive ideološke kontradikcije i putem različitih premeštanja i supstitucija nudi reprezentaciju njihovog imaginarnog razrešenja. „Kako bi postojala književnost, sami termini

³⁹² Etienne Balibar, Pierre Macherey, „On Literature as an Ideological Form“, str.281

kontradikcije (i stoga kontradiktornih ideoloških elemenata) moraju biti iskazani specijalnim jezikom, jezikom 'kompromisa' realizirajući unapred fikciju budućeg pomirenja. Ili, bolje rečeno, književnost iznalazi jezik 'kompromisa' koji prezentuje pomirenje kao 'prirodno' i stoga ujedno i neophodno i neizbežno.³⁹³ Kao što je rad Rene Balibar pokazao, sam književni jezik nije neutralan u odnosu na ideološke borbe. Njegova relacija sa ovim borbama nije sekundarna, već konstitutivna i stoga je on uvek-već impliciran u njihovoj proizvodnji. Književni jezik je tako i efekat i generator klasnog antagonizma, ali i mehanizam njegovog imaginarnog razrešenja. Specifičnost književnog diskursa je proizvedena na nivou lingvističkog konflikta, na kontradikciji specijalnog jezika koji je istovremeno različit od 'običnog jezika' i sadržan unutar njega. Funkcija knjiženosti je da onda pruži imaginarno ili fikcionalno razrešenje kontradikcija između 'osnovnog francuskog' i 'književnog francuskog', između dve različite prakse upotrebe navodno jednog zajedničkog jezika. Književnost tako predstavlja 'kompromisnu formaciju' čiji je cilj da pomiri ove dve klasne prakse jezika. Književna praksa služi kao efekat klasne dominacije tako što istovremeno koristi 'osnovni francuski', ali ga istovremeno nadilazi 'kreativnim konstrukcijama' koje se uče na višim stadijumima školovanja. Napredni francuski na ovaj način dominira nad običnim, ali je ova dominacija sakrivena kompromisnom formacijom književnosti, pa je zadržana fikcija jednog i jedinstvenog jezika. Književni diskurs onda proizvodi i iluziju zajedništva putem učestvovanja u istom, zajedničkom nacionalnom jeziku, ali i društvenu distinkciju koja ima utemeljenje u različitim praksama ovog zajedničkog jezika. Upravo zato što je ovo pomirenje postignuto unutar zajedničkog jezika, književnost uspeva sakriti ove odnose dominacije. Dakle, prema Balibaru i Mašreu, književnost je ideološka u svojoj formi, a ne u svom sadržaju. Motivi, teme, narativni elementi, afektivne komponente itd. književnosti su od sekundarnog značaja u odnosu na ovaj bazičan mehanizam književnosti kao kompromisne formacije utemeljenje na lingvističkom klasnom antagonizmu. Sadržaj književnosti ima istu funkciju kao Frojdiv koncept sekundarne elaboracije snevalačke misli, koja gradi fasadu sna kako bi odvratila pažnju svesti od nesvesne želje koja se manifestuje u snu. Književnost tako može imati i marksistički sadržaj, prikazivati različite oblike klasne borbe, međutim sve dok ne dovodi u pitanje svoje utemeljenje u lingvističko-obrazovnoj kontradikciji ona ostaje buržoaska književnost, a njen sadržaj fasada teksta. „Dijalektički, književnost je simultano produkt i materijalni uslov lingvističke podele u obrazovanju, uslov i efekat svoje sopstvene kontradikcije. Nije iznenađenje stoga da ideologija književnosti, sama

³⁹³ Isto, str. 284

deo književnosti, mora neprestano delati kako bi poricala ovu objektivnu bazu: da prikazuje književnost najpre kao 'stil', kao delo individualnog genija, svesnog ili prirodnog, kao kreativnost itd., kao nešto izvan (i iznad) procesa obrazovanja, koje samo vrši diseminaciju književnosti, i da komentariše na nju iscrpno, ali bez mogućnosti da je potpuno uhvati. Koren ove konstitutivne represije je objektivni status književnosti kao istorijske ideološke forme, njen odnos prema klasnoj borbi. Prva i poslednja zapovest u njenoj ideologiji je: 'Možeš opisati sve forme klasne borbe sem onu koja te određuje.'³⁹⁴ Dakle, književnost kao specifična ideološka forma mora konstantno poricati svoje fundamentalno klasno određenje i svoju stvarnu političku funkciju u održanju određenih hegemonijskih društvenih odnosa. Ova njena primarna funkcija tako je upisana u samu instituciju književnosti u buržoaskom društvu. U ovome se ogleda i njena specifičnost u odnosu na ostale društvene ideologije. Književnost tako uspeva dati imaginarno razrešenje nerazrešivih ideoloških kontradikcija tako što će premestiti čitav ansambl ideoloških kontradikcija na samo jednu kontradikciju, lingvističku, i razrešiti je svojom kompromisnom formacijom. Dakle, književnost uspeva da udvostruči određenu ideološku kontradikciju, prevodeći je u lingvističku, i da je fikcionalno razreši.

Čini se da će Balibar i Mašre objasniti i dati primere ovog mehanizma premeštanja, maskiranja i razrešenja ideoloških kontradikcija putem književnih 'kompromisnih' formacija u analizi drugog aspekta estetskog efekta koji je efekat identifikacije. Efekta identifikacije je ovde povezan sa Altiserovom tezom da je funkcija ideološke prakse interpelacija individua u subjekte. Književnost kao ideološka praksa stoga proizvodi svoje subjekte: Autora, Delo, Čitaoca, Likove.. U književnosti je proces konstitucije subjekata i njihovog međusobnog prepoznavanja meditiran kreiranjem sveta fikcije. Efekta fikcije je utemeljen na kreiranju efekta realnosti. Književnost tako nije stvar reprezentacije stvarnosti, već diskurzivnog proizvođenja efekta realnosti preko koga će se čitaoci fiktivno indentifikovati sa likovima. Književnost stoga nije fikcija niti reprezentacija realnosti, već proizvođenje efekta fikcije koji interpelira individue u književne subjekte dajući im kvazi-realnu subjektivnost. „Realistični efekta je temelj ove interpelacije koja čini likove ili sam diskurs 'živim' i omogućava čitaocima da zauzmu stav prema imaginarnim borbama kakav bi imali prema stvarnim, ali bez ikakve opasnosti.'³⁹⁵ Efekta realnosti, dakle, u književnosti ima funkciju fasade teksta koja uzrokuje imaginarnu identifikaciju pojedinaca u svoj fiktivni svet. Ovde tako potpuno

³⁹⁴ *Isto*, str. 282

³⁹⁵ *Isto*, str. 289

nedostaje analiza odnosa između različitih ideoloških protivrečnosti i njihove transformacije unutar fiktivnog sveta književnosti. Ovaj svet fikcije, puki efekat realnog, tako predstavlja čistu iluziju, masku, i jedina stvarnost književne prakse je u lingvističkom klasnom anatagonizmu.

Konačno stižemo do estetskog efekta kao efekta ideološke dominacije. Estetski efekat književnosti se realizuje kroz produkciju i reprodukciju književnih radova i predstavlja partikularni ideološki efekat koji se razlikuje od drugih (religioznih, pravnih, političkih) iako je povezan sa njima. Već je *Teorija književne proizvodnje* pokazala kako je svaki književni tekst društveno determinisan i da ova uslovljenost onemogućuje autora da bude vrhovni kreator svoga dela. Autor je „materijalni agent, posrednik umetnut u određeno mesto, pod uslovima koje nije stvorio, potčinjen kontradikcijama koje po definiciji ne može kontrolisati, podvrgnut društvenoj podeli rada, karakterističnoj za ideološku nadgradnju buržoaskog društva, koja ga individualizuje.“³⁹⁶ Mašre i Balibar sada dodaju da je proces proizvodnje književnog teksta neodvojiv od procesa njegove društvene reprodukcije. Njegovi čitaoci su kroz obrazovne prakse prinuđeni da ga primaju na određene načine, pa je književni efekat determinisan ovim ritualima književne konsumpcije i kulturne prakse. Interpretacije, kritike i komentari nisu tako sekundarni u odnosu na završeno književno delo. Oni determinišu i način njegove recepcije, ali i način njegove proizvodnje. Kako bi bio priznat kao književni, jedan tekst se tako mora povinovati važećim estetskim kanonima koji ga verifikuju kao umetnost. U odnosu na promenu ovih interpretativnih okvira, neki tekst može i prestati da se smatra književnim ili može zadobiti status književnog, a da ga ranije nije imao. Književni tekst tako je neodvojiv od ovih praksi koji aktiviraju njegovo značenje i stoga predstavlja kontinuiran proces pre nego gotovu i omeđenu stvar.³⁹⁷ Kroz obrazovne prakse ove interpretacije bivaju 'naturalizovane' i predstavljene kao neutralna i slobodna razmišljanja o 'lepoti', 'stilu',

³⁹⁶ *Isto*, str. 290

³⁹⁷ „Umetnička dela su procesi, a ne stvari, zato što nikad nisu proizvedena jednom za svagda, već su uvek podvrgnuta 'reprodukciji'; ona čak ne nalaze svoj identitet ili sadržaj drugačije nego putem procesa neprekidne transformacije. Ne postoji večna umetnost, niti postoje nepromenljiva umetnička dela.“, Pierre Macherey, „The Problem of Reflection“, *SubStance*, Vol. 5, No. 15, 1976, str. 10. Ovaj stav međutim ne vodi ka poststrukturalističkom slavljenju slobodne igre čitalačkih interpretacija umetničkog teksta već ka analizi mehanizama interpretacije i njihovoj društvenoj situiranosti. Umesto o najrasprostranjenim interpretacijama tako bi trebalo govoriti o „dominatnim interpretacijama, interpretacijama koje su široko prihvaćene zato što ih određene relacije dominacije i moći detremišu da to postanu.“, Warren Montag, *Louis Althusser*, Palgrave Mackmillan, Basingstoke Hampshire, New York, 2003, str. 2

'istini' itd. Estetski efekat teksta se upravo realizuje kroz pokretanje ovog lanca asocijacija koji se čini kao slobodan, a zapravo je predeterminisan. Njegova ideološka funkcija je u estetiziranju ideoloških kontradikcija iz drugih ideologija, koje su premeštanjem u sferu umetnosti imaginarno razrešene. Baš zbog toga što se predstavlja kao slobodan diskurs povezan sa ličnim ukusom, estetski efekat interpelira čitaoce kao slobodne subjekte koji se dobrovoljno prepuštaju ideološkoj potčinjenosti. Ideologija se tako ne čini kao „mehaničko nametanje, usiljeno kao religiozna dogma, koje pojedinci moraju ponavljati verodostojno. Ona se doima kao ponuđena za interpretaciju, za subjektivnu privatnu upotrebu pojedinaca. Radi se o privilegovanom agentu ideološke subjekcije, u demokratskoj i 'kritičkoj' formi 'slobode mišljenja'.”³⁹⁸

Na ovaj način estetski efekat služi kao efekat dominacije, služi potčinjavanju subjekata dominantnoj ideologiji vladajuće klase. Dalje, on ima različite efekte na pripadnike antagonističkih klasa. Formalno, književnost kao ideološka formacija realizovana u zajedničkom jeziku namenjena je svima i ne pravi distinkcije u odnosu na čitaoce. Međutim, ova subjekcija ima različite efekte na obrazovane pripadnike dominantne klase, koji imaju iluziju 'slobode' mišljenja unutra ideologije i osećaj vladanja književnom praksom, nasuprot pripadnika eksploatisane klase sa elementarnim obrazovanjem, koji osećaju inferiornost pri susretu sa književnošću budući da im nedostaju čitalačke i lingvističke kompetencije koje se stiču na naprednom nivou obrazovanja. Njihov diskurs je tako obeležen kao neadekvatan za izražavanje navodnih kompleksnih ideja i osećanja dostojnih statusa književnosti. Pripadnici viših klasa na ovaj način putem upotreba književnog jezika koji je superiorniji od običnog kulturalizuju i naturalizuju svoje pravo na vladanje. Ova klasna dominacija dakle obeležava čin recepcije, ali je upisana i u samu materijalnu konstituciju književnog teksta. Kako smo videli, književni jezik mora sadržati u sebi i opšti jezik kako bi održao iluziju zajedničkog nacionalnog jezika i produkovao efekat realnosti, ali ga istovremeno nadilazi neobičnim upotrebama i kreativnim konstrukcijama.

Dakle, Balibar i Mašre uvode ideju praktičnog postojanja književnosti unutar državnog obrazovnog aparata. Ovo praktično postojanje književnosti obuhvata kako njenu proizvodnju, tako i njenu reprodukciju putem edukacije i intepertacija koje determinišu njenu upotrebu. Književnost na ovaj način oblikuje određene društvene odnose i u ovoj funkcije je vidljivo njeno materijalno, praktično postojanje. Književnost je tako pre svega određena društvena

³⁹⁸ Etienne Balibar, Pierre Macherey, „On Literature as an Ideological Form“, str. 292

institucija čija je funkcija imaginarnog razrešenje društvenih protivrečnosti, pa možemo reći da je ona suplementarna institucija koja navodno donosi neutralnu društvenu poziciju i ovim proizvodi efekat društvene kohezije. Novitet u odnosu na Altiserovu teoriju takođe predstavlja uvođenje problematike nacije. Književnost je tako i nacionalna institucija konstituisana na zajedničkom nacionalnom jeziku i njegovim kontradikcijama. Međutim, problem ove teorije je redukovanje književnosti na ovu konstitutivnu lingvističku protivrečnost i na unapred determinisan mehanizam kompromisne formacije.³⁹⁹ Lingvistička kontradikcija je ovde viđena kao suština književne prakse, dok svi ostali elementi književne proizvodnje predstavljaju samo 'fasadu teksta' koja maskira ovaj bazičan ideološki mehanizam. Književnost tako nema drugu stvarnost od ove kontradikcije koja je njena materijalna baza, dok svi ostali nivoi književnog teksta predstavljaju privid i mistifikaciju, efekat realnog kao imaginarno koje interpelira pojedince. Čine se tako da su Balibar i Mašre ovde napustili problematiku nadodređenja procesa književne proizvodnje i dali mu ustanovljenje u formi ekspresivnog kauzaliteta. Kako smo videli, proces i mehanizam premeštanja, transformacije i kondenzovanja kontradikcija iz drugih ideologija i njihovo imaginarno razrešenje u književnosti kao kompromisnoj formaciji nisu u eseju adekvatno i detaljno objašnjeni. Altiserova problematika recipročnog kauzaliteta bi ovde zahtevala objašnjenje načina na koji druge ideološke kontradikcije nadodređuju lingvističku. U eseju lingvistička kontradikcija na neobjašnjen način svodi sve ostale društvene i ideološke kontradikcije na sebe i proizvodi njihovo imaginarno razrešenje i efekat ideološke interpelacije. Dalje, Balibar i Mašre ne teoretizuju način na koji bi emancipatorska književnost mogla postojati i putem koje prakse bi mogla proizvoditi kontra-hegemonijske učinke. Čini se da esej osuđuje kompletnu modernu francusku književnost kao buržoasku budući da je utemeljuje u dominantnom buržoaskom ideološkom aparatu, školi, koji potpuno određuje i njene procese proizvodnje i recepcije, i u lingvističkom sukobu između opšteg jezika i književnog jezika. Svako delo koje bi želeo da bude priznato kao književno stoga neizbežno predstavlja kompromisnu formaciju koja reprodukuje buržoasku dominaciju. Ovde je implicitan stav da revolucionarna književnost mora preobraziti čitav aparat proizvodnje i recepcije umetnosti. Ona bi morala podstaći novu praksu umetnosti koja bi imala revolucionarne efekte u promeni društvenih odnosa. Ovo bi značilo potpunu redefiniciju

³⁹⁹ Za kritiku Balibarovog i Mašreovog eseja videti takođe: Robert Paul Resch „Macherey and Etienne Balibar: Marxism Against Literature?“, *Althusser and the Renewal of Marxist Social Theory*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/Oxford, 1992, str. 301-308;

koncepta i institucije književnosti koju je nemoguće zamisliti bez kompletne revolucionarne promene obrazovanog aparata i lingvističke distinkcije koju on produkuje. Čini se tako da Balibar i Mašre dolaze do istih radikalnih političkih stavova kao i Altiser koji tvrdi da je bez ustanovljanja proleterskih državnih aparata projekat komunističke društvene revolucije neostvariv. Marksistička književnost ne može se zadovoljiti samo prikazom marksističkih sadržaja unutra buržoaske institucije umetnosti, budući da je ideologija umetnosti zasnovana u njenom praktičnom delovanju putem ideoloških državnih aparata. Balibar i Mašre na kraju eseja govore o tome da je književni aparat mesto klasne borbe budući da je ideologija potčinjenih komponenta koja mora biti nužno prisutna unutar vladajuće ideologije. Efekt dominacije tako „podrazumeva konstantnu 'aktivaciju' kontradikcije i prateći ideološki rizik – on uspeva na bazi samog ovog rizika koji je izvor njegove moći.“⁴⁰⁰ Međutim, ovde nije jasno na koji način je ideologija potčinjenih prisutna u književnim tekstovima, sem putem 'opšteg francuskog', jezika masa, koji je i sam buržoaska konstrukcija i koji upravo omogućuje književnosti da interpelira pojedince iz ovih slojeva proizvodnjem efekta realnog. Ovde dalje nije objašnjen ni razlog zašto, putem kog mehanizma, potčinjeni prihvataju književnu ideologiju putem koje su postavljeni u poziciju onih nad kojim se vrši dominacije. Ukratko, Balibarovom i Mašreovom eseju nedostaje analiza kompenzatorskog mehanizma putem koga književnost pruža potčinjenima (imaginarne) razloge da učestvuju u reprodukciji diskursa i praksi buržoaske dominacije. Esej takođe zanemaruje afektivnu komponentu u procesu subjektivizacije pojedinaca putem književnosti, pa bi ova komponenta podrazumevala i izvesne kompenzatorske užitke putem kojih se potčinjeni identifikuju sa ideologijom koja ih potčinjava. U narednom poglavlju potražićemo odgovore na ove probleme u teoriji umetnosti Fredrika Džejmsona.

⁴⁰⁰ Etienne Balibar, Pierre Macherey, „On Literature as an Ideological Form“, str. 293

8. Fredrik Džejmson: Dijalektika ideologije i utopije

U ovom poglavlju sledićemo 'dogmatičan' pristup teorijskom delu američkog marksističkog teoretičara umetnosti, Fredrika Džejmsona, koji je predložio Jan Bjukenan (Ian Buchanan).⁴⁰¹ Prema njemu Džejmson je uglavnom prikazivan kao autoritativan čitalac i interpretator drugih teoretičara i filozofa, a retko kao originalan mislilac i osnivač specifičnog diskursa i teorijskog sistema. Ovaj prikaz će tako pokušati da zahvati Džejmsonov opus u celini, pokušavajući da iz njega izluči karakterističan metod analize umetničkih, kulturnih i teorijskih tekstova. Pokušaćemo stoga da pokažemo da metod koji je predložio u svom ranom tekstu „Metakomentar“⁴⁰² predstavlja fundament njegove teorije koji je zadržan u svim kasnijim delima uz konstantne modifikacije i unapređivanja u odnosu na nova saznanja, ali primarno u odnosu na promene u društveno-političkoj konjunkturi. Kao marksistički teoretičar Džejmson se uvek zalagao za uniju teorije i prakse i njegov rad je tako vezan za mišljenje mogućnosti političke revolucije u različitim istorijskim i društvenim situacijama koje nadeterminišu svaku teorijsku praksu. Džejmson će svoju teoriju umetnosti prilagođavati u odnosu na ove promene koje uzrokuju menjanje strategija levičarkse političke prakse, uvek imajući na umu ovaj širi horizont politike koji predstavlja nesvesno svih umetničkih tekstova.⁴⁰³ Džejmson pruža na svoj specifičan način koncept teorije umetnosti koja je uvek izvesna intervencija u datoj društveno-teorijsko-umetničkoj konjunkturi. Njegova teorija umetnosti tako nastavlja ideju Luja Altisera koja posmatra polje teorije kao arenu premeštene političke borbe. Konjunktura stoga predstavlja određujući preduslov pojave određene umetničke produkcije i određenog teorijskog shvatanja umetnosti. U odnosu na svoje pozicioniranje u ovom složenom sistemu međuodnosa date konjunktore, svaka umetnička praksa i teorija umetnosti stiče svoje značenje i proizvodi određene estetsko-političke efekte. Zaključak koji Džejmson izvodi iz ove konjunkturalne logike umetničke i teorijske prakse je da ne postoje univerzalne forme emancipatorne umetnosti i da ideološka valenca umetnosti

⁴⁰¹ Ian Buchanan, „Reading Jameson Dogmatically“, *Historical Materialism*, 10:3, 2002, str. 223-243

⁴⁰² Fredric Jameson, „Metacommentary“, *The Ideologies of Theory*, Verso, London/New York, 2008, str. 5-19

⁴⁰³ Za analizu Džejmsonovog opusa koja se usredsređuje na uticaj promene istorijsko-društvenih okolnosti na promene u njegovoj teoriji videti: Philip E. Wegner, „Periodizing Jameson, or, Notes towards a Cultural Logic of Globalization“, Caren Irr, Ian Buchanan (ed.), *On Jameson: From Postmodernism to Globalization*, State University of New York Press, Albany, 2006, str. 241-279

varira u odnosu na svoje pozicioniranje unutar različitih istorijskih konjunktura. Jedna ista umetnička forma tako može imati različite ili čak sasvim suprotne ideološke funkcije u različitim konjunkturama. Džejmsonova teorija umetnosti takođe nastavlja pokušaj altiserovske škole da nađe odgovarajuću artikulaciju teorijskih diskursa psihoanalize i marksizma. Naglasak na pojmu fantazije koji povezuje ova dva domena, subjektivni i istorijski, približice Džejmsona stavovima koje smo našli u delu Rastka Močnika, dok će naglasak na utopijskom elementu svake ideologije koji vrši interpelaciju subjekata omogućiti sponu sa teorijom ideologije i subjekta Etjena Balibara. Povezivanjem psihoanalitičkog pojma fantazije sa utopijskom društvenom projekcijom, Džejmson će tako omogućiti, ne samo funkcionalističku analizu mesta određenom umetničkog dela u procesima reprodukcije određenog načina proizvodnje, već i temelje za mišljenje kritične, subverzivne umetničke prakse. Pitanja pokrenuta u Altiserovom nedovršenom tekstu o Bertoltu Brehtu dobijaju odgovore u radu Džejmsona. Njegov projekat tako podrazumeva određivanje specifične ideološke funkcije koju dominantna umetnička dela ili pravci vrše u reprodukciji određene klasne dominacije u datom istorijskom društvu, deskripciju načina na koji umetnost interpelira subjekte u svoj specifičan diskurs nudeći im izvesna kompenzatorska zadovoljstva, kao i detektovanje načina na koji opoziciona umetnost može subvertirati vladajuće umetničke prakse i voditi ka kritici i preobražaju vladajućih društvenih struktura. Pojam utopije tako čini ključnu tačku Džejmsonove teorije umetnosti. Utopija vrši i ideološku subjektivaciju pojedinaca unutar dominantne ideologije 'hvatajući' njihove nesvesne fantazme u svoj mehanizam interpelacije, ali utopija omogućava i subverziju te iste ideologije budući da je vladajuća ideologija strukturalno u nemogućnosti da obezbedi ispunjenje svojih utopijskih obećanja.

8.1 Metakomentar

Džejmson početnu elaboraciju svog metoda književne analize daje u tekstovima „Metakomentar“ i „Ka dijalektičkoj kritici“⁴⁰⁴ iz 1971. god. „Metakomentaram“ Džejmson započinje reformulaciju marksističke hermeneutike kroz prolemiku sa formalističkim i strukturalističkom kritikom i njenim napadima na koncepte interpretacije, sadržaja i reprezentacije. Povod tekstu je odricanje od pojma sadržaja književnog teksta u eseju „Protiv

⁴⁰⁴ Fredrik Džejmson, „Ka dijalektičkoj kritici“, *Marksizam i forma*, Nolit, Beograd, 1974, str. 310-414

interpretacije⁴⁰⁵ Suzan Zontag (Susan Zontag). Džejmsonov koncept metakomentara ukazuje na to da mi nikad nemamo direktan, neposredan pristup književnom tekstu, da je tekst uvek posredovan kroz slojeve ranijih interpretacija ili kroz nataložene čitalačke navike razvijene iz tih nasleđenih interpretativnih tradicija. Metakomentar tako predstavlja komentar ovih komentara, njihovu kritiku koja im odbija pretenziju na potpunost, samodovoljnosti i univerzalnu validnost, ali istovremeno zadržava njihovu ograničeno važenje kao izvesnu 'istinitu pogrešku' koja ima lokalnu istorijsku opravdanost. Metod metakomentara je zasnovan na istorijskoj refleksivnosti kao najvažnijem uslovu dijalektičke misli: „Dijalektička misao je po samoj svojoj strukturi svest o sebi, i može se opisati kao pokušaj da se misli o samom objektu i istovremeno o našem procesu mišljenja; ili da upotrebimo figuru bliže nauci, da se u eksperiment uračunava i položaj posmatrača (...) Za marksističku dijalektiku pak, svest o sebi kojoj ona teži jeste svest o misliočevom položaju u društvu i istoriji i o granicama koje toj svesti nameće njegov klasni položaj – ukratko, o ideološkoj i situacijskoj prirodi svakog mišljenja (...)“⁴⁰⁶ Prema Džejmsonu anti-interpretativnoj kritici nedostaje uzimanje u obzir društvene i istorijske uslovljenosti njenog sopstvenog diskursa, istorijskih preduslova zauzimanja vlastite pozicije iskazivanja, i stoga društvenih i ideoloških učinaka koje ona proizvodi svojim iskazom. Tako, na primer, strukturalizam prema njemu „zabranjuje sebi svaki komentar o sebi i o sopstvenim konceptualnim instrumentima, koji su shvaćeni kao večni.“⁴⁰⁷ Metod književne analize stoga bi trebalo istorizovati, kako mu se ne bi dozvolilo da postane produkt vlastitih premisa, i kako bi uzeo u obzir svoju decentriranost, svoju nadoređenost sferom društva, politike i istorije.⁴⁰⁸ Istovremeno i objekt analize, konkretan književni tekst, mora biti takođe istorizovan, ali i doveden u dijalektičku vezu sa procesom analize, budući da on uvek nameće analizi određeno, njemu odgovarajuće čitanje, koje onda može biti protumačeno kao univerzalan sud o književnosti i umetnosti uopšte. Tako tvrdnja Zontagove da književnost nema sadržaj proizilazi iz logike proizvodnje modernističke umetnosti koja naizgled nema determinisan sadržaj u tradicionalnom smislu kakav ima

⁴⁰⁵ Susan Sontag, *Against Interpretation*, Macmillan, New York, 1966.

⁴⁰⁶ Fredrik Džejmson, „Ka dijalektičkoj kritici“, str. 342-343

⁴⁰⁷ Fredric Jameson, „Metacommentary“, str. 15

⁴⁰⁸ „Mislim da je aksiomatično da filozofija koja u sebi ne uključuje teoriju vlastite specifične situacije, koja ne ostavlja mjesto za neku bitnu svijest o sebi, zajedno sa sviješću o objektu kojim se bavi, koja nam ne pruža neko temeljeno objašnjenje vlastitog znanja istovremeno dok i dalje upoznaje ono što hoće znati, mora obavezno svršiti na tome da crta vlastito oko, a da to i sama ne zna.“, Fredric Jameson, *U tavnici jezika: Kritički prikaz strukturalizma i ruskog formalizma*, Stvarnost, Zagreb, 1978, str. 170

realistička umetnost. Univerzalna pretenzija starije kritike koja traži značenje u sadržaju književnog teksta je tako zamenjena jednako fiksnom metodom, koja takođe računa na svoju univerzalnu validost, tvrdeći da sva umetnost nema sadržaj, da je sva umetnost formalistička. Ova tvrdnja tako ima svoje lokalno opravdanje, svoju parcijalnu istinu, budući da odgovara umetničkim delima iz jednog istorijskog perioda, međutim, dokazivanje da ona ne može biti primenjena na umetničke tekstove iz drugih epoha ukazuje na njenu nedovoljnost i potrebu da ona bude nadomeštena jednom obuhvatnijom kritikom koja je neće jednostavno izbrisati, već hegelovski istovremeno i poništiti i sačuvati. Za Džejmsona je marksizam kao metakomentar upravo ovaj širi horizont interpretacije koji poput Brehtovog 'očučavanja' menja značenje pojedinih kritika i daje im novu funkciju.

Metakomentar, dakle, istovremeno sa analizom književnog teksta vrši i analizu 'mentalnih procesa' pomoću kojih se trudimo da razumemo jedan tekst. Tako problem interpretacije izvesnog 'teškog', 'nečitljivog' modernističkog teksta, koji nema naizgled transparentan sadržaj, ne bi trebalo rešiti direktnim traženjem njegovog značenja, jer takav vid tumačenja rešava dilemu pod njenim uslovima, to jest, pod uslovima manifestnog plana analiziranog teksta. Potrebno je izaći iz mita neposrednog čitanja i napraviti dijalektički odmak od ovakve interpretativne operacije na taj način što će postojanje interpretativnog problema, a ne njegovo direktno razrešenje, postati objekt analize: „Ali svest o sebi ne znači introspekciju, i dijalektičko mišljenje nije nikako lična misao, već način kojim se izvesni materijal podiže u svest, ne samo kao predmet naše misli nego i kao skup operacija uma koje nameće unutrašnja priroda tog objekta (...) Jer pošto ono (dijalektičko mišljenje) stavlja stariju operaciju uma, ili rešavanje problema, u novi i širi kontekst, ono time pretvara sam problem u rešenje, ne pokušavajući više da rešava dilemu direktno, pod njenim uslovima, već shvatajući tu dilemu kao znak dubljih protivrečnosti skrivenih u samom načinu postavljanja problema. Tako, kad se naivan čitalac nađe pred nejasnom poezijom, on odmah pokušava da je protumači, da reši neposredne teškoće prenošenjem u providnost racionalne misli; dijalektički izvežbani čitalac pak uzima za predmet svog čitanja samu nejasnost i nastoji da odredi njenu specifičnost i strukturu i da je uporedi sa drugim formama verbalne neprovidnosti. Tako naša misao ne uzima za gotovo službene probleme, nego zalazi iza zavese da bi najpre utvrdila poreklo tog odnosa subjekta i objekta.“⁴⁰⁹ Dakle, ovde vidimo analogiju između Džejmsonovog pristupa analizi književnog dela i Mašreove teorije književne proizvodnje: u oba slučaja interpretacija

⁴⁰⁹ Fredrik Džejmson, „Ka dijalektičkoj kritici“, str. 343-344

ne sme negirati materijalnost teksta, njegovu specifičnu formu, na način da će je prevesti u transparentnost jedinstvenog, koherentnog značenja. Pravi početak analize je stoga pitanje: zašto analizirani tekst ima baš tu formu, a ne neku drugu? Dalje bi trebalo analizirati samu potrebu i motive za interpretacijom teksta, pa bi trebalo zameniti pitanje „Kako interpretirati tekst?“ pitanjem „Zašto uopšte potreba za interpretacijom teksta?“.⁴¹⁰ Međutim, i samo nepostojanje potrebe za interpretacijom takođe zahteva interpretaciju. Tako izvesna književna dela, kakva su ona klasičnog realizma, izgledaju samodovoljna i samoopravdana, pa naizgled ne iziskuju suplementarni komentar. Upravo ovaj osećaj kompletiranosti i našeg zadovoljstva u čitanju ovakvog tekstva iziskuje analitičku elaboraciju, tako da „svaka individualna interpretacija mora uključiti interpretaciju svog sopstvenog postojanja, mora pokazati svoje sopstvene akreditive i opravdati sebe: svaki komentar mora tako biti u isto vreme takođe i metakomentar.“⁴¹¹ Svaka interpretacija stoga bi trebalo da usmerava pažnju nazad na istorijsku situaciju svoje interpretacije i interpretiranog dela, na istorijsku situaciju koja predstavlja preduslov mogućnosti iskaza same interpretacije.

Prema Džejmsonu koncept metakomentara pokazuje analogije sa Frojdovom hermenautikom baziranoj na distinkciji između simptoma i potisnute ideje, između manifestnog i latentnog sadržaja, između prerusavanja i prerusene poruke, to jest, sa metodom koji ne polazi od direktnog traženja značenja, već otkrivanja cenzure i logike njenog delovanja. Stoga primarno pitanje postaje ono logike nužnosti kojom je određeno književno delo dobilo svoj određeni oblik, a ne neku drugi, pa je naglasak dat procesu transformacije putem kojeg književni tekst vrši preradu nekog latentnog sadržaja, to jest, načinu na koji vrši cenzuru ovog sadržaja. Za Džejmsona ovaj sadržaj je uvek društvo i istorija, sa svim svojim protivrečnostima, koje književni tekst preraduje, tako da je potrebno protumačiti sam proces 'iskrivljenja' ovog sadržaja u datom tekstu. Latentni sadržaj, pak nije pasivna materija, već poseduje sopstvenu logiku, 'logiku sadržaja', koja pruža otpor proizvodnji književnog dela, tako da ovaj proces nikako ne može biti proizvoljan. Ovaj latentni sadržaj nije predmet analize književnog dela budući da on uvek-već ima značenje: „*Sadržaj nije potrebno obraditi ili interpretirati budući da je on po sebi već suštinski i neposredno smislen*, smislen na način na koji su gestovi u situaciji smisleni, ili rečenice u

⁴¹⁰ Fredric Jameson, „Metacommentary“, str. 10

⁴¹¹ *Isto*, str. 7

konverzaciji.⁴¹² Književni tekst tako predstavlja vrstu freudovske sekundarne elaboracije prvobitnog društveno-istorijskog materijala. Predmet interpretacije postaje tako sam proces transformacije latentnog sadržaja i deskripcija njegovih mehanizama cenzure i potiskivanja.⁴¹³

Dalja analogija sa psihoanalitičkom praksom ukazuje na postojanje književnog dela kao kreacije određenog nesvesnog fantazma koji nije samo privatne prirode pisca, već ima neizbežan kolektivni i ideološki karakter koji obezbeđuje libidinalnu investiciju čitalaca u njega. Ovde Džejmson koristi koncept 'motivacije postupka' pozajmljen od ruskih formalista. Naime, za ruske formaliste svrha umetničkog dela je njegovo vlastito proizvođenje, pa se umetnost shvata kao samosvrhovita i samoreferencijalna, i kao takva se ne može se svesti na neko njoj ekternalno značenje. Džejmson navodi primer analize Gogoljeve (Nikolai Vasilievich Gogol) pripovetke *Šinjel* od strane Borisa Ejhenbauma (Boris Eikhenbaum).⁴¹⁴ Za Ejhenbauma Gogoljev umetnički cilj u ovom delu je proizvođenje određenog stila, ruske oralne narodne forme skaza, koju prevodi u književni oblik kroz produkciju određenih rečenica. Ono što se obično uzima za sadržaj književnog dela, likovi, priče, detalji iz svakodnevnice, anegdote itd., služi samo kao sirovi materijal koji omogućava motivaciju postupka izvođenja ove forme. Džejmson prerađuje ovaj koncept kroz psihoanalitički i marksistički diskurs. Cilj umetničkog teksta je proizvođenje određenog društvenog fantazma, a istorijske društvene okolnosti sa svojim protivrečnostima i anksioznostima predstavljaju motivaciju ovog ideološkog fantazma. Tako Džejmson kritikuje interpretaciju naučno-fantastičkog filma od strane Zontagove koja tvrdi da su filmovi tog žanra ekspresija strahova svakodnevne egzistencije hladnoratovske Amerike. Ovo tumačenje upravo polazi od manifestnog plana dela i tumači ga 'pod njegovim uslovima'. „Ali šta ako su ovi uslovi samo prerušenje, samo manifestni sadržaj koji služi da maskira i odvraća našu pažnju od nekog

⁴¹² *Isto*, str. 16

⁴¹³ Uporedi sa tumačenjem Freudove analize snova od strane Slavoj Žižeka: „Struktura je uvek trojna; uvek su na delu tri elementa: manifestni tekst sna, latentni sadržaj sna ili misao i nesvesna želja artikulisana u snu. Ova želja vezuje sebe za san, ona umeće sebe u međuprostor između latentne misli i manifestnog sadržaja; ona dakle nije 'sakrivenija' u odnosu na latentnu misao, on je rezolutno više 'na površini' i sastoji se potpuno od označiteljskih mehanizama, od tretmana kojem je latentna misao podvrgnuta. Drugim rečima, njeno jedino mesto je u formi 'sna': prava tema sna (nesvesna želja) artikuliše sebe u radu sna, u elaboraciji svoje 'latentne misli'.“, Slavoj Žižek, *Sublime Object of Ideology*, Verso, London, 2008, str. 6

⁴¹⁴ Boris Ejhenbaum, „Kako je napravljen Gogoljev *Šinjel*“, Aleksandar Petrov (ur.), *Poetika ruskog formalizma*, Prosveta, Beograd, 1970, str. 245-265

bazičnijeg zadovoljstva koje se dešava u formi?“⁴¹⁵ Džejmson detektuje u filmovima ovog žanra proizvođenje 'mistike naučnika' kao fantazma neotuđenog rada koji služi kao imaginarna dopuna anksioznostima svakodnevnog rada u Americi 50-ih godina dvadesetog veka.⁴¹⁶ Ove anksioznosti rada američke svakodnevnice predstavljaju latentni sadržaj dela koji fanatazam neotuđenog rada naučnika prerađuje ispunjavajući nesvesnu utopijski želju gledalaca za drugačijom vrstom rada. Prema Džejmsonu ovde se radi o vrsti zadovoljstva koja krije svoje prisustvo. Ne postoji, dakle, direktna identifikacija sa likovima iz zapleta, već je u pitanju nesvesna identifikacija sa samim fantazmatskim mehanizmom, strukturom, koja 'hvata' gledaoce na nesvesnom planu i koja predstavlja okvir koji drži ceo zaplet ovih filmova skupa kao celinu i koja je stoga preduslov svih drugih uslovnih identifikacija. Dakle, lakanovskim rečnikom kazanom: imamo simboličku, nesvesnu, potisnutu identifikaciju gledalaca sa ovom fantazmatskom strukturom koja predstavlja bezuslovnu vrstu identifikacije i imaginarnu uslovnu identifikaciju sa likovima iz filma. Svi ostali narativni elementi ovih filmova služe kao motivacija ovog temeljnog fantazma i istovremeno kao ekran koji krije njegovo prisustvo. Nezadovoljstva gledalaca i utopijske želje za promenom su stoga kanalisane u kompenzatorski fantazam koji ima dvostruku funkciju: da indirektno zadovolji gledaočevu želju za promenom tako što će je preusmeriti u ovu supstitutivnu formaciju, i tako je pacifikovati i kontrolisati, i da spreči gledaoca da pronađe strukturalne uzroke svog nezadovoljstva u društvenom sistemu.

⁴¹⁵ Fredric Jameson, „Metacommentary“, str. 16

⁴¹⁶ „ (...) ovi radovi, naročito u periodu njihovog vrhunaca nakon rata i u 1950-im, pre otvoreno izražavaju mistiku naučnika. Ovim ne referišem na eksternalni prestiž ili društvenu funkciju, već pre na vrstu kolektivnog narodnog sna o prilikama samog naučnika – on ne radi *stvarno*, ali ima moć i krucijalnu značajnost; njegova nagrada nije novčana, ili barem novac nije njegov cilj; postoji nešto fascinantno u vezi njegove laboratorije (domaća radionica uvećana u institucionalni status, kombinacija fabrike i klinike), u vezi njegovog rada noću (on nije vezan za rutinu ili osmočasovno dnevno radno vreme); same njegove intelektualne operacije su karikatura načina na koji neintelektualci zamišljaju postojanje mentalnog rada i knjiškog znanja. Postoji, štaviše, sugestija povratka ka starijim načinima organizacije rada, personalnijeg i psihološki više zadovoljavajućeg sveta esnafa, u kome je stari naučnik majstor, a mladi šegrt, i u kome ćerka starog naučnika postaje 'prirodan' simbol transfera funkcija. (...) Ono što želim da prenesem je da u krajnjoj ruci ništa od ovog nema veze sa naukom kao takvom već je jednostvano iskrivljena refeleksija muških osećanja i snova iz 1950-ih o *radu*, otuđenom ili neotuđenom: to je ispunjenje želje koja uzima kao svoj objekt viziju idealnog rada, ili onog što bi Herbert Markuze nazvao 'libidinalno zadovoljavajućeg' rada.“, *Isto*, str. 17

Dakle, metakomentar, šireći horizont interpretacije umetničkog dela, prelazi od detekcije interpretacionog problema na razumevanje tog problema kao fantazmatskog razrešenja nekog dubljeg društvenog i istorijskog problema. Džejmson na ovaj način prerađuje altiserovsku metodu simptomalnog čitanja i promene problematike koja analizira umetničko delo. Problem (teško čitljiva forma određenog književnog dela), tako biva dijalektičkom interpretacijom izvrnut u odgovor (ta forma je već odgovor na neko društveni problem ili protivrečnost). Ovaj istorijski i društveni problem sada biva tumačen kao sadržaj književnog teksta koji je uvek-već interpretiran formom, tako da nikada nije direktno vidljiv, već samo putem simptoma koje proizvodi na planu forme. Sadržaj književnog dela tako nije nešto što delo jednostavno reprezentuje, već je on određena istorijska problematika koja nameće izbor adekvatnih književnih formi. Sama književna forma mora obezbediti čitaocima libidinalnu investiciju u tekst, tako da ona mora okinuti izvesni nesvesni utopijski impuls. Kako ćemo videti, ovaj utopijski impuls može biti kompenzatorskog karaktera, koji pruža čitaocima supstitutivna zadovoljstva koja ih pacifikuju unutar ideologije koja ih potčinjava, ili može imati subverzivni karakter tako što kritikuje vladajuću ideologiju i društveni sistem i nudi projekat drugačijeg društvenog uređenja. Fanatazam koji pokreće formalnu organizaciju književnog dela predstavlja centralno mesto Džejmsonovog metoda interpretacije, što će nametnuti detaljnu elaboraciju odnosa metoda psihoanalize i marksizma u njegovim tekstovima tokom 70-ih godina.

8.2 Psihoanaliza, marksizam i libidinalni aparat

Esej „O dijalektičkoj kritici“ daje dva oblika marksističke književne kritike: jedan koji polazi od klasne analize gde se književno delo tumači kao oblik klasne ideologije, i drugi u vidu analize odnosa književnog dela prema procesu robne fetišizacije. Ove dve analize Džejmson naziva društvena i ekonomska analiza.⁴¹⁷ Prvi oblik analize on primenjuje uglavnom na premodernističku književnost (književna produkcija jansenizma je ovde njegov glavni primer), dok je druga rezervisan za modernističku književnost (primer je analiza dela Ernesta Hemingveja (Ernest Hemingway)). Može se reći da Džejmsonu u ovom ranom eseju nedostaje metod koji bi spojio ove dve vrste marksističke kritike. Knjiga *Političko nesvesno*⁴¹⁸ ponudiće nadogradnju ranijeg eseja na taj način da će ekonomski nivo sada biti

⁴¹⁷ Fredrik Džejmson, „Ka dijalektičkoj kritici“, str. 390

⁴¹⁸ Fredrik Džejmson, *Političko nesvesno: Pripovedanje kao društveno-simbolički čin*, Rad, Beograd, 1984.

reformulisan u nivo istorije, to jest, u nivo načina proizvodnje i biti shvaćen kao širi hermenautički nivo od nivoa ideološke klasne borbe, koji obuhvata i uzdiže u viši nivo metakomentara. Sintezi marksističke hermenautike predloženoj u ovoj knjizi Džejmson je pripremio teren nizom tekstova iz 70-ih godina. Pre svega to su elaboracija veze između marksizma i psihoanalize u eseju o Žak Lakanu,⁴¹⁹ studija odnosa marksizma i istorizma koja se može shvatiti kao komentar teorije Luja Altisera,⁴²⁰ kao i knjiga o engleskom piscu Vindemu Luisu (Wyndham Lewis), gde Džejmson razrađuje metod analize modernističkog književnog teksta.⁴²¹

U eseju o francuskom psihoanalitičaru, Žaku Lakanu, Džejmson pokušava da izgradi metod analize koji bi spojio marksističku i psihoanalitičku teoriju. On ističe kao glavni problem ove sinteze teškoću pronalaženja konekcije između društvenih fenomena i privatnih, individualnih, egzistencijalnih činjenica. U skladu sa svojim metodom metakomentara Džejmson istorizuje ovu problematiku. Sama Frojdova psihoanaliza zapravo nastaje u istom trenutku kada se javlja modernizam u umetnosti, koji odlikuje upravo ovaj rasep između privatnog i libidinalnog sa jedne strane, i javnog i društvenog sa druge, uzrokovan dezintegracijom tradicionalnih društvenih zajednica, nastankom robnog fetišizma i diferencijacijom i specijalizacijom u podeli rada. Umetnost modernizma reflektuje ovu 'monadizaciju' subjekta i nudi lični stil kao kompenzaciju za ovu osiromašenost društvenog kolektivnog iskustva. Džejmson detektuje ovaj rasep između pisca i društvene celine, na planu analize književnog dela kao rasep između individualnog stila autora i narativa koji prenosi kolektivne poruke i stoga komunicira sa publikom. Odavde i problem konekcije ličnog fanatazma pisca sa ukusom i interesima publike, tako da Džejmson kao ključni problem izdvaja „transformacioni proces putem koga privatni materijal postaje javan.“⁴²² On se ovde oslanja na Frojdiv tekst „Kreativni pisci i sanjarenje“⁴²³ u kome Frojd tvrdi da su piščeve lične želje i fantazije ostavljaju čitaoce nezainteresovanim i odbijaju njihovu investiciju u tekst. Pisци tako moraju naći načina da pruruše svoje individualne fetiše dajući

⁴¹⁹ Fredric Jameson, „Imaginary and Symbolic in Lacan“, *The Ideology of Theory*, str. 77-124

⁴²⁰ Fredric Jameson, „Marxism and Historism“, *Isto*, str. 451-482

⁴²¹ Fredric Jameson, *Fables of Aggression: Wyndham Lewis, the Modernist as Fascist*, Verso, London/New York, 2008.

⁴²² Fredric Jameson, „Imaginary and Symbolic in Lacan“, str. 77-78

⁴²³ Sigmund Freud, „Creative Writers and Day-Dreaming“, Peter Gay (ed.), *The Freud Reader*, W.W. Norton & Company, New York, 1989, str. 436-443

im drugačiju formu, tako da su na delu procesi premeštanja i kondenzacije, kojim želja biva i potisnuta, ali i delimično zadovoljena.⁴²⁴ Džejmsona ovde ne interesuje toliko Frojdovo rešenje koliko sama formulacija problema „u vidu dijalektike između individualne želje i fantazma i kolektivne prirode jezika i recepcije.“⁴²⁵ Za marksizam ne postoje 'čisto' individualne želje i fantazmi već su oni uvek simptomi određenih istorijskih situacija, kakva je situacija buržoaske porodice u ranom kapitalizmu, u okviru koje se inicijalno formiraju ove nesvesne psihičke strukture. Problem ličnog i seksualnog tako je uvek povezan sa problemom kolektivnog i društvenog, a buržoaska porodica predstavlja samo jednog istorijski kontigentnog posrednika između ove dve sfere.

Džejmson dalje vrši reformulaciju Lakanovih psihoanalitičkih registara Imaginarnog, Simboličnog i Realnog u iskustveno, društveno i istorijsko. Upravo je registar Realnog kao nečega što se odupire simbolizaciji ono što prema Džejmsonu dozvoljava Lakanu da izađe iz '(post)strukturalističke ideologije' koja vidi Imaginarno iskustveno kao polje kompletno determinisano simboličkom formalnom organizacijom jezika. Simboličko kao mreža označitelja proizvodi tako u (post)strukturalističkom čitanju iluziju Imaginarnog kao označenog ovog procesa, koji kao svoj efekat proizvodi i fatamorganu referenta. Odavde i kritika realizma kao ideologije od strane ovog teorijskog pravca koja proizvodi Deridinu 'metafiziku prisustva', što će dalje od stane levičarske grupe iz časopisa *Tel Quel* biti protumačeno kao glavna književna forma buržoaske ideologije. Džejmson u književnim terminima reformuliše dalje Lakanove registre kao registre stila, narativa i istorije. Istorija kao Realno je prema Džejmsonu nešto što se ne može direktno reprezentovati narativom, ali takođe nešto što postoji unutar narativa kao njegov strukturalni limit. „Moramo napraviti razliku između naših sopstvenih narativa o istoriji – psihoanalitičkih ili političkih- i samog Realnog, kojem se naši narativi mogu približiti samo na asimptotičan način i koje 'se apolutno odupire simbolizaciji'“⁴²⁶ Istorija tako nije samo još jedan tekst, efekat ili označeno narativa, već logika sadržaja koja nameće podesnost određenih narativnih formi određenim istorijskim situacijama. Istorija kao Realno predstavlja tako ovog 'odsutnog referenta'

⁴²⁴ „Pisac omekšava karakter njegovih egoističnih fantazija tako što ih menja i prurušava, i on nas podmićuje putem čisto formalnog, to jest, estetskog, užitka koji nam nudi u prezentaciji svojih fantazija. Dajemo naziv *podsticajni bonus* ili *pred-užitak* ovakvom načinu užitka, koji nam je ponuđen kako bi učinio mogućim oslobodenje još većeg zadovoljstva koje dolazi iz dubljih psihičkih izvora.“, *Isto*, str. 443

⁴²⁵ Fredric Jameson, „Imaginary and Symbolic in Lacan“, str.79

⁴²⁶ *Isto*, str. 110

književnih tekstova, koji predstavlja, ne skriveno značenje kulturnih tekstova, već limite njihovih značenja i njihove istorijske preduslove. Ako narativi nemaju funkcionalnost u određenoj istorijskoj situaciji onda oni ne uspevaju proizvesti imaginarne fanatazme čitaoca, to jest, oni ne mogu pružiti fanatazmatSKU konekciju iskustvenog i libidinalnog sa društvenim i istorijskim. Džejmson koristi Lakanovu distinkciju između znanja i istine⁴²⁷ da prenese razliku između poznavanja Realnog u apstraktnom vidu nekakvog pojmovnog naučnog ili teorijskog sistema i ličnog, egzistencijalnog uvida na svakodnevnom iskustvenom nivou koji registruje našu impliciranost u Realnom. Dok apstraktno znanje ne interveniše direktno u Realno i ne koincidira sa njim, 'istina' predstavlja onaj momenat iskustvenog suočenja sa Realnim koji pogađa direktno fantazmatSKU strukturu subjekta dovodeći u pitanje njegovu libidinalnu konekciju sa njim. Istina tako nije samo još jedno znanje dodato subjektivom korpusu znanja, već znanje koje menja sam okvir putem koga subjekt konstituiše znanje kao takvo, to jest, istina subjekta je znanje koje utiče na promenu same subjektivne problematike koja reguliše proizvodnju znanja i užitka (jouissance). U lakanovskoj psihoanalizi ovaj susret sa Realnim omogućava proces 'prolaska kroz fantazam' gde subjekt postaje svestan mehanizma svoje libidinalne ekonomije što omogućuje intervenciju u Realnom i proizvodjenje nove fantazmatSKU strukture i sa njom radikalne transformacije samog subjekta. Subjekt tako prolazi kroz subjektivnu destituciju shvatajući da 'subjekt koji pretpostavlja da zna', koji je nužan preduslov bezuslovne identifikacije, zapravo ne zna i da je mesto znanje prazno mesto koje može biti popunjeno različitim sadržajima. Subjekt je tako slobodan da preuzme svoju želju na sebe i izgradi novi fundamnetalni fantazam, što znači novi princip organizacije i označavanja svog pogleda na svet i novi način proizvodnje užitka.⁴²⁸ Preneseno u marksističku problematiku: nesvesni ideološki fantazam predstavlja mesto interpelacije subjekta u ideologiju i stoga centralno mesto marksističke kritike. Kritika ideologije se tako mora centrirati na ove nesvesne fantazme koji drže subjekte unutar određene ideološke konstelacije pružajući im izvesne kompenzatorske užitke.⁴²⁹

⁴²⁷ Jacques Lacan, „Science and Truth“, *Ecrits*, W.W. Norton & Company, New York, 2006, str. 726-744

⁴²⁸ Videti: Anne Dunand, „The End of Analysis, I, II“, Richard Feldstein, Bruce Fink, Maire Jaanus (ed.), *Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, State University of New York Press, Albany, 1995, str. 243-256

⁴²⁹ Teorija ideologije Fredrika Džejmsona tako nosi sličnosti sa onom Slavoj Žižeka, koji takođe vidi nesvesni fantazam kao srž ideološke interpelacije. Videti npr.: Slavoj Žižek, *Sublime Object of Ideology*, Verso, London, 2008.

Ove zaključke Džejmson će primeniti u knjizi o englesom piscu Vindemu Luisu, gde detektuje 'libidinalni aparat' kao vrstu motivacije postupka koja pokreće stil produkcije Luisovih rečenica i na taj način povezuje lično i seksualno pisaca sa kolektivom. Naime, prema Džejmsonu istorijski preduslov nastanka umetnosti modernizma jeste kapitalistička monadizacija subjekata koja proizvodi krizu reprezentacije i krizu komunikacije između umetnika i publike. Koncept libidinalnog aparata upravo predstavlja nesvesnu strukturu koja omogućava konekciju između idiosinkratičnog načina proizvodnje rečenica modernističkog pisca i narativa koji zatvara i zauzdava ovu proizvodnju unutar određene celine. Kod Luisa ovaj libidinalni aparat je nacionalna alegorija, diplomatski sistem nacionalnih država Evrope pre Prvog svetskog rata, „koji obezbeđuje narativni aparat, objektivizovanu fanatazmatičku strukturu, koja je potom reinvestirana i nadodređena libidinalnim i instiktivnim.“⁴³⁰ Diplomatski sistem evropskih nacionalnih država tako predstavlja objektivni, istorijski preduslov Luisove književnosti, njenu logiku sadržaja. Nacionalnu alegoriju bi prema Džejmsonu trebalo razumeti kao pokušaj premošćavanja rascepa između egzistencijalnog iskustva svakodnevnog života unutar određenih evropskih nacionalnih država i tendencije monopolnog kapitalizma da se razvija na globalnom, svetskom planu. Dok je proživljeno iskustvo pojedinaca nacionalno, ograničeno na nacionalnu državu, njena strukturalna inteligibilnost je internacionalna. Nacionalna alegorija tako pokušava da dovede u vezu ovo ograničeno, monadizovano nacionalno iskustvo u sistemsku vezu sa evropskim sistemom država. Luisovo književno delo tako nije jednostavno odraz ovog evropskog diplomatskog sistema, već je nacionalna alegorija već pokušaj rešenja reprezentacionog problema koji uzrokuje monopolni kapitalizam sa svojim protivrečnostima. Kada se posle Prvog svetskog rata ovaj diplomatski sistem raspao i kada su transnacionalni problemi komunizma i nacizma došli u prvi plan Luis više nije mogao da koristi ovaj libidinalni aparat. Stoga u ovoj Džejmsonovoj analizi vidimo da je libidinalni aparat preteča koncepta kognitivnog mapiranja kome ćemo se vratiti kasnije.

Libidinalni aparat Džejmson dalje povezuje sa Altiserovom definicijom ideologije kao reprezentacije Imaginarnog odnosa individua prema stvarnim uslovima njihove egzistencije.⁴³¹ Konsekvence koje on izvlači iz ove definicije su da „ideologija mora uvek neophodno biti narativ u svojoj strukturi, utoliko što ne samo da podrazumeva mapiranje

⁴³⁰ Fredric Jameson, *Fables of Aggression*, str. 11

⁴³¹ Luj Altiser, *Ideologija i ideološki državni aparati*, Karpos, Loznica, 2009, str. 53

Realnog, već i suštinski narativni ili fantazijski pokušaj subjekta da pronađe mesto za sebe u kolektivnom i istorijskom procesu koji ga isključuje i koji je sam bazično neprikaziv i nenarativan (...) Realno na ovaj način nije zamišljeno ni kao nesaznatljiva stvar po sebi, ni kao niz događaja ili skupina činjenica koja se može saznati direktno u formi nekakve 'istinite' ili 'adekvatne' reprezentacije za svest. Ono je pre asimptotičan fenomen, spoljnja granica, kojoj se subjekt približava u anksioznosti momenta istine – momenata lične krize ili mučnih polarizacija revolucionarnih situacija (..) Narativni aparat koji dostavlja ideološke reprezentacije tako nije samo 'lažna svest', već autentičan način borbe sa Realnim koje ga uvek transcendiraju; Realno u koje subjekt pokušava da umetne sebe kroz praksu, svo vreme bolno učeći lekciju sopstvene ideološke zatvorenosti i istorijskog otpora fantazmatičkim strukturama u koje je zaključen.⁴³² Dok razne filozofske i naučne analize mogu dati znanje o Realnom, o istorijskoj strukturi jedne društvene formacije, umetničko delo nudi fantazmatičku konekciju čitaoca sa ovom strukturom, vezujući na taj način privatno, seksualno i svakodnevno sa nadličnim društvenim i ekonomskim procesima. Pojam reprezentacije kod Džejmsona je tako nesvodiv na problematiku podražavanja, direktnog prikaza neke spoljno postojeće stvarnosti ili istorijske situacije. Ova stvarnost kao Realno je uvek meditirana nesvesnim fantazmima ukorenjenim u izvesnim reprezentativnim i narativnim formama i tako saznatljiva samo putem simptoma koje proizvodi unutar ovih libidinalnih aparata. „Tako zamišljena Istorija je ono što ranjava, što odbija želju i postavlja neumoljive granice i individualnoj i kolektivnoj praksi (...) Takva Istorija, međutim, može se pojmiti samo preko svojih učinaka, nikad direktno kao neka opredmećena snaga. To je zaista krajnji smisao Istorije, u kojoj njoj, kao podlozi i neprelaznom horizontu, ne treba nikakvo teorijsko opravdanje: možemo biti sigurni da nas njene otuđujuće nužnosti neće zaboraviti, koliko god mi želeli da ne znamo za njih.“⁴³³

8.3 Političko nesvesno

Političko nesvesno vrši integraciju Džejmsonovih tekstova pisanih tokom 70-ih godina u jedinstven metod marksističke hermeneutike. Na početku studije on postavlja pitanje načina na koji istorija i politika, kao nesvesno svih kulturnih tekstova, determinišu njihovu proizvodnju. Ovde se oslanja na Luju Altisera i njegovu kritiku mehaničke i ekspresivne

⁴³² Fredric Jameson, *Fables of Aggression*, str. 12-13

⁴³³ Fredrik Džejmson, *Političko nesvesno*, str. 121

kauzalnosti, koje zamenjuje konceptom strukturalne kauzalnosti. Dok je mehanička kauzalnost izvedena iz prirodnih nauka kao jednostavna veza uzroka i posledice (bilijarska kugla koja udara u drugu kuglu), ekspresivna kauzalnost svodi neki kompleksan fenomen na izvesnu unutarnju esenciju čiji je on izraz. Altiser posebno napada ovaj vid kauzalnosti, jer je on predstavljao dominantnu interpretaciju marksizma kao ekonomizma koji vidi sve nivoe društvene nadgradnje kao ekspresiju razvoja ekonomske baze. Kauzalitet ekonomske baze kao fiksne esencije koja svodi na sebe sve ostale društvene segmente je kod njega zamenjen strukturalnim kauzalitetom kao 'odsutnim uzrokom', koji je vidljiv samo u svojim efektima, i koji predstavlja kompleksnu relaciju koja udružuje različita društvena polja u funkcionišući mehanizam izvesnog načina proizvodnje, shvaćen kao 'struktura', kao sinhronični sistem društvenih odnosa kao celine. „U tom smislu ta struktura je odsutni uzrok, jer nije nigde empirijski prisutna kao element, nije ni deo celine ni neka njena razina, već pre celokupni sistem odnosa između tih razina.“⁴³⁴ Način proizvodnje tako predstavlja širi pojam od ekonomije koja je samo jedan poluautonomni nivo društvene organizacije iako i dalje privilegovan kao 'determinišući u poslednjoj instanci'. Ova struktura predstavlja za Džejmsona neprikazivo i nenarativno lakonovsko Realno koje stoji kao strukturalni limit svake misli i reprezentacije datog istorijskog trenutka.

Književnost kao zaseban nivo kulturne nadgradnje dakle ima polu-autonoman status i polu-autonoman razvoj u okviru jedne društvene celine i tako njena interpretacija ne može biti svedena na refleks ekonomskog razvoja. Džejmson kritikuje vulgarno-marksistički metod tumačenja književnog dela putem homologija (strukturalnog paralelizma) kakav je uveo Lisijen Goldman (Lucien Goldmann), koji postavlja homologije između klasnih situacija, pogleda na svet i umetničkih formi, tvrdeći da su strukture ta tri nivoa (društvene situacije, filozofskog ili ideološkog stava i verbalne ili pozorišne prakse) istovetne. Ovo uprošćeno i mehaničko 'posredovanje' između različitih društvenih polja zanemaruje specifičnost i poluautonomiju različitih praksi. Džejmson ovde opet u pomoć poziva metod psihoanalize kako bi objasnio odnos književnog teksta sa društvenom sredinom. Ovaj odnos je prema njemu bolje objasniti terminima proizvodnje, projekcije, kompenzacije, potiskivanja, premeštanja itd. Izvesne ograničenosti umetničkih formi jednog perioda, kao i izvesne protivrečnosti koje one prouzrokuju, sada se tumače kao vid ideološkog i istorijskog zatvaranja, kao 'mape granica određene ideološke svesti' koje ona ne može preći i među

⁴³⁴ Fredrik Džejmson, *Političko nesvesno*, str. 40

kojima je osuđena da oscilira, i koje stoga nameću tim formama izvestan, limitiran izbor. Umetničkom tekstu je onda potrebno prići putem detektovanja njegovih simptoma kako bi se utvrdio mehanizam ideološke cenzure i tako odredilo ono što je potisnuto, kao i proces transformacije kojim je potisnuto prerađeno u manifestnom planu dela. Potisnuto je tako kod Džejmsona označeno kao 'kulturalno nemoguće' jednog teksta, jedne ideologije ili čitave kulture jednog perioda, koje se u formi simptoma vraća u manifestni plan dela i proizvodi njegove protivrečnosti koje tekst onda pokušava da pomiri. Videćemo kasnije kako je ovo kulturalno nemoguće mesto utopije, mesto projekta nove kulturne revolucije, koje dominantna ideološka fantazija pokušava da preradi i zauzda. Dakle, vulgarno-marksistički odnos odražavanja ekonomije i klase u književnom tekstu, Džejmson menja kompleksnim odnosom društveno-istorijske situacije i umetničkog odgovora na tu situaciju koja limitira opseg tog odgovora.

Džejmson predlaže skicu tri interpretativna nivoa marksističke hermeneutike u kojoj svaki horizont širi prethodni tako što predstavlja njegovu reinterpetaciju. Ova tri nivoa tumačenja su: tekstualni, društveni i istorijski nivo ili nivo način proizvodnje, kao krajnji horizont interpretacije. Svaki od ovih nivoa ima svoj specifičan objekt analize: prvi posmatra tekst kao društveno-simbolički čin; drugi ustanovljuje ideologemu kao pokušaj razrešenja klasnog sukoba, dok treći predstavlja ideologiju forme.

Kao model za interpretaciju književnosti kao simboličkog čina u prvom interpretativnom nivou, nivou teksta, Džejmson uzima Klod Levi-Strosovu (Claude Levi-Strauss) analizu grafičkog ukrasa lica žena Kaduveo Indijanaca. Levi-Stros tu prvo polazi od čisto vizuelne analize koja zapaža protivrečnost između dve forme unutar ovih ornamenta i način na koji je ona kompoziciono razrešena. Dalje on ovo formalno rešenje grafičke dekoracije vidi kao „fantastični proizvod društva koje strastveno teži da simbolički izrazi institucije koje je moglo imati i u stvarnosti da to nisu sprečili interesi i praznoverje.“⁴³⁵ Na taj način, vizuelni tekst ukrasa na licima Kaduveo Indijanaca predstavlja simbolički čin kojim stvarne društvene protivrečnosti, same po sebi nepremostive, nalaze čisto formalno rešenje u estetskoj oblasti. Odavde Džejmson zaključuje da „ideologija nije nešto što prožima ili zaodeva simboličke proizvode, nego je estetski čin sam po sebi ideologičan, i proizvodnju estetske ili pripovedne forme treba gledati samu po sebi kao ideološki čin koji ima funkciju da pronalazi imaginarna

⁴³⁵ Klod Levi-Stros, *Tužni tropi*, Zepter Book World, Beograd, 1999, str. 153

ili formalna 'rešenja' nerešivih društvenih protivrečnosti.⁴³⁶ Stoga svaki umetnički tekst predstavlja političku alegoriju koja pokušava da razreši određene društvene anksioznosti i probleme. Šta više, Džejmson tvrdi da kako bi nas određeni umetnički tekst uopšte zainteresovao, kako bi podstakao našu libidnalnu investiciju u njega, on mora probuditi ove naše svesne i nesvesne društvene strahove i ponuditi njihovo fantazmatsko razrešenje.⁴³⁷ Umetnost tako nije jednostavno reprezentacija istorijske situacije, ona je i intervencija u istoriji, i stoga ona predstavlja istorijski čin koji proizvodi svoje zasebne društvene učinke. Stoga pitanje „Šta umetnički tekst znači?“ mora biti zamenjeno pitanjem „Koja je funkcija teksta unutar jednog društvenog mehanizma?“

Ovi društveni učinci bivaju vidljivi kada pređemo na sledeći nivo analize, nivo klasne borbe. Kao što smo videli odnos umetničkog dela prema kategoriji klase nije odnos homologije kojim je umetničko delo bivalo interpretirano kao jednostavni odraz jedne klasne grupe i njene klasne svesti. Ovo je sociološka definicija klase „koja nas navodi da zamišljamo pojedine klase kao međusobno izolovane, sa gotovo fizičkim podvajanjem društvenih grupa u gradu ili na selu, ili kao 'kulture', međusobno nezavisne, koje se na neki način samostalno razvijaju.“⁴³⁸ Marksizam međutim baca akcenat na klasnu borbu tako da se klasa tumači kao relacioni pojam, budući da klase dobijaju svoj identitet u sukobu jedne prema drugoj. Svaka klasna pozicija stoga ima ideološku funkciju istovremenog opravdavanja sebe i diskreditacije suprotstavljenje klase. Tako se može reći da „umetničko delo ili kulturna činjenica svakako odražava nešto, ali to nešto nije klasa po sebi kao neka autonomna kulturna konfiguracija, nego situacija te klase, ili, ukratko klasni sukob.“⁴³⁹ Ovaj interpretativni nivo tako širi prvi horizont interpretacije dela i detektovanu formalnu estetičku protivrečnost tumači kao nepomirljivu klasnu borbu: „ (...) dok je protivrečnost na prethodnom horizontu bila jednozvučna, ograničena na situaciju pojedinog teksta i čisto individualno simboličko rešenje, ovde se protivrečnost pojavljuje u dijaloškom obliku, kao nepomirljivi zahtevi i stavovi antagonističkih klasa“⁴⁴⁰ Umetnički tekst i dalje ima status društveno-simboličkog čina čija je funkcija sada pomirenje klasnog antagonizma. Hegemona klasna ideologija stoga, kako bi

⁴³⁶ Fredrik Džejmson, *Političko nesvesno*, str. 92-93

⁴³⁷ Videćemo kasnije kako Džejmson pravi razliku između radova koji nude kompenzatorske ideološke fantazije od onih koji nude obrasce temeljne društvene promene.

⁴³⁸ Fredrik Džejmson, „Ka dijalektičkoj kritici“, str. 380

⁴³⁹ *Isto*, str. 381

⁴⁴⁰ Fredrik Džejmson, *Političko nesvesno*, str.99-100

postigla izvesni efekat društvenog konsenzusa, mora uzeti u obzir njoj suprostavljenu klasnu ideologiju, premestiti je i transformisati, i ovim činom je neutralizovati i obespraviti.⁴⁴¹ Tako hegemonija ideologija 'kulturno univerzalizuje' jedno društvo produkujući iluziju da je ono jedna homogena celina koja ima jednu zajedničku kulturu.

Ova ideologija je u književni tekst uvučena putem ideologeme, 'osnovne jedinice klasnog pregovora'. Prema Džejmsonu prednost koncepta ideologeme „leži u njenoj sposobnosti posredovanja između koncepcije ideologije kao apstraktnog mišljenja, klasne vrednosti, i slično, i pripovednog materijala kojim ćemo se ovde baviti. Ideologema je amfibijska tvorevina, sa strukturom kojoj je osnovna crta mogućnost da se očituje bilo kao pseudoideja – sistem pojmova ili verovanja, apstraktna vrednost, mišljenje ili predrasuda – bilo kao protopripovetka, neka krajnja klasna fantazija o 'kolektivnim likovima' koji znače suprotstavljene klase.“⁴⁴² Ova dvojnost ideologeme ukazuje na to da je ona sposobna da služi i kao konceptualni opis i kao narativna manifestacija, to jest, ona može biti razrađena i kao filozofski sistem i kao kulturni i umetnički tekst. U književnosti ideologeme predstavljaju nasleđene pripovedne obrasce koji pružaju „objektivna 'rešenja' (ili imaginarna razrešenja) za jednako objektivne ideološke probleme“⁴⁴³ sa kojima se pisci suočavaju. Džejmson tako u eseju o engleskom piscu Džordžu Gisingu (George Gissing) izdvaja ideologemu *ressentiment*-a (uvređenosti ili ozlojeđenosti) koja ima filozofsku razradu u delu Fridriha Ničea (Friedrich Nietzsche) i književnu upotrebu kao pripovedni obrazac u brojnim književnim delima.⁴⁴⁴ Ova ideologema je u 19.veku trebalo da objasni da pobune nižih klasa protiv društvenog sistema pokreće zavist prema 'uspešnim' pripadnicima viših klasa i da ova uvređenost ili ozlojeđenost proizilazi iz ličnih nesposobnosti i neuspeha. Ideologema takođe cilja da diskredituje „neuspele pisce i pesnike, loše filozofe, žučljive novinare, promašene

⁴⁴¹ Hegemonističke forme „se mogu shvatiti kao proces preusvajanja i neutralizacije, kooptiranja i klasnog preobražavanja, kulturnog univerzalizovanja formi koje su prvobitno izražavale položaj 'pučkih', potčinjenih ili potlačenih grupa. Tako je ropska religija hrišćanstva bila preobražena u hegemonistički ideološki aparat srednjovekovnog sistema; narodna muzika i seljački plesovi bili pretvoreni u forme aristokratskog ili dvorskog praznovanja i u kulturne vizije pastoralne umetnosti; a pučko pripovedanje koje je trajalo od pre pamtiveka – fantastični roman, avanturistička priča, melodrama i slično – stalno služi kao izvor iz kojeg obnavlja životnu snagu oslabljena 'visoka kultura' koja se guši.“, *Isto*, str. 102

⁴⁴² *Isto*, str. 102-103

⁴⁴³ *Isto*, str. 226

⁴⁴⁴ Fredrik Džejmson, „Autentična uvređenost: Žanrovske nekontinuiranosti i ideologeme u 'eksperimentalnim romanima Džorža Gisinga“, *Političko nesvesno*, str. 225-251

ljude svih vrsta, koji se zbog svojih privatnih nezadovoljstava predaju pozivu političara i revolucionarnih boraca.⁴⁴⁵ Društveni sistem se tako predstavlja kao u suštini pravedan, a pobuna protiv njega kao posledica negiranja lične krivice i odgovornosti pojedinaca u životnom neuspehu koji nisu pokazali dovoljno kvaliteta, truda ili vrlina da u njemu postanu uspešni. Može se reći da ova ideologema ima funkciju proizvodnje lične krivice kod pripadnika nižih klasa i opravdanje vladajuće pozicije viših klasa koja navodno proizilazi upravo iz 'unutrašnjeg' kvaliteta njenih pripadnika. Siromaštvo se onda ne tumači kao sistematski produkt kapitalističkog sistema, već kao nesposobnost pripadnika nižih klasa da se izbave iz teških životnih uslova. Prikazi života radničke klase u Gisingovim romanima tako ne bi trebalo tumačiti kao dokumentarnu informaciju o uslovima života u engleskim slamovima, već kao „svedočanstvo o pripovednim obrascima u kojima su se formirale fantazije srednje klase o tim slamovima i o 'rešenjima' koja bi mogla razrešiti, srediti ili potisnuti očigledne klasne uznemirenosti, nastale zbog postojanja industrijske radničke klase i gradskog lumpenproletarijata.“⁴⁴⁶ Ideologema kao politička i društvena fantazija dakle služi kao motivacija narativnog postupka i ona traje sve dok je upotrebljiva u rešavanju društvenih antagonizama. Zamena jedne ideologeme drugom ili njena transformacija onda se tumači kao simptom društvenih promena, simptom njene nemogućnosti da i dalje vrši funkciju društveno-simboličkog čina klasnog pregovora. Ideologema tako predstavlja reformulaciju Džejmsonovog koncepta libidinalnog aparata u klasnim terminima.

Konačno stižemo do načina proizvodnje kao krajnjeg horizonta marksističke hermenautike. Već smo videli da je koncepciju načina proizvodnje Džejmson uzeo od Luja Altisera kao sinhroničnu strukturu koja organizuje društvo kao funkcionišući mehanizam. Džejmson sada dodaje da nijedno istorijsko društvo nije 'otelovljivalo' neki način proizvodnje u čistom stanju, već je u njemu uvek simultano prisutno više načina proizvodnje „od kojih su neki tragovi i ostaci starijih načina proizvodnje, sada od novog potisnuti u strukturno zavisne položaje, a drugi tendencije koje nagoveštavaju novo i koje su potencijalno u neskladu sa postojećim sistemom, ali još nisu stvorile sebi neki autonoman prostor.“⁴⁴⁷ Džejmson vidi kulturnu revoluciju kao objekt analize ovog horizonta, koja postavlja određenu ideologiju forme kao njenu kulturnu dominantu. Tako se, na primer, prosvetiteljstvo može shvatiti kao

⁴⁴⁵ *Isto*, str. 246

⁴⁴⁶ *Isto*, str. 227

⁴⁴⁷ *Isto*, str.112

buržoaska kulturna revolucija „kojom su se sistematski razgrađivale vrednosti, načini govora, običaji i svakodnevni prostori *ancient regime*-a, da bi se na njihovo mesto mogli postaviti novi pojmovi, novi običaji, oblici života i sistemi vrednosti kapitalističkog tržišnog sistema.“⁴⁴⁸ Međutim, uporedo sa prosvetiteljskom kulturnom revolucijom postojale su i druge kulturne logike koje su joj pružale otpor kao što su romantizam kao i narodne, prekapitalističke, i radničke forme kulturnog otpora. Na ovaj način koncept načina proizvodnje izbegava sinhroničnu zatvorenost i otvara se ka dijahroniji istorije u vidu koncepta 'nesinhroničnog razvoja'. Protivrečnost na ovom nivou se tako očituje kao borba različitih načina proizvodnje koji koegzistiraju u jednom konkretnom istorijskom društvu. Dominantni model načina proizvodnje je tako u stalnom stanju borbe sa starijim i novim, nastajućim, načinima proizvodnje koji se opiru njegovom procesu asimilacije.

Objekt analize književnog teksta u ovom krajnjem interpretativnom horizontu tumači se kao ideologija forme. „Želim da utvrdim da se u to završnom horizontu pojedini tekst ili kulturna umetnina (...) preizgrađuje kao polje sila u kojem se mogu opaziti i zabeležiti dinamike sistema znakova više različitih načina proizvodnje. Te dinamike (...) čine nešto što se može nazvati ideologijom forme, a to je određena protivrečnost posebnih poruka koje šalju razni sistemi znakova, koegzistirajući u datom umetničkom procesu, kao i u njegovoj opštoj društvenoj formaciji.“⁴⁴⁹ Analiza književnih žanrova, njihovog nastajanja, modifikacija, prilagođavanja, prisvajanja, nestajanja i ponovnog vraćanja postaje glavni način pristupa ovom horizontu. „Tako, odstupanja nekog teksta od neke dublje pripovedne strukture skreću našu pažnju na one promene u istorijskoj situaciji koje sprečavaju potpuno obelodanjivanje ili otiskivanje te strukture na planu iskazivanja. S druge strane, ako neka žanrovska struktura, na primer ep, prestane da se reprodukuje, to ne samo da nas podstiče na traženje onih tekstovnih formacija koje nastaju posle njega kao zamene, već nam takođe skreću pažnju na istorijsku podlogu u kojoj je prvobitna struktura imala smisla, a koja danas više ne postoji.“⁴⁵⁰ Tako istorija stoji kao test književnih tekstova, kao njihov sadržaj koji svojom logikom otpora pribavlja ili ne pribavlja materijal za pokretanje izvesnih političkih fantazija ukorenjenih u određene pripovedne obrasce. Promenom načina proizvodnje ili restrukturacijom konstelacije različitih načina proizvodnje u jednoj istorijskoj društvenoj

⁴⁴⁸ *Isto*, str. 113

⁴⁴⁹ *Isto*, str. 116

⁴⁵⁰ *Isto*, str. 176

formaciji određene pripovedne forme bivaju promjenjene, zamenjene ili refunkcionirane u odnosu prema društveno funkcionalnom kriterijumu.

8.4 Postmodernizam i kognitivno mapiranje

„Postmodernizam, ili kulturna logika poznog kapitalizma“ predstavlja bez sumnje najpoznatiji Džejmsonov tekst koji mu je doneo svetsku slavu i izazvao dosta polemike posebno oko koncepta totalizacije koji je u ovo vreme žestoko napadan. Prvi put Džejmson svoje teze o postmodernizmu izlaže u tekstu 1982. god pod nazivom „Postmodernizam i potrošačko društvo“⁴⁵¹, da bi 1984. objavio proširenu verziju ovog teksta pod gore pomenutim naslovom.⁴⁵² Tekst će svoju konačnu verziju dobiti u istoimenoj knjizi iz 1991. god.⁴⁵³ Kako bi ovaj esej i naredni Džejmsonovi tekstovi o postmodernizmu bili ispravno shvaćeni potrebno ih je sagledati u celini njegovog opusa.

Postmodernizam Džejmson ne posmatra kao samo jedan novi stil, već kao novu kulturnu logiku, to jest, kao novu strukturu nove kulturne revolucije novog načina proizvodnje. Postmodernizam stoga nije novi umetnički pravac, već nova kulturna dominantna čiji nastanak i širenje ukazuje da ona ima određenu funkcionalnu ulogu u novom načinu proizvodnje kao njegova sistemska kulturna norma, kulturna logika.⁴⁵⁴ Koncept totalizacije upravo podrazumeva da se na proizvode kulture gleda sa sveobuhvatnog horizonta načina proizvodnje. Pojam neravnomernog razvoja kako smo videli dozvoljava saspostojanje

⁴⁵¹ Fredric Jameson, „Postmodernism and Consumer Society“, *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern 1983-1998*, Verso, Londo/New York, 1998, str. 1-20

⁴⁵² Fredric Jameson, „Postmodernism, Or, The Cultural Logic of The Late Capitalism“, *New Left Review*, no. 146, 1984, str. 59-92

⁴⁵³ Fredric Jameson, *Postmodernism, Or, The Cultural Logic of The Late Capitalism*, Duke University Press, Durham, 1991.

⁴⁵⁴ Džejmson napominje da su svi stilski elementi postmodernizma bili prisutni u umetnosti ostalih istorijskih perioda posebno u modernizmu. Međutim, oni koji su u modernizmu bili marginalni sada postaju dominantni, a oni su oni bili dominantni sada postaju podređeni, tako da nemamo posla sa nekakvi kompletnim, radikalnim novim stilom koji raskida potpuno sa prošlim. Upravo odavde proizilazi Džejmsonov akcenta na originalnosti istorijskog konteksta koji daje sasvim drugačiji smisao i funkciju umetničkim delima, tako da „čak i ako bi savremena umetnost imala iste formalne odlike kao stariji modernizam, ona bi i dalje temeljno promenila svoje pozicije unutar naše kulture.“ Fredric Jameson, „Postmodernism and Consumer Society“, str. 19

različitih kulturnih logika, ali postmodernizam postaje sada kulturna dominanta i stoga se ostale kulture moraju odrediti prema njemu kao strukturi u dominaciji.

Termin kasni kapitalizam Džejmson preuzima od ekonomiste Ernesta Mandela (Ernest Mandel), koji tvrdi da je nakon Drugog svetskog rata došlo da razvika treće faze kapitalizma, decentriranog, multinacionalnog kapitalizma koji trijumfuje na globalnom nivou.⁴⁵⁵ Džejmson ipak detektuje nastanak postmodernizma u 70-im godinama, koje odvaja od perioda 60-ih kao prelazne faze ili, bolje rečeno, krizne faze kapitalizma,⁴⁵⁶ iz koje će nastati njegova nova etapa. Ova nova faza kapitalizma nameće jednu potpuno novu sliku sveta u odnosu na pređašnju monopolističku ili imperijalističku fazu, čija je fundamentalna crta bila rivalstvo između kolonijalnih sila. Glavne crte poznog kapitalizma pored razvoja transnacionalnog biznisa su: „nova internacionalna podela rada, vrtoglava nova dinamika internacionalnog bankarstva i razmena deonica (...), nove forme medijskog međuodnosa (...), kompjuteri i automatizacija, premeštanje proizvodnje u razvijenije oblasti Trećeg sveta, zajedno sa poznatijim društvenim konsekvencama, koje uključuju krizu tradicionalnog rada, pojavu japija i džentifikaciju sada na globalnom nivou.“⁴⁵⁷ Mendelov pozni kapitalizam pre svega predstavlja 'čistiju' i kompletniju fazu kapitalizma od prethodnih, gde kapital prodiro u do tada nekomodifikovane enklave, brišući starije načine proizvodnje i njihove kulture, kao i socijalističke državne projekte sa svojim opozicionim kulturnim logikama. Dok je tzv. 'zeleno revolucija' uništila lokalne agrikulturalne ekonomije Trećeg sveta uvodeći u njih savremenu mehanizaciju i biohemijske preparate i integrišući ih u globalno tržište, televizija i savremeni komunikacioni mediji su derealizovali 'stvarnost' postmodernih subjekata, nudeći supstituciju medijske slike za samu 'stvar' i brišući nesihronicitet povezivanjem celog sveta u jednu sinhroničnu trenutnost. Džejmson zaključuje da je u ovoj svojoj trećoj fazi, putem ova dva procesa, kapitalizam uspešno i kompletno kolonizovao enklave prirode i nesvesnog. U jednom kasnijem tekstu Džejmson će novu fazu imenovati kao neoliberalističku konzervativnu kulturnu revoluciju koja ruši kapitalizam države blagostanja (welfare state) i trijumfuje globalno ideologijom slobodnog tržišta.⁴⁵⁸ Funkcija svake kulturne revolucije je kako smo videli invencija životnih navika potrebnih za novi način produkcije i deprogramiranje subjekata koji su istrenirani za život u starom sistemu. Stoga je cilj

⁴⁵⁵ Ernest Mandel, *Late Capitalism*, NLB, London, 1978.

⁴⁵⁶ Fredric Jameson, „Periodizing 60s“, *The Ideology of Theory*, str. 483-515

⁴⁵⁷ Fredric Jameson, *Postmodernism, Or, The Cultural Logic of The Late Capitalism*, str. xix

⁴⁵⁸ Fredric Jameson, „Postmodernism and Market“, *Isto*, str. 260-78

Džejmsona da pronade konekciju između postmodernih kulturnih tekstova i novog načina proizvodnje, da ustanovi oblike putem kojih oni prenose ideologiju koja održava ovaj sistem u životu, kao i da odredi nove oblike i strategije otpora koje se u njemu moguće.

Kao glavne odlike postmodernizma Džejmson navodi transformaciju stvarnosti u slike i tekst i fragmentaciju vremena u seriju večnih sadašnjica. On kreće od upoređivanja postmodernističkih umetničkih dela sa modernističkim delima, delima iz kulturne dominantne prethodnog načina proizvodnje, kako bi na taj način detektovao simptome postmodernosti: gubitak afekta, gubitak ličnog stila, pastiš, slabljenje osećaj za istoričnost, kolaps distance između subjekta i spoljašnosti i gubljenje koordinata u prostoru, novi odnos prema tehnologiji itd. Svi ovi simptomi upućuju da je alijenizirani, individualizirani subjekt modernizma sa ličnim emocijama i karakterističnim umetničkim stilovima zamenjen 'šizoidnim', decentriranim subjektom postmoderne. Ovaj subjekt je uronjen u medijski svet intertekstualnosti, koji proizvodi mrežu heterogenih 'pozicija subjekta' bez logičke relacije između njih. Odavde i novi način percepcije u postmoderni koju Džejmson naziva 'povezivanje razlika', koji odlikuju diskontinuiteti konteksta u kojima se subjekt nalazi bez ikakve težnje ka njihovoj sintezi. Subjekt je na taj način dezorijentisan u moru različitih slika i narativa naizgled nasumično povezanih koje mu onemogućuju distancirajuću 'tačku gledišta' sa koje bi uspostavio određen narativ o sebi i spoljašnjem svetu i koji bi mu dao određen kritički odmak. „Novi prostor koji time nastaje ima kao posledicu potiskivanje distance (u smislu Benjaminove aure) i neumoljivo zasićenje svih preostalih praznih prostora, do tačke da je postmoderni telo (...) sada izloženo perceptualnom rafalu neoposrednosti gde su svi zaštitni slojevi i posredovanja uklonjeni.“⁴⁵⁹ Dezorijentacija i imerzija u prostor bez jasnih koordinata tako onemogućuju izgradnju stabilnog sopstva putem koherentnog narativa. Postmoderni prostor je stoga prostor perpetualne promene u kome je nemoguće razlikovati vreme od prostora svedenog na multiciplitet simulakruma kao i subjekt od objekta, čiji se moderni dualitet permanentnim prožimanjem gubi.

Kao dublji uzrok ove postmoderne 'šizoidnosti' subjekta Džejmson vidi gubitak osećaja istoričnosti. Paradigmatičan primer ovog gubitka je postmoderni film nostalgije, koji prema njemu predstavlja „simptom odumiranja naše istoričnosti, naše mogućnosti da doživimo

⁴⁵⁹ Isto, str. 412-413

istoriju na neki aktivan način.⁴⁶⁰ Film nostalgije „nam daje imidž različitih generacija prošlosti kao slika iz modnog kataloga koje ne gaje nikakav određeni ideološki odnos sa drugim momentima prošlosti: one nisu proizašle iz nečega niti su prethodnica naše sadašnjosti; one su prosto slike.“⁴⁶¹ Film nostalgije tako odlikuje kult 'šljašteće slike' u kome se očitava komodifikacija istorije, naša nemogućnost da vidimo prošlost na neki drugi način sem preko određenih kulturnih produkata pretvorenih u vizuelnu robu. Istorija tako postaje samo još jedan tekst, na istom nivou sa ostalim kulturalnim produktima kasno kapitalističkog društva. Na prvi pogled Džejmsonov stav se čini protivrečan: doba postmoderne upravo odlikuje proliferacija narativa o prošlosti što stoji kontra stavu da je istoričnost izumrla. Međutim, ključno je insistiranje na doživljaju istorije na aktivan način. Pod terminom 'istinska istoričnost' Džejmson ne podrazumeva tačan opis nekog istorijskog perioda, dosezanje nekakve istinite i adekvatne slike prošlosti, već aktivnu konekciju prošlosti sa sadašnjicom, koja je u postmoderni izgubljena.⁴⁶² Problem nemogućnosti ostvarivanja veze sa prošlosti uzrokuje neuspeh prikaza sadašnjice, nemogućnost današnjeg subjekta da „organizuje svoju prošlost i budućnost u koherentno iskustvo“⁴⁶³, što ga osuđuje na život u fragmentiranoj 'večnoj sadašnjici'. Bez mogućnosti da sebe i svoju sadašnjicu posmatramo sa određene istorijske distance mi gubimo sam osećaj savremenosti zato što smo direktno uronjeni u nju i ne možemo napraviti odmak, koji bi nam ponudio koherentnu reprezentaciju našeg položaja u današnjem društvu. Istoričnost se za Džejmsona pre svega „može definisati kao percepcija današnjice kao istorije; to jest, odnos sa sadašnjicom koji je na neki način defamilijarizuje i dozvoljava nam distancu od neposrednosti, koja je tako sa daljine okarakterisana kao određena istorijska perspektiva.“⁴⁶⁴ Film nostalgije se stoga prema Džejmsonu ne odnosi samo na rekonstrukciju određene prošle epohe, već, pre svega, na nemogućnost reprezentacije današnjice, na njen prikaz kroz određene stilove i estetike iz prošlosti. Nostalgija novih filmova, izgubljena u hipnotišućoj fascinaciji raskošnih slika

⁴⁶⁰ *Isto*, str. 21

⁴⁶¹ Anders Stephanson, „Regarding Postmodernism--A Conversation with Fredric Jameson“, *Social Text*, No.21, 1989, str. 18

⁴⁶² Kako smo videli Džejmson zastupa situacionu logiku svakog mišljenja pa je prema tome i svaka reprezentacija prošlosti određena potrebama i ograničenjima sadašnjice.

⁴⁶³ Fredric Jameson, *Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, str.25

⁴⁶⁴ *Isto*, str. 284

prošlosti, krije zapravo 'nostalgiju za sadašnjicom'⁴⁶⁵, to jest, želju za kognitivnim mapiranjem, centralnim konceptom Džejmsonove teorije postmodernizma.

Termin kognitivno mapiranje Džejmson pozajmljuje od urbaniste Kevina Linča (Kevin Lynch). Radi se o procesu kojim pojedinci uspevaju da koordiniraju sebe unutar velikih gradova. Ovde se ne radi o mapi u kartografskom smislu, već o načinu kako pojedinci na svom ličnom egzistencijalnom planu reprezentuju sebi grad i svoje mesto u njemu. Džejmson ovaj koncept proširuje na situiranje pojedinca unutar društvenog sistema. Prema njemu do krize kognitivnog mapiranja dolazi u modernizmu, kada kapitalizam prelazi u svoju imperijalističku fazu. „ (...) dok je u starijim društvima, čak verovatno i u ranoj fazi tržišnog kapitalizma, neposredno i limitirano iskustvo individualaca i dalje sposobno da obuhvati i koincidira sa pravim ekonomskim i društvenim formama koje regulišu to iskustvo, u sledećem trenutku ova dva nivoa se razilaze sve više i počinju da konstituišu sebe u opoziciju koju klasična dijalektika opisuje kao *Wesen* i *Erscheinung*, esenciju i pojavnost, strukturu i proživljeno iskustvo.“⁴⁶⁶ Ovaj rascep između fenomenološkog opisa života individue i strukturalnog modela uslova postojanja tog iskustva javlja se u fazi imperijalizma kada nacija prestaje da bude dovoljan strukturalni okvir koji bi objasnio svakodnevnicu njeni pripadnika.⁴⁶⁷ U novoj fazi kapitalizma javlja se „sve veći rascep između egzistencijalnih podataka svakodnevnog života unutar određene nacionalne države i strukturalne tendencije monopolnog kapitala da se širi celim svetom na suštinski transnacionalnom nivou.“⁴⁶⁸ Modernistička umetnička dela će pokušavati da prevaziću odsustvo ove strukture invencijom novih formalnih i stilski rešenja koja na neki način pokušavaju da izvrše figuraciju izgubljene totalnosti „u formama koje upisuju novi osećaj odsutnog globalnog kolonijalnog sistema u samu sintaksu poetskog jezika, novom igrom odsustva i prisustva koji će u najjednostavnijim slučajevima biti opsednut egzotičnim i tetoviran imenima stranih mesta, a u najintenzivnijim će obuhvatati invenciju izvanrednih novih jezika i formi.“⁴⁶⁹ Sa razvojem kolonijalizma

⁴⁶⁵ Fredric Jameson, „Nostalgia for the Present“, *Isto*, str. 279-296

⁴⁶⁶ *Isto*, str. 410-411

⁴⁶⁷ „Klasični realizam 19. veka pretpostavlja relativnu razumljivost i samo-dovoljanost nacionalnog iskustva iznutra, koherenciju u društvenom životu, tako da se može očekivati da narativi o sudbinama njenih individualnih građana ostvare formalnu kompletnost.“ Fredric Jameson, *Fables of Aggression*, str. 94

⁴⁶⁸ Fredric Jameson, *Fables of Aggression*, str. 94; videti takode: Fredric Jameson, „Modernism and Imperialism“, *The Modernist Papers*, Verso, Londo, 2007, str. 152-169

⁴⁶⁹ Fredric Jameson, *Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, str. 411

kapitalizam ulazi u novu fazu koju odlikuje transnacionalna podela rada i stoga razvijanje postnacionalnog klasnog sistema, daleko kompleksnijeg za reprezentaciju i povezivanje sa svakodnevnom društvenom praksom. Treća faza kapitalizma pucanjem sheme 'tri sveta', deindustrijalizacijom bivšeg Prvog sveta, pomenutom 'zelenom revolucijom', stagnacijom i propašću socijalističkih projekata, deregulacijom tržišta i finansijalizacijom ekonomije predstavlja još veći reprezentacioni problem. Kao što smo pomenuli, kapitalistička globalizacija je uspela da izbriše konkurentne načine proizvodnje i tako da onemogući eksternalnu poziciju u odnosu na ovaj sistem koja bi omogućila kritički odmak. U doba modernizma i dalje aktivno postojanje starog režima i alternativni projekti socijalizma i anti-kolonijalnih borbi davali su ovu perspektivu koja vrši očuđavanje sadašnjice. Odatle osećaj novog i modernosti kao kognitivne mape modernizma: „Ovo moderno osećanje izgleda da se sastoji iz ubeđenja da smo mi sami nekako novi, da novo doba počinje, da je sve moguće i da ništa neće biti opet isto.“⁴⁷⁰ Međutim, ovo osećanje novog je moguće samo dok je proces modernizacije bio nepotpun, dok su sa novim načinom proizvodnje koegzistirali stari načini proizvodnje u odnosu na koje je novo uspevalo da mapira sebe. U doba treće faze kapitalizma modernizacija je postala potpuna, staro je uništeno tako da je postmoderna zapravo postala modernija od modernosti. Međutim, izgubljen je sam osećaj modernosti, novog, budući da postmoderni subjekt više nema sebi eksternalnu tačku sa koje bi sebe posmatrao. Odatle je simulakrum istoričnosti filma nostalgije zapravo simptom gubitka 'istinske istoričnosti', koja bi bila u mogućnosti da nas postavi u određeni istorijski položaj koji bi nam omogućio da izvršimo figuraciju današnjeg načina proizvodnje, kao i da odredimo načine opozicije adekvatne novom sistemu i izvedemo projekat nekog budućeg alternativnog načina proizvodnje. Pošto je sistem postao globalan, ekonomski, tržišno, medijski, kulturno itd. unifikovan, kognitivno mapiranje zahteva reprezentaciju na geopolitičkom nivou i odatle Džejmsonov pojam geopolitičke estetike.⁴⁷¹ Usled globalne transnacionalne podele rada kognitivno mapiranje bi trebalo da postane način na koji će transnacionalni proletarijat reprezentovati sebe sebi i tako steći klasnu svest koja bi omogućila konstituciju alternativnog društvenog projekta. Prema Džejmsonu nova klasna borba će postati vremenom vidljiva na globalnom nivou. Budući da klasa postaje naročito vidljiva u trenucima društvenih kriza,

⁴⁷⁰ Fredric Jameson, *Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, str. 310

⁴⁷¹ Fredric Jameson, *The Geopolitical Aesthetic: Cinema and Space in World System*, BFI Publishing, London, 1992.

videli smo kako je globalna ekonomska kriza iz 2008. god. omogućila pokretanje pitanja globalnog proletarijata na taj način ostvarivši Džejmsonova predviđanja.

Kao što smo videli gore, Džejmsonov pojam reprezentacije nije svodiv na vulgarni mimetizam, već podrazumeva proizvođenje libidinalne konekcije između subjekata i ove strukture kao Realnog koja će ih staviti u aktivnu i transformativnu ulogu u odnosu na tu strukturu. Novu fazu kapitalizma je tako moguće prikazati pojmovno i Mendelova studija predstavlja primer takve vrste reprezentacije, međutim, ona nam, prema Lakanovoj distinkciji, daje znanje o Realnom, a ne njegovu istinu, koja može biti dosegnuta samo preko spoznaje na ličnom, egzistencijalom planu libidinalnog mehanizma koja nas povezuje sa ovom društvenom strukturom. Džejmsonov koncept kognitivnog mapiranja podrazumeva upravo ovakvu vrstu konekcije dve rascepljene sfere tako da on onda ima dvostruki cilj: definisanje hegemonih libidinalnih aparata koji uspevaju da drže subjekte i njihove nesvesne fantazme pod svojom kontrolom i proizvođenje novi libidinalnih aparata koji utiru put novom načinu proizvodnje i nekom novom načinu organizacije i proizvodnje subjekata, različitom i od alijeniziranog modernističkog subjekta i od šizoidnog postmodernog.

Kao hegemon oblik ideološkog libidinalnog aparata Džejmson vidi proces libidinalizacije tržišta putem savremenih medijskih tehnologija. Za postmodernizam je karakteristično gubljenje poluautonomije kulturne sfere i njena ekonomizacija, kao i povratna kulturalizacija ekonomije. Na planu umetnosti ovaj proces je slavljen kao prevazilaženje autonomne, uniformne, elitističke kulture modernizma i njeno oslobađanje kroz masovnu medijsku prezentaciju i stapanje sa formama popularne kulture i advertajzinga. Postmodernizam se tako slavi kao doba perpetualne promene moda i medijskih slika, bogatstva različitih 'životnih stilova', nove dinamike kretanja i međuodnosa heterogenih subjekata, praksi i prostora. Ova 'eksplozija kulture' praćena je neoliberalnom kulturnom revolucijom koja je uspela da ideologijom slobodnog tržišta uništi društvo kapitalističkog *welfare*-a, sa sistemom socijalne protekcije i državne regulacije. Oslobođenje od državne regulacije je onda slavljeno kao nastanak novog doba individualizma, pluralnosti i samokreacije, mada je u stvarnosti vodilo ka sve većoj zavisnosti od globalnog tržišta koje je postalo ultimativna mera svih vrednosti. Džejmson tvrdi da je u današnje doba oligopolija i multinacionalnih kompanija slobodno tržište neostvarivo kao što je neostvariva i sloboda postmodernog subjekta,

potrošača koji ima mogućnost da bira proizvode koji su unapred determinisani za njega.⁴⁷² Odavde potiče i temeljna antinomija postmodernizma koji propagira razliku, heterogenost, pluralizam i perpetualnu promenu koju paradoksalno omogućava sve veća standardizacija, racionalizacija i komodifikacija svih sfera svakodnevnog života, tako da postmoderna multiciplitet ima kao svoj istorijski preduslov uniformnost globalnog tržišta kojim dominiraju proizvodi velikih multinacionalnih kompanija.⁴⁷³ Postmoderna subjekt je putem savremene medijske tehnologije libidinalno povezan sa ovom, prema Džejmsonu, u suštini jako sterilnom i nezavodljivom ideologijom slobodnog tržišta koncentrisanom na kalkulaciju maksimizacije profita. Gore pomenuta kulturalizacija ekonomije i obrnut proces čine da roba prodavana na tržištu postaje sam sadržaj medijske slike tako da se medijska tehnologija i tržište uzajamno podupiru stapajući se jedno u drugo. Ova interpenetracija robe i medijske tehnologije postaje još dublja i složenija sa razvojem informacione i kompjuterske tehnologije kada glavna roba postaje sama tehnologija reprodukcije, pa imamo situaciju zatvorenog kruga gde postmoderna tehnologija kao da konzumira i slavi sebe samu. Stoga Džejmson detektuje novu vrstu potrošnje medijske slike: „Moramo dakle takođe postaviti još jedan način potrošnje: potrošnju samog načina potrošnje, iznad i izvan njenog sadržaja i neposrednog komercijalnog proizvoda. Neophodno je govoriti o vrsti tehnološkog bonusa zadovoljstva koju pruža nova mašinerija koja se, tako reći, simbolično nanovo izvodi i ritualno proždire svakom novom sesijom same medijske potrošnje.“⁴⁷⁴ Konačno sama medijska i umetnička dela postaju tržišni proizvodi zarobljeni u čarobni krug tehnologije i tržišta. Dakle, savremena medijska tehnologija daje libidinalnu konekciju subjekta sa tržištem i pretvara ga u potrošača, gde se sama dostupnost medijskih slika i informacija za konzumaciju uzima kao simbol demokratičnosti i proizvodi iluziju besklasnog medijskog društva. Ideologija informacija i informisanosti posredovane visokom tehnologijom tako podupire ideologiju tržišta i zamagljuje pitanje klase. „Dobar deo euforije postmodernizma potiče od ovog slavljenja samog procesa haj-tek informatizacije (preovladavanje aktuelnih teorija komunikacije, jezika ili znakova su ideološki *spinoff* ovog opštijeg pogleda na

⁴⁷² „Stoga je homologija sa slobodom u najboljem slučaju homologija sa parlamentarnom demokratijom zastupničkog tipa“, Fredric Jameson, „Postmodernism and Market“, *Isto*, str. 266

⁴⁷³ Fredric Jameson, „The Antinomies of Postmodernity“, *The Seeds of Time*, Columbia University Press, New York, str. 1994. str. 1-72

⁴⁷⁴ Fredric Jameson, „Postmodernism and Market“, str. 276

svet’).“⁴⁷⁵ Sadržaj informacije postaje nebitan pred njenim nesmetanim protokom, tako da informisanost postaje substitut i kompenzacija političnosti.

Istovremeno sama tehnologija, koja je obrisala Prirodu, postaje mesto ’histeričnog sublimnog’, budući da prema Džejmsonu njena zavodljivost proizilazi iz njene uloge kao privilegovanog mesta figuracije same kompleksnosti globalnog kapitalizma. Naime kompleksnost izvesne kompjuterske mreže ili informacionog sistema može služiti kao analogon cele nove decentrirane globalne mreže trećeg stadijuma kapitalizma. Ova ’haj-tek paranoja’ je vidljiva u trilerima zavere gde sam zaplet istrage zavere prema Džejmsonu predstavlja degardirani pokušaj kognitivnog mapiranja novog svetskog sistema.⁴⁷⁶ Upravo nas ova dvojnost funkcije tehnologije i kao ideološke mistifikacije i kao mesta utopijske projekcije vodi ka Džejmsonovoj specifičnoj teoretizaciji utopije.

8.5 Utopija i Breht

U zaključnom poglavlju knjige *Političko nesvesno* Džejmson ukazuje na neophodnost komplementacije marksističkog metoda umetničke analize kao ’negativne hermenautike’, koja vrši ideološku analizu kulturnih tekstova detektujući njihovu klasnu pripadnost, instrumentalni karakter i funkcionalnu ulogu u određenim načinima proizvodnje, metodom ’pozitivne hermenautike’ koja detektuje u njima utopijske porive ka prevazilaženju datih društvenih i ideoloških okvira i proizvođenju novih oblika ljudskog udruživanja. Instrumentalnu i funkcionalističku analizu bi stoga trebalo vršiti istovremeno sa ’kolektivno-asocijacionim ili komunalnim tumačenjem kulture’ koji ima ’predviđački’ i anticipatorni karakter.⁴⁷⁷ Odavde proizilazi centralno mesto teorije utopije u Džejmsonovom radu.⁴⁷⁸

U ranijim Džejmsonovim tekstovima je isticana negativno-hermenautička uloga utopijske reprezentacije. Prema njemu „najdublja vokacija“ utopijski književnih dela je „da nam ukažu,

⁴⁷⁵ Isto, str 276

⁴⁷⁶ Fredric Jameson, „Totality as Conspiracy“, *The Geopolitical Aesthetic*, str. 9-84

⁴⁷⁷ Fredrik Džejmson, „Dijalektika ideologije i utopije“, *Političko nesvesno*, str. 365

⁴⁷⁸ Za odlične analize Džejmsonove teorije utopije i naučne fantastike videti: Phillipe E. Wegner, „Horizons, Figures, and Machines: The Dialectics of Utopia in the Work of Fredric Jameson“, *Utopian Studies*, 9:2, 1998, str. 58-77; Phillipe E. Wegner, „Jameson's Modernisms; or the Desire called Utopia“, *Diacritics* 37:4, 2007, str. 3-20

na lokalizovane i određene načine i sa svom punoćom konkretnog detalja, na našu konstitucionalnu nemogućnost da zamislimo samu Utopiju: i to ne iz razloga nekakvog individualnog neuspeha imaginacije već kao rezultat systemske, kulturne i ideološke zatvorenosti čiji smo mi svi na ovaj ili onaj način zatvorenici.⁴⁷⁹ Utopije nam tako govore više o našim sopstvenim ograničenjima i slabostima, a manje o savršenim društvima. Osnovna funkcija utopijskog tekst tako nije u manifestnoj reprezentaciji nekog društva budućnosti, već u analizi samog neuspeha ove reprezentacije koji nas vraća našem sadašnjem društvu ukazujući na strukturalne limite onog što možemo misliti i zamišljati u našem istorijskom trenutku. Utopija tako uspeva svojim neuspehom: neuspehom reprezentacije drugačije budućnosti daje saznanje o ograničenjima sadašnjice. Međutim i u ovim ranijim Džejmsonovim tekstovima o utopiji je vidljiva dopuna negativne kritičke hermeneutike, pozitivnom, pedagoškom i transformativnom hermeneutikom utopije. Tako su u Džejmsonovom eseju o Luj Marenovoj (Louis Marin) analizi *Utopije* Tomasa Mora (Thomas More),⁴⁸⁰ pored navedene negativne funkcije utopije, izvedene i drugačije saznavne funkcije ovog teksta. Maren u svojoj studiji navodi kao tekstualne operacije utopijske literature procese neutralizacije i figuracije. Proces neutralizacije predstavlja poništenje društvenog i istorijskog konteksta u kome utopijsko delo nastaje, u Morovom slučaju 16.vekovne Engleske. Ova kritička operacija dekonstruiše ideološke parametre jedne društvene situacije i tako raščišćava teren za produktivnu transformativnu operaciju utopijske figuracije, konstrukciju nečeg novog u ovom neutralnom prostoru. Utopijski narativ mapira mesto budućnosti koja se rađa unutar horizonta sadašnjice, tako da ovo buduće društvo predstavlja 'odsutnog referenta' narativne forme. Utopijski žanr stoga predstavlja posrednika između dve različite društvene i kulturne realnosti, između dva načina proizvodnje, jednog dominantnog i drugog nastajućeg. Ono što utopija pokušava da figuriše je stoga ovo nastajuće društvo koje postoji unutar starog samo kao nagoveštaj, tako da je utopija prema Marenu anticipatorni diskurs nečeg što još nema odgovarajuću naučnu, pojmovnu elaboraciju. „U kantovskoj terminologiji, utopijska praksa je aktivnost shematiziranja političke i društvene imaginacije koja nije još uvek našla svoj koncept. (...) To je shema u potrazi za konceptom, model bez

⁴⁷⁹ Fredric Jameson, „Progress versus Utopia, or, Can We Imagine the Future“, *Archaeologies of The Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, London, Verso, 2005, str. 289

⁴⁸⁰ Fredric Jameson, „Of Islands and Trenches: Neutralization and the Production of Utopian Discourse“, *The Ideology of Theory*, str. 389-414; Louis Marin, *Utopics: The Semiological Play of Textual Spaces*, Humanity Books, New York, 1984.

strukture.⁴⁸¹ Maren ukazuje da ovakve poetske figuracije uvek istorijski prethode koherentnijoj i sistematskoj reprezentaciji kakvu nalazimo u teorijskim diskursima. Tako Morova *Utopija* predstavlja pokušaj figuracije nastajućeg kapitalizama koji se javlja u 16.vekovnoj Engleskoj, u trenutku kada on postoji bez definitivnih i jasnih kontura, samo kao nagoveštaj nekog sistematskog način proizvodnje, i tako podstiče utopijsku imaginaciju da mu da neki zamišljeni kompletirani oblik. Marenova studija stoga navodi Džejmsona da zaključi da su „utopijske slike budućnosti konstitutivno organizovane (kao sama perspektiva) oko slepih mrlja ili tački nedogleda, u Morovom slučaju oko nemogućnosti zamišljanja kapitalizma i tržišta. Ali Morova situacija je bila ona prekapitalističkog (i tradicionalističkog, antikapitalističkog) predviđanja načina proizvodnje koji tek tada nastaje (...)“⁴⁸² Džejmson stoga vidi analogiju Morove društvene situacije sa situacijom postmodernizma koju odlikuje slom socijalističkih društvenih projekata i globalni trijumf kapitalizma što uzrokuje nemogućnost zamišljanja alternativnih načina proizvodnje.

Neuspeh utopijske imaginacije tako nas vraća na našu istorijsku situaciju kasnog kapitalizma i na savremenu anksioznost prema utopiji. Gore pomenuta ideologija slobodnog tržišta pored diskreditacije kolektivnog projekta planske ekonomije socijalizma i *welfare* kapitalizma, ima i funkciju diskreditacije projekta utopije, projekta nekog budućeg radikalno različitog društvenog uređenja. Utopijska imaginacija tako za Džejmsona ima funkciju analize samog našeg ideološkog straha od utopije, straha od gubljenja naših osećanja, navika, praksi i vrednosti kojim smo vezani libidinalno za današnji sistem poznog kapitalizma. Odavde proizilazi da je funkcija utopije pre svega dijagnostička, pa projektovanje utopijskih projekata služi pre svega analizi našeg otpora radikalnoj promeni i mehanizama putem kojih smo kao potrošači vezani za ideologiju tržišta. Džejmson razdvaja utopijski impuls od utopijskog programa. Prema njemu svaka ideologija i ideološki tekst poseduje utopijski impuls, međutim u tekstovima koji afirmišu vladajući društveni poredak ovaj impuls je kompenzovan u supstitutivne formacije koje zauzdavaju radikalne utopijske nagone. Džejmson takođe kritikuje i utopijske tekstove koje nude imaginarnu dopunu vladajućem sistemu tako što konstruišu utopijske enklave unutar njega. Prava revolucionarna utopija je ona koja daje utopijski program, kao shemu novog društvenog mehanizma koja radikalno i totalno raskida sa sadašnjim sistemom, to jest, ona ne nudi imaginarno razrešenje

⁴⁸¹ Louis Marin, *Utopics*, str. 163

⁴⁸² Fredric Jameson, „Comments“, *Utopian Studies*, 9:2, 1998, str. 75

protivrečnosti današnjeg svetskog sistema nego ih neutralizuje i proizvodi potpuno novo uništenjem starog. Stoga se tabu savremene teorije na koncept totalizacije može shvatiti kao zabrana mišljenja utopije kao totalitarizujućeg revolucionarnog društvenog preobražaja. Utopije ovom svojom težnjom ka radikalnoj totalnosti imaju funkciju depersonalizacije, ukidanja nas samih i naših sopstvenih želja koje nas drže vezanim u današnjem načinu proizvodnje, a ne jednostavnog političkog reformizma koji bi nas samo adaptirao na protivrečnosti i transformacije kapitalizma. Analizom našeg sopstvenog otpora utopijskoj imaginaciji postajemo svesni libidinalnih veza koje nas drže usidrenim u sadašnjem kapitalističkom sistemu, pa zamišljanje utopije predstavlja mišljenje radikalnog prekida i njegovih mogućnosti i preduslova.

Sintezu svojih stavova o utopiji Džejmson će dati u u svojoj knjizi o naučno-fantastičnoj književnosti, *Arheologije budućnosti*, iz 2005. godine⁴⁸³, gde će projekat negativne dijalektike utopije biti komplementiran brehtovskom 'socijalističkom pedagoškom kulturom'.⁴⁸⁴ Džejmson, sledeći književnog teoretičara Darka Suvina, vidi utopijsku književnost kao podžanr naučne fantastike koji definiše kao 'književnost kognitivnog očuđenja': „ (...) Suvinova originalnost, kao teoretičara i naučne fantastike i utopija skupa, je „između ostalih stvari, ne sa u tome što ih je povezao generički, već i u tome što je združio NF i utopijsku kritički tradiciju sa brehtovskom, centriranom na očuđavanju (tzv. V-efekt); i što je insistirao ne samo na funkciji NF i utopije da 'očučava', da proizvodi V-efekt za čitaoce naviknute na 'normalnu', 'zdravo-razumske' realnost, već da to radi 'kognitivno'. (...) Reasertacija kognitivnih ciljeva znači (...) odbijanje da (očigledan) estetski i umetnički status naučno-fantastičkog ili utopijskog dela neutralizuje njegove realističke i referencijalne implikacije.“⁴⁸⁵ Upravo se kroz 'realističnu' reprezentaciju budućnosti naučna-fantastika upušta u fundamentalnu modernističku operaciju očuđavanja ili defamilijarizacije: „Očevidan realizam ili reprezentacionalnost, naučne fantastike krije još jednu, daleko kompleksniju temporalnu strukturu: ne da nam pruži 'sliku' budućnosti (...), već pre da defamilijarizuje i restrukturiše naše iskustvo naše vlastite sadašnjice, i da uradi to na specifične načine različite od drugih oblika defamilijarizacije.“⁴⁸⁶ Dakle, Džejmson ukazuje da je naučna fantastika,

⁴⁸³ Fredric Jameson, *Archaeologies of The Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, London, Verso, 2005.

⁴⁸⁴ Fredric Jameson, *Brecht and Method*, Verso, London, 1998.

⁴⁸⁵ Fredric Jameson, *Archaeologies of The Future*, str. 410

⁴⁸⁶ *Isto*, str. 286

poput Brehtovog dela, oblik realističnog (kognitivnog) modernizma (očučavanja). Kao što smo videli u prethodnom poglavlju, kako bi uspeali da kognitivno mapiramo sebe u globalnom prostoru savremenog kapitalizma potrebna nam je kritička distanca od njega. Naučna fanatistika vrši ovu kognitivnu funkciju tako što nam prikazuje sadašnjost kao prošlost neke zamišljene budućnosti, samim tim vršeći i očučavanje naših navika, želja i praksi koje nam se više ne čine kao prirodne i podrazumevajuće. Stoga pored kritičke postoji i transformativna, brehtovska pedagoška funkcija utopijskog teksta kao „eksperimentalne varijacije našeg vlastitog empirijskog univerzuma“.⁴⁸⁷ Utopijska imaginacija tako nosi sličnost sa Brehtovim metodom i njegovom vizijom nauke i znanja, ne kao „strogih i turobnih obaveza, već pre svega kao prvenstvenog izvora zadovoljstva: čak i epistemološke i teorijske dimenzije nauke trebalo bi misliti na način 'popularne mehanike' i manuelne razonode kombinovanja sastojaka i učenja upotrebe novih i neuobičajenih alata.“⁴⁸⁸ U Brehtovom metodu saznavanje sveta je povezano sa menjanjem sveta kroz proces kolektivne eksperimentalne prakse. Budući da je treća faza kapitalizma globalan svetski fenomen, Džejmsonov projekat bi se mogao okarakterisati kao upotreba brehtovog modela na globalnom geopolitičkom planu, gde eksperimentalne utopijske varijacije služe kao mehanizam konstruisanja svesti novog globalnog proletarijata. Stoga je kognitivno mapiranje i deskriptivna i utopijska operacija u isto vreme, to jest, ona povezuje saznanje društvene i ideološke strukture sa transformacijom i kreiranjem novog, pa tako služi kao most koji povezuje apstraktno znanje društvenog sistema sa egzistencijalnim iskustvom pojedinaca. Dalje, Džejmson napominje da, kako bi društveno bilo reinvestirano utopijskom željom, ove sheme utopijskog kolektiva moraju biti i realistične, utemeljene na protivrečnosti današnjeg sistema i preduslovima i mogućnostima opozicije njemu, to jest, one moraju imati izvesnu, kolektivnu i društvenu pozadinu koja bi omogućila realan projekat novog društva i njegovih mehanizama i stoga one moraju uzeti u obzir logiku istorije kao njihovu potisnutu sadržinu: „ (...) i ako ljudi znaju da postoji socijalistički diskurs, to nije legitiman diskurs u našem društvu. Tako niko ne može uzeti za ozbiljno ideju da je socijalizam, i društvena reorganizacija koju on predlaže, odgovor na naše probleme. (...) Naš zadatak se sastoji iz toga da izvršimo legitimizaciju diskursa socijalizma na takav način da on postane realistična i ozbiljna alternativa za ljude.“⁴⁸⁹ Konačno, one moraju imati libidinalni naboj i biti zavodljive kako bi kreirale nove libidinalne aparate koji bi

⁴⁸⁷ Isto, str. 270

⁴⁸⁸ Fredric Jameson, *Brecht and Method*, str. 2

⁴⁸⁹ Fredric Jameson, „Cognitive Mapping“, Cary Nelson, Lawrence Grossberg (ed.), *Marxism and Interpretation of Culture*, MacMillan, London, 1988, str. 358-359

promenili nesvesne fantazme njenih subjekata i proizveli nove koji bi ih usmerili ih kao novom kolektivnom projektu. Na ovaj način Džejmson putem teorije utopije na svoj specifičan način misli uniju marksističke teorije i prakse. U doba slabljena kolektivno organizovane politike levice stoga je bitno pratiti kulturne tekstove koji, pored kognitivne funkcije u detekciji simptoma našeg društva, nude i utopijske obrasce za prevazilaženje savremenog kapitalizma i izgradnju novog društva i koji mogu poslužiti kao motivacija i matrica za nove forme kolektivne političke prakse.

Zaključak

U našem radu smo dali pregled kritike pojma reprezentacije i sa njom povezana kritike subjekta reprezentacije u francuskoj strukturalističkoj i poststrukturalističkoj teoriji šezdesetih i sedamdesetih godina prošlog veka, kao i marksističke rekonceptualizaciju ovih pojmova kroz dijalog sa ovom kritikom. Izdvojili smo marksističku teoriju Luja Altisera kao začetnika ovog specifičnog diskursa koji pokušava da artikuliše marksističku teoriju sa (post)strukturalističkom kritikom pojmova reprezentacije i subjekta. Temeljna teza našeg rada je tako da Altiser posle svoje teoretske faze, koja u dobroj meri koincidira sa strukturalizmom, zasniva svoju osobenu verziju poststrukturalizma koja je nesvodiva na njegovu dominantnu 'tekstualističku' varijantu, kao i na psihoanalitičku varijantu koja je nastala pod primatom rada Žaka Lakana. Ono što je karakteristično za teorijsku problematiku Luja Altisera jeste logika nadodređenja ili artikulacije različitih teorijskih struktura koja odbija da jedna dominantna struktura predstavlja strukturu svih ostalih struktura i tako ih svede na sebe. Ovaj specifični teorijski mehanizam koji ustanovljava Altiser razlikuje se temeljno od ostalih pokušaja spoja marksizma sa poststrukturalističkom teorijom i Lakanovom psihoanalizom. *Tel Quel* tako posmatra lingvističku strukturu označiteljske prakse kao strukturu koja je identična strukturama svih ostalih društvenih praksi, pa izvodi radikalni zaključak da transgresija jezičke prakse u avangardnim književnim i umetničkim delima utire put ka revolucionarnom preobražaju svih drugih društvenih praksi čija je struktura homologna jezičkoj. Altiserovska teorija umetnosti ovde bi prvo nastojala da odredi mesto i funkciju institucije umetnosti unutar kompleksnog sistema diferencijalnog nadodređenja različitih društvenih praksi koje čine način proizvodnje jednog konkretnog društva. Tek kad bi mesto i način funkcionisanja konkretnih umetničkih praksi i njihov međuođnos sa ostalim diferencijalnim društvenim praksama bio određen, moglo bi se pristupiti analizi mogućeg subverzivnog delovanja neke umetničke prakse unutar konkretnog načina proizvodnje jednog društva. Umesto ovakve kompleksne analize *Tel Quel* putem logike strukturalnih homologija tvrdi direktno odražavanje jezičkih prestupa na strukturu drugih društvenih praksi.

Druga linija marksističke kritike koja je zasnovana na spoju lingvistike i Lakanove teorije psihoanalitičkog subjekta nesvesnog takođe barata sa teorijskim mehanizmom strukturalnih

homologija. Ova linija ide od Žaka Lakan, preko pokušaja ukrštanja lakanovske teorije sa naučnim marksizmom Žak-Alen Milera u periodu njegovog rada u časopisu *Cahiers Pour l'Analyse*, do postmarksističke teorije ideologije Ernesta Lakloa i Šantal Muf i slovenačke lakanovske škole koju predvodi Milerov učenik Slavoj Žižek. Ovaj teorijski pravac je zasnovan na specifičnoj strukturi diskursa koja nastaje artikulacijom diskursa nesvesnog sa lingvističkim diskursom označitelja, to jest, radi se o ne-celoj simboličkoj označiteljskoj strukturi koju zašiva nesvesni subjekt ili objekt malo a. Ovaj teorijski pravac je tako zasnovan na ideji simboličkog značenjskog poretka koji je ustanovljen na elementu koji je isključen iz njegovog diskursa, ali koji čini funkcionisanje diskursa mogućim. Prema altiserovskoj problematici ni ova teorijska problematika ne izlazi i mehanizma strukturalnih homologija budući da posmatra sve teorijske i društvene diskurse kao zasnovana ovom jednom modelu strukture. Altiserova logika nadodređenja protivi se upravo ovakvoj mehaničkoj translaciji strukture jedne teorije u strukturu drugih teorija ili društvenih praksi. Ovaj strukturalni paralelizam prisustan je i u teoriji Slavoj Žižeka koja će od kraja osamdesetih godina predstavljati dominantnu intepretaciju spoja psihoanalize i marksizma. Žižekovoj teoriji može se tako sa altiserovskih pozicija zameriti da ona ne misli artikulaciju diskursa psihoanalize i diskursa istorijskog materijalizma, već mehanički prenosi izvesne psihoanalitičke koncepte u domen marksizma. Tako, na primer, Žižek zaključuje da je starije disciplinarno kapitalističko društvo imalo obsesivno-neurotičnu strukturu, dok novo, neoliberalno, permisivno, funkcioniše po principu perverzne strukture. Ovde tako vidimo na delu strukturalni homologizam između psihoanalitičkih psihičkih struktura pojedinih subjekata i određenih struktura kapitalističkog načina proizvodnje. Altiserovski prigovor Žižeku bi stoga bio da on ne misli artikulaciju i nadodređenje različitih teorijskih diskursa i njihovih specifičnih struktura, već ih svodi na strukturalni paralelizam. U Altiserovoj teoriji tako primat nije na utvrđivanju strukturalnih homologija različitih društvenih diskursa i praksi, već na njihovoj artikulaciji koja omogućava reprodukciju određenog načina proizvodnje i određene klasne dominacije. Teoriju subjekta i njegove reprezentacije tako je moguće misliti samo putem nadodređenja ovih različitih društvenih diskursa i praksi unutar konkretnih načina proizvodnje, pa ona stoga ne može biti zasnovana na jednom univerzalnom apriornom strukturalnom modelu identičnom za sve društvene prakse.

Ipak, u svojoj teoriji subjekta koncipiranoj u eseju o državnim ideološkim aparatima Altiser je tvrdnjom o postojanju jedinstvenog 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. Odgovor na ove probleme potražili smo u teoriji Rastka Močnika koja nastavlja projekat artikulacije altiserovskog diskursa istorijskog materijalizma sa lakanovskom psihoanalizom, i u teoriji Etjena Balibara koji pokušava rekonceptualizovati Altiserovu teoriju subjekta i ideologije sa projektom emancipatorne subverzivne politike. 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. Psihoanalitički 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. Ovaj mehanizam koji svojom praktičnom prirodom 'hvata' pojednice je zatim doveden u vezu sa načinom na koji podržava izvesne odnose klasne i geopolitičke dominacije. Da bi vladajuća ideologija interpelirala pojednice u svoj diskurs ona takođe prema Močniku treba da podstakne njihovu nesvesnu želju. On stoga vidi psihoanalitički koncept fantazma kao sponu između subjektivnog plana reprezentacije i domena društvene strukture. Ideološka reprezentacija tako pruža subjektu putem fantazma i određeni užitak u ideologiji, i ovaj fantazam predstavlja odlučujući činilac u procesu ideološke interpelacije. Slično Altiseru, Močnik ovde vidi vladajuću ideologiju kao instancu koja nadodređuje fantazmatsku strukturu pojedinaca i procesom artikulacije je označava. Močnik tako izlazi iz problematike strukturalnih homologija putem artikulacije lakanovske psihoanalize i kompleksne teorije društvenog nadodređenja altiserovskog marksizma i reformuliše pojmove ideološke interpelacije, subjekta, ideologije i institucije.

Sa druge strane, politička teorija Etjena Balibara ustanovljuje kontradikciju između Altiserove teorije ideološke interpelacije pojedinaca u subjekte i njegove emancipatorne politike, klasne borbe proletarijata koja vodi ka ukidanju države i zasnivanju besklasnog komunističkog društva. Naime, Altiserova teorija ideološke interpelacije, objašnjena na

primeru religiozne subjektivacije, ne teoretizuje mogućnost izlaska subjekta iz gvođenog kaveza vladajuće ideologije i mogućnost kontra-interpelacije u neku opozicionu ideologiju, kakva je proleterska. Ovaj problem Balibar će rešiti tezom da vladajuća ideologija predstavlja transformisano i odloženo 'imaginarno' potčinjenih. Kako bi imala validnost i legitimnost, vladajuća ideologija, prema Balibaru, mora uključiti glasove potčinjenih unutar sebe i prilagođavati se njihovom otporu. Ono što interpelira pojedince u diskurs vladajuće ideologije je tako ova utopijska projekcija imaginarnog potčinjenih koja je unutar vladajućeg diskursa prerađena i okrenuta protiv njih. Međutim, mogućnost ideološkog revolta je na ovaj način internalno upisana unutar kontradikcija vladajuće ideologije i potčinjeni se mogu uvek pobuniti protiv njenog neispunjenog obećanja. Ova utopijska komponenta vladajuće ideologije, imaginarno potčinjenih, tako predstavlja tačku koja vrši ideološku interpelaciju pojedinaca. Utopijska dimenzija ideologije, koja u modernoj, demokratskoj konstituciji subjekta prava podrazumeva koncept jednakosti i slobode pojedinaca, tako predstavlja i mesto ideološke interpelacije, ali i mesto potencijalne ideološke subverzije. Utopija je stoga i konstitutivni elemenat svake hegemonijske ideologije, ali svake subverzivne, kontra-hegemonijske, emancipatorske politike. Na ovaj način je moguće povezati teoriju ideološke interpelacije pojedinaca u subjekte sa emancipatornom politikom zasnovanom na klasnoj borbi, budući da svaka vladajuća ideologija predstavlja kontradiktornu formaciju koja negira ona prava i slobode koje proklamuje.

U radu Fredrika Džejmsona zatim smo pronašli teoriju koja Močnikov naglasak na suplementarnoj prirodi ideološkog fantazma (razrešenje strukturalnih društvenih kontradikcija), povezuje sa teorijom utopije. Prema Džejmsonu svaka umetnička forma, kako bi interpelirala čitaoce ili gledaoce u svoj diskurs, mora im obezbediti libidinalnu investiciju u tekst koji će okinuti izvesni nesvesni utopijski impuls. Ovaj utopijski impuls može biti kompenzatorskog karaktera, koji pruža recipijentima supstitutivna zadovoljstva koja ih pacifikuju unutar ideologije koja ih potčinjava, ili može imati subverzivni karakter tako što kritikuje vladajuću ideologiju i društveni sistem i nudi projekat drugačijeg društvenog uređenja. Interpelacija čitalaca ili gledalaca u umetničko delo tako se odigrava na ovom bazičnom fantazmatskom, utopijskom planu koji je potisnut u domen nesvesnog. Ova fantazmatska-utopijska struktura umetničkog dela je međutim nadodređena sferom društvenog i istorijskog koja funkcioniše kao njihov strukturalni limit. Umetnička dela tako pokušavaju dati fantazmatske solucije konkretnih nerazrešivih društvenih, klasnih i istorijskih kontradikcija, koja mogu biti i afirmativna, ali i subverzivna u odnosu prema vladajućem

društvenom poretku. Džejmsonova teorija se tako nastavlja na problematiku mišljenja artikulacije diskursa psihoanalize sa diskursom istorijskog materijalizma i povezuje ih sa konceptom utopije preko koga zasniva svoju konceptualizaciju odnosa umetnosti i ideologije, subjektivacije pojedinaca umetničkim delom i mišljenja emancipatorskih subverzivnih umetničkih praksi.

U pogledu pojma reprezentacije i subjekta reprezentacije koji su predmet našeg rada možemo izvesti sledeće zaključke. Za razliku od strukturalističke faze svog rada, Altiser u svojoj samokritici shvata neophodnost postojanja ideološke reprezentacije u svakom društvu i nemogućnost njenog poništavanja konceptualnom naučnom proizvodnjom. Ključna teza ovde je da ne postoji neutralna i objektivna naučna prezentacija, već da je svaka teorijska proizvodnja rascepljena svojim udelom u klasnoj borbi, koja je konstitutivna za svako polje društvene prakse. Filozofija stoga predstavlja reprezentaciju politike i klasne borbe u polju teorije, pa je se problematika reprezentacije sada sagledava prema njenim praktičnim društvenim učincima koje proizvodi u datoj društveno-istorijskoj konjunkturi. U problematici teorije umetnosti ova samokritika je vodila ka zaokretu od epistemološkog zasnivanja naučne teorije umetnosti, ka propitivanju konkretne funkcije koje umetnička dela imaju u određenim konjunkturama i materijalnim efektima koje proizvode u uređenju društvenih odnosa, kao i ka ispitivanju mogućnosti zasnivanja kontra-hegemonijskih umetničkih praksi. Ova promena problematike je otvorila i problem subjektivacije pojedinaca putem umetničkih diskursa što će voditi ka pitanju sinteze marksizma sa lakanovskom psihoanalizom. Najpotpunije odgovore na ova pitanja našli smo u teoriji umetnosti Fredrika Džejmsona. Prema njemu umetnička reprezentacije putem kreiranja utopijskih fantazija omogućavaju konekciju subjektivnog libidinalnog plana pojedinaca sa društvenim i istorijskim strukturama i procesima. Umetničke reprezentacije na ovaj način sadrže libidinalno-utopijsku komponentu koja omogućava njihovim recipijentima izvestan užitak nudeći im imaginarna razrešenja stvarnih društvenih i istorijskih kontradikcija.

Savremena marksistička teorija umetnosti tako raskida sa tradicionalnom marksističkom konceptualizacijom pojma reprezentacije koja je zasnovana na problematici odražavanja, bilo alijenizirane ljudske suštine bilo ekonomskih procesa. Na umetničku reprezentaciju sada se gleda kao na suplementarnu društvenu formaciju koja razrešava nepomirljive strukturalne društvene kontradikcije. Umetnička reprezentacija stoga nije puka, pasivna reprezentacija društva i istorije, već ona predstavlja društveno-simbolički akt putem koga ona vrši svoju društvenu intervenciju. Društvena struktura kao ne-celo zahteva reprezentaciju kao svoj

suplement koji pokreće njeno delovanje. Reprerentacija tako nije odvojena od strukture, koja bi na ovaj način predstavljala nezavisno postojeći entitet, već je upravo deo strukture koji omogućava strukturi da funkcioniše i da proizvodi efekat društva. Reprerentacija stoga nije puki odraz strukture, već je konstitutivna za samu strukturu koja ima upisano prazno mesto u sebi koju reprerentacija popunjava i omogućuje joj totalizaciju i funkcionisanje. Budući da je struktura uvek ne-cela i kontradiktorna, funkcija reprerentacije je upravo da pokuša da pomiri ove kontradiktornosti i da ponudi njihovo razrešenje. Reprerentacija ima strukturnu funkciju koja omogućuje reprodukciju same društvene strukture budući da upravlja delovanjem pojedinaca i daje istovremeno smisao njihovoj praksi. Dakle, marksistička problematika reprerentacije je nesvodiva na posmatranje reprerentacije kao odraza nekog nezavisnog društvenog ili istorijskog referenta. Istorija pre predstavlja odsutnog referenta reprerentacije, referenta koji je određuje kao strukturalni limit ili društvena kontradikcija na koju ona daje svoj pokušaj razrešenja. Reprerentacija je stoga nužna za funkcionisanje svakog subjekta i svakog društva. U odnosu na svoje pozicioniranje unutar različitih kompleksnih društvenih konjunktura različite umetničke reprerentacije mogu dobiti različite političke i ideološke konotacije. Koncept reprerentacije u umetnosti tako je nemoguće eliminisati apriornom diskvalifikacijom kao nosioca represivne buržoaske ideologije kao što je slučaj u ranom Altiserovom radu ili teoriji časopisa *Tel Quel*. Budući da je svaka reprerentacija primarno određena ovim svojim mestom i funkcijom unutar određene društvene konjunktore, ne možemo govoriti o apriornim formama materijalističke ili idealističke, subverzivne ili konzervativne, umetničke prakse. Ideološka i klasna borba se tako vode u polju reprerentacije koje nikad ne može biti potpuno zatvoreno, budući da je uvek prožeto konstitutivnim društvenim antagonizmima i protivrečnostima.

Bibliografija

Louis Althusser, „A Letter on Art in Reply to Andre Daspre“, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Montley Review Press, New York and London, 1971, str. 221-228

Louis Althusser, „Conferenza dibattito del Professore Louis Althusser“, *La Provincia di Forti*, January 8, 1962, str. 5-10

Louis Althusser, „Cremonini, Painter of the Abstract“, *Lenin and Philosophy and other Essays*, Monthley Review Press, New York and London, 1971, str. 229-241

Louis Althusser, „Is it Simple to be a Marxist in Philosophy“, *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of Scientists*, Verso, London/New York, 2011, str. 203-240

Louis Althusser, „Lenin and Philosophy“, *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of Scientists*, Verso, London/New York, 2011, str. 167-202

Louis Althusser, „Letters to D.“, *Writings on Psychoanalysis: Freud and Lacan*, Columbia University Press, New York, 1996, str. 33-78

Louis Althusser, „Marx in His Limits“, Francois Matheron, Oliver Corpet (ed.), Louis Althusser, *Philosophy of Encounter: Later Writings, 1978-87*, Verso, London/New York, 2006, str. 7-162

Louis Althusser, „Marxism Today“, *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists*, Verso, London/New York, 2011, str. 267-280

Louis Althusser, „Note on the ISAs“, Louis Althusser, *On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses*, Verso, London/New York, 2014, str. 218-231

Louis Althusser, „On Brecht and Marx“, Warren Montag, *Louis Althusser*, Palgrave Macmillan, Basingstoke Hampshire, New York, 2003, str. 136-149

Louis Althusser, „On Feuerbach“, Francois Matheron (ed.), *Louis Althusser: The Humanist Controversy and Other Writings*, Verso, London, 2003, str. 85-154

Louis Althusser, *On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses*, Verso, London/New York, 2014.

Louis Althusser, „Philosophy and the Spontaneous Philosophy of Scientists (1967)“, *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of Scientists*, Verso, London/New York, 2011, str. 69-166

Louis Althusser, „Predgovor: Od *Kapitala* do Marxsove filozofije“, Louis Althusser, Etienne Balibar, *Kako čitati Kapital*, Centar za kulturnu djelatnost Saveza socijalističke omladine, Zagreb, 1975, str. 15-74

Louis Althusser, „Predmet *Kapitala*“, Louis Althusser, Etienne Balibar, *Kako čitati Kapital*, Centar za kulturnu djelatnost Saveza socijalističke omladine, Zagreb, 1975, str. 75-204

Louis Althusser, *Psychoanalyse et sciences humaines: Deux conférences*, Le livre de poche, Paris, 1996.

Louis Althusser, „Reply to John Lewis“, *Essays in Self-Criticism*, New Left Review, London, 1976, str. 33-100

Louis Althusser, „The Humanist Controversy“, Francois Matheron (ed.), *Louis Althusser: The Humanist Controversy and Other Writings*, Verso, London, 2003, str. 221-306

Louis Althusser, „The 'Piccolo Teatro': Bertolazzi and Brecht. Notes on a Materialist Theatre“, *For Marx*, Verso, London, 2005, str. 129-152

Louis Althusser, „Theory, Theoretical Practice and Theoretical Formations: Ideology and Ideological Struggle“, *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of Scientists*, Verso, London, 2011, str. 1-42

Louis Althusser, „Three Notes on the Theory of Discourses“, Francois Matheron (ed.), *Louis Althusser: The Humanist Controversy and Other Writings*, Verso, London, 2003, str. 33-84

Louis Althusser, *Writings on Psychoanalysis: Freud and Lacan*, Columbia University Press, New York, 1996.

Luj Altise, „Marksizam i humanizam“, *Za Marksa*, Nolit, Beograd, 1971, str. 203-228

Luj Altise, „O materijalističkoj dijalektici: O nejednakosti početka“, *Za Marksa*, Nolit, Beograd, 1971, str. 141-202

Luj Altise, „Protivrečnost i nadodređenost: Beleške za jedno istraživanje“, *Za Marksa*, Nolit, Beograd, 1971. str. 85-130

Luj Altise, *Za Marksa*, Nolit, Beograd, 1971.

Luj Altiser, *Elementi samokritike*, BIGZ, Beograd, 1975.

Luj Altiser, *Ideologija i državni ideološki aparati*, Karpos, Loznica, 2009.

Luj Altiser, „Transformacija filozofije“, *Prelom: časopis za sliku i politiku*, br.8/9, jesen/zima 2008/9, str. 67-84

Gaston Bachelard, *Formation of the Scientific Mind*, Clinamen Press, Manchester, 2002.

Gaston Bachelard, *Le Rationalisme Appliqué*, P.U.F., Paris, 1949.

Etienne Balibar, „Althusser's Object“, *Social Text*, No. 39, Summer, 1994, str. 157-188

Etienne Balibar, „Citizen Subject“, Eduardo Cadava, Peter Connor, Jean-Luc Nancy (ed.), *Who Comes After the Subject*, Routledge, London/New York, 1991, str. 33-57

Etienne Balibar, *Equaliberty: Political Essays*, Duke University Press, Durham/London, 2014.

Etienne Balibar, „Foreword: Althusser and the 'Ideological State Apparatuses'“, Louis Althusser, *On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses*, Verso, London/New York, 2014, str. vii-xviii

Etienne Balibar, „From Bachelard to Althusser: The Concept of 'Epistemological Break'“, *Economy and Society*, Vol. 7, No. 3, August 1978, str. 207-237

Etienne Balibar, „Structuralism: A Destitution of the Subject“, *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 14:1, 2003, str. 1-21

Etienne Balibar, „The Non-Contemporarity of Althusser“, E. Ann Kaplan, Michel Sprinker (ed.), *The Althusserian Legacy*, Verso, London/New York, str. 1-16

Etienne Balibar, „The Infinite Contradiction“, *Depositions: Althusser, Balibar, Macherey, and the Labour of Reading*, *Yale French Studies*, n. 88, Yale University Press, New Haven, 1995, str. 157-188

Etienne Balibar, „The Subject“, *Umbr(a): Ignorance of the Law*, No.1, 2003, str. 9-22

Etienne Balibar, Pierre Macherey, „On Literature as an Ideological Form“, Eagleton, Terry. Drew Milne (ed.), *Marxist Literary Theory: A Reader*, Blackwell Publishers, Oxford-England, Cambridge-Massachusetts, 1996, str. 275-295

Renée Balibar, *Les français fictifs: Le rapport des styles littéraires au français national*, Hachette, Paris, 1974.

Renée Balibar, Dominique Laporte, *Le français national: Politique et pratique de la langue nationale sous la Révolution*, Hachette, Paris, 1974.

Rolan Bart, *Književnost, mitologija, semiologija*, Nolit, Beograd, 1979.

Roland Barthes, „The Reality Effect“, *The Rustle of Language*, Hill and Wang, New York, 1986, str. 141-148

Emil Benvenist, *Problemi opšte lingvistike*, Nolit, Beograd, 1975.

Jacques Bidet, „Introduction: An Invitation to Reread Althusser“, Louis Althusser, *On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses*, Verso, London/New York, 2014, str. xix-xxviii

Marie-Helene Brousse, „The Drive (I), (II)“, Richard Feldstein, Bruce Fink, Maire Jaanus, (ed.), *Reading Seminar XI. Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, State University of New York Press, Albany, 1995, str. 99-118

- Ian Buchanan, *Fredric Jameson: Live Theory*, Continuum, London, 2006.
- Ian Buchanan (ed.), *Jameson on Jameson: Conversations on Cultural Marxism*, Duke University Press, Durham, 2007.
- Ian Buchanan, „Reading Jameson Dogmatically“, *Historical Materialism*, 10:3, 2002, str. 223-243
- Thomas Carmichael, „Structure and Conjecture: Literary Study and the Return to Althusser“, *E-rea*, No. 3:1, 2005, <http://ereva.revues.org/618>, sajt posećen 7. 8. 2014. godine
- Lorenzo Chiesa, *Subjectivity and Otherness. A Philosophical Reading of Lacan*, The MIT Press, Cambridge, MA, 2007.
- Won Choi, „A Structuralist Controversy: Althusser and Lacan on Ideology“, 2012, *Dissertations*, Paper 297, http://ecommons.luc.edu/luc_diss/297
- Ferdinand de Sosir, *Opšta lingvistika*, Nolit, Beograd, 1969.
- Žak Derida, „Struktura, znak i igra u diskursu humanističkih nauka“, Donato, Euđenio (pri.), *Strukturalistička kontroverza*, Prosveta, Beograd, 1988, str. 289-315
- Katja Diefenbach et al. (ed), *Encountering Althusser: Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, Bloomsbury Academic, New York-London, 2013.
- Mladen Dolar, „Beyond Interpellation“, *Qui Parle*, 6.2, 1993, str. 75-96
- William C. Dowling, *Jameson, Althusser, Marx: An Introduction to The Political Unconscious*, Cornell University Press, Ithaca/New York, 1984.
- Anne Dunand, „The End of Analysis, I, II“, Richard Feldstein, Bruce Fink, Maire Jaanus (ed.), *Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, State University of New York Press, Albany, 1995, str. 243-256
- Fredrik Džejmson, *Maršizam i forma*, Nolit, Beograd, 1974.
- Fredrik Džejmson, *Političko nesvesno: Pripovedanje kao društveno-simbolički čin*, Rad, Beograd, 1984.
- Terry Eagleton, „Machery and Marxist Literary Theory“, G.H.R. Parkinson (ed.), *Marx and Marxisms*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, str. 145-156
- Boris Ejhenbaum, „Kako je napravljen Gogoljev *Šinjel*“, Aleksandar Petrov (ur.), *Poetika ruskog formalizma*, Prosveta, Beograd, 1970, str. 245-265
- Luke Ferretter, *Louis Althusser*, Routledge, Oxford, 2006.
- Patrick Ffrench, *The Time of Theory: A History of Tel Quel (1960-1983)*, Claderendon Press, Oxford, 1995.
- Sigmund Freud, „Creative Writers and Day-Dreaming“, Peter Gay (ed.), *The Freud Reader*, W.W. Norton & Company, New York, 1989, str. 436-443

Sigmund Freud, „Instincts and Their Vicissitudes“, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIV (1914-1916): On the History of the Psycho-Analytic Movement, Papers on Metapsychology and Other Works*, The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, London, 1954, str. 109-140

Mišel Fuko, *Arheologija znanja*, Plato, Beograd, 1998.

Mišel Fuko, *Riječi i stvari: Arheologija humanističkih nauka*, Nolit, Beograd, 1971.

G. M. Goshgarian, „Introduction“, Francois Matheron (ed.), *Louis Althusser: The Humanist Controversy and Other Writings*, Verso, London, 2003, str. xvii-xviii

G.M. Goshgarian, „Translator's Introduction“, Francois Matheron, Oliver Corpet (ed.), Louis Althusser, *Philosophy of Encounter: Later Writings, 1978-87*, Verso, London/New York, 2006, str. xiii-1

Martin Heidegger, „The Age of the World Picture“, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Harper & Row, New York, 1977, str. 115-154

Martin Hajdeger, „Izvor umetničkog dela“, *Šumski putevi*, Plato, Beograd, 2000, str. 7-59

Peter Hallward, „Introduction: Theoretical Training“, Peter Hallward, Knox Peden (ed.), *Concept and Form: Volume 1, Selection from the Cahiers Pour l'Analyse*, Verso, London/New York, 2012, str. 1-55

Peter Hallward, Knox Peden (ed.), *Concept and Form: Volume 1, Selection from the Cahiers Pour l'Analyse*, Verso, London/New York, 2012.

Peter Hallward, Knox Peden (ed.), *Concept and Form: Volume 2, Interviews and Essays on the Cahiers Pour l'Analyse*, Verso, London/New York, 2012.

George Hartley, *The Abyss of Representation: Marxism and the Postmodern Sublime*, Duke University Press, Durham/London, 2003.

Louis Hjelmslev, *Prolegomena teoriji jezika*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1980.

Sean Homer, Douglas Kellner (ed.), *Fredric Jameson: A Critical Reader*, Palgrave Macmillan, Basingstoke/New York, 2004.

Caren Irr, Ian Buchanan (ed.), *On Jameson: From Postmodernism to Globalization*, State University of New York Press, Albany, 2006.

Fredric Jameson, *Archaeologies of The Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, London, Verso, 2005.

Fredric Jameson, *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of Present*, Verso, London, 2002.

Fredric Jameson, *Brecht and Method*, Verso, London, 1998.

Fredric Jameson, „Cognitive Mapping“, Cary Nelson, Lawrence Grossberg (ed.), *Marxism and Interpretation of Culture*, MacMillan, London, 1988, str. 347-357

Fredric Jameson, *Fables of Aggression: Wyndham Lewis, the Modernist as Fascist*, Verso, London/New York, 2008.

Fredric Jameson, *Late Marxism*, Verso, London, 1990.

Fredric Jameson, „Postmodernism, Or, The Cultural Logic of The Late Capitalism“, *New Left Review*, no. 146, 1984, str. 59-92

Fredric Jameson, *Postmodernism, Or, The Cultural Logic of The Late Capitalism*, Duke University Press, Durham, 1991.

Fredric Jameson, *Representing Capital: A Commentary on Volume One*, Verso, London, 2011.

Fredric Jameson, *Sartre: The Origins of a Style*, Columbia University Press, New York, 1981.

Fredric Jameson, *Signatures of the Visible*, Routledge, New York, 2007.

Fredric Jameson, *The Antinomies of Realism*, Verso, London, 2013.

Fredric Jameson, *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern 1983-1998*, Verso, Londo/New York, 1998.

Fredric Jameson, *The Geopolitical Aesthetic: Cinema and Space in World System*, BFI Publishing, London, 1992.

Fredric Jameson, *The Hegel Variations: On the Phenomenology of Spirit*, Verso, London, 2010.

Fredric Jameson, *The Ideologies of Theory*, Verso, London/New York, 2008.

Fredric Jameson, *The Modernist Papers*, Verso, Londo, 2007.

Fredric Jameson, *The Seeds of Time*, Columbia University Press, New York, str. 1994.

Fredric Jameson, *U tamnici jezika: Kritički prikaz strukturalizma i ruskog formalizma*, Stvarnost, Zagreb, 1978.

Fredric Jameson, *Valences of the Dialectic*, Verso, London, 2009.

Adrian Johnston, *Time Driven: Metapsychology and the Splitting of the Drive*, Northwestern University Press, Evanston, 2005.

Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Hackett, Indianapolis, 1996

Immanuel Kant, *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd, 2008.

Ann Kaplan, Michael Sprinker (ed.), *The Althusserian Legacy*, Verso, London/New York, 1995.

- James H. Kavanagh, „Marxism's Althusser: Toward a Politics of Literary Theory“, *Diacritics* 12, no. 1, 1982, str. 25-45
- Jacques Lacan, *D'un Autre à l'autre: Le séminaire, livre XVI*, Seuil, Paris, 2006.
- Jacques Lacan, „Science and Truth“, *Ecrits*, W.W. Norton & Company, New York, 2006, str. 726-744
- Jacques Lacan, *The Psychoses, 1955-56, The Seminar of Jacques Lacan, Book III*, W.W. Norton & Company, New York, 1997.
- Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI. Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, W.W. Norton & Company, New York, 1977.
- Jacques Lacan, „The Subversion of the Subject and the Dialectics of Desire in the Freudian Unconscious“, *Ecrits: A Selection*, Routledge, London/New York, 2001, str. 223-249
- Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards Radical Democratic Politics*, Verso, London, 2001.
- Nadir Lahiji (ed.), *The Political Unconscious of Architecture: Re-opening Jameson's Narrative*, Ashgate, Farnham, 2011.
- Dominique Lecourt, *Marxism and Epistemology: Bachelard, Canguilhem and Foucault*, NLB, London, 1975.
- Klod Lefor, *Izumevanje demokratije*, Filip Višnjić, Beograd, 2003.
- Claude Levi-Strauss, *Strukturalna antropologija*, Stvarnost, Zagreb, 1977.
- Klod Levi-Stros, *Tužni tropi*, Zepter Book World, Beograd, 1999.
- Pierre Macherey, *Teorija književne proizvodnje*, Školska knjiga, Zagreb, 1979.
- Pierre Macherey, „The Problem of Reflection“, *SubStance*, Vol. 5, No. 15, 1976, str. 6-20
- Ernest Mandel, *Late Capitalism*, NLB, London, 1978.
- Patrice Mangilier, „Acting out the Structure“, Peter Hallward, Knox Peden (ed.), *Concept and Form: Volume 2, Interviews and Essays on the Cahiers Pour l'Analyse*, Verso, London/New York, 2012, str. 25-46
- Patrice Maniglier, „What is Problematic?“, *Radical Philosophy*, 173, May/June, 2012, str. 21-23
- Luj Maren, „Ka teoriji čitanja u likovnim umetnostima: Pusenova slika *Pastiri u Arkadiji*“, *Prelom: Časopis Škole za istoriju i teoriju umetnosti*, br.1, 2001, str. 206-216
- Louis Marin, „Figures of Reception in Modern Representation in Painting“, *On Representation*, Stanford University Press, Stanford, 2001, str. 320-336
- Louis Marin, „The Frame of Representation and Some of Its Figures“, *On Representation*, Stanford University Press, Stanford, 2001, str. 352-372

Louis Marin, *Utopics: The Semiological Play of Textual Spaces*, Humanity Books, New York, 1984.

Karl Marks, Fridrih Engels, *Nemačka ideologija, Knjiga I i Knjiga II*, Kultura, Beograd, 1964.

Karl Marx, *Kapital: Kritika političke ekonomije*, Prosveta, Beograd, 1974.

Karl Marks, „Teze o Fojerbahu“, Karl Marks, Fridrih Engels, *Nemačka ideologija, Knjiga I*, Kultura, Beograd, 1964, str. 3-5

Karl Marks, „Uvod u kritiku političke ekonomije“, *Prilog kritici političke ekonomije*, BIGZ, Beograd, 1976, str. 161-189

Karl Marx, Friedrich Engels, *Rani radovi*, Naprijed/Sloboda, Zagreb/Beograd, 1973.

Francois Matheron (ed.), *Louis Althusser: The Humanist Controversy and Other Writings*, Verso, London, 2003.

Francois Matheron, Oliver Corpet (ed.), *Louis Althusser, Philosophy of Encounter: Later Writings, 1978-87*, Verso, London/New York, 2006.

Jacques Alain Miller, „Acting of the Structure“, Peter Hallward, Knox Peden (ed.), *Concept and Form: Volume 1, Selection from the Cahiers Pour l'Analyse*, Verso, London/New York, 2012, str. 69-84

Jacques Alain Miller, „Suture (Elements of the Logic of Signifier)“, Peter Hallward, Knox Peden (ed.), *Concept and Form: Volume 1, Selection from the Cahiers Pour l'Analyse*, Verso, London/New York, 2012, str. 91-102

Nenad Mišćević, *Marksizam i post-strukturalistička kretanja: Althusser, Deleuze, Foucault*, Marksistički centar, Rijeka, 1975.

Warren Montag, *Althusser and His Contemporaries: Philosophy's Perpetual War*, Duke University Press, Durham/London, 2013.

Warren Montag, *Bodies, Masses, Power: Spinoza and His Contemporaries*, Verso, London/New York, 1999.

Warren Montag, *Louis Althusser*, Palgrave Mackmillan, Basingstoke Hampshire, New York, 2003.

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

Rastko Močnik „Ideology and Fantasy“, Ann Kaplan, Michael Sprinker (ed.), *The Althusserian Legacy*, Verso, London/New York, 1995, str. 139-156

Rastko Močnik, 'The Balkans as an Element in Ideological Mechanism', Dušan I. Bjelić, Obrad Savić (ed.), *Balkan as Metaphor: Between Globalization and Fragmentation*, The MIT Press Cambridge Massachusetts- London, 2002, str. 79-115

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

Christopher Prendergast, *Order of Mimesis: Balzac, Stendhal, Nerval and Flaubert*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

Christopher Prendergast, *The Triangle of Representation*, Columbia University Press, New York, 2000.

Walter Privitera, *Problems of Style: Michel Foucault's Epistemology*, State University of New York Press, Albany, 1995.

Jason Read, „The Althusser Effect: Philosophy, History, Temporality“, *Borderlands E-Journal*, 6 (1), http://www.borderlands.net.au/vol4no2_2005/read_effect.htm, sajt posećen 28. 7. 2014. god.

Robert Paul Resch, *Althusser and the Renewal of Marxist Social Theory*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/Oxford, 1992.

E. San Huan, „Marxist Aesthetics: On Macherey & Althusser“, <http://philcsc.wordpress.com/2008/10/28/marxist-aesthetics-on-macherey-althusser/>, sajt posećen 7. 8. 2014. godine

Jean Louis Schefer, „Spilt Color/Blur“, Paul Smith (ed.), *The Enigmatic Body: Essays on the Arts by Jean Louis Schefer*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, str. 1-23

Jean-Louis Schefer, „Zapis o reprezentativnih sistemih“, *Razprave Problemi*, št. 98-99, Ljubljana, 1971, str. 96-123;

Michael Sprinker, „Imaginary Relations: Althusser and Materialist Aesthetics“, *Imaginary Relations: Aesthetics and Ideology in the Theory of Historical Materialism*, Verso. London/New York, 1987, str. 267-296

Anders Stephanson, „Regarding Postmodernism--A Conversation with Fredric Jameson“, *Social Text*, No.21, 1989, str. 3-30

Susan Sontag, *Against Interpretation*, Macmillan, New York, 1966.

Aleksandar Stojanović, „Altiser u svojim granicama“, *Stvar: časopis za teorijske prakse*, Gerusija, Novi Sad, br. 5, 2013, str. 72-91

Mary Tiles, *Bachelard: Science and Objectivity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

Phillipe E. Wegner, „Horizons, Figures, and Machines: The Dialectics of Utopia in the Work of Fredric Jameson“, *Utopian Studies*, 9:2, 1998, str. 58-77

Phillipe E. Wegner, „Jameson's Modernisms; or the Desire called Utopia“, *Diacritics* 37:4, 2007, str. 3-20

Philip E. Wegner, „Periodizing Jameson, or, Notes towards a Cultural Logic of Globalization“, Caren Irr, Ian Buchanan (ed.), *On Jameson: From Postmodernism to Globalization*, State University of New York Press, Albany, 2006, str. 241-279

Slavoj Žižek, *Sublime Object of Ideology*, Verso, London, 2008.

Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, London/New York, 2000.

Biografski podaci o autoru

Rade Pantić je rođen 2. januara 1982. god. u Požegi. Osnovnu školu i Gimnaziju opšteg smera je završio u Arilju. Diplomirao je na Filozofskom fakultetu u Beogradu, Odsek za istoriju umetnosti, 2008. god. sa prosečnom ocenom 9,47. Odbranio je diplomski rad „Kulturni modeli: slikarstvo i film u Srbiji 1945-1965“ sa ocenom 10. Upisuje Interdisciplinarne doktorske studije pri Univerzitetu umetnosti u Beogradu, studijski program Teorija umetnosti i medija 2009. god.. Bio je korisnik Stipendije Ministarstva prosvete i nauke Republike Srbije za stipendiranje studenata doktorskih studija i uključivanje u naučno-istraživačke projekte Ministarstva od 2011. do 2013. god. Takođe je bio angažovan je na projektu *Identiteti srpske muzike u svetskom kulturnom kontekstu* Katedre za muzikologiju Fakulteta muzičke umetnosti u Beogradu od 2011. do 2013. god.

Bibliografija autora

Objavljeni radovi:

„Spasavanje redova Rajana i nostalgija za Drugim svetskim ratom“, *TFT: Časopis za teatar, film i televiziju*, br. 10, Službeni glasnik, Beograd, proleće 2011, str. 92-101

„Pogled i nova lakanovska filmska teorija“, *TFT: Časopis za teatar, film i televiziju*, br. 11, Službeni glasnik, Beograd, leto 2011, str. 122-129

„Rascep skopičkog nagona: Teorija pogleda Žaka Lakana“, tekst emitovan na Trećem programu Radio Beograda, 3.,4. i 5. novembra 2011.

„Političko nesvesno identiteta Josipa Broza Tita u likovnim umetnostima, muzici, medijima i javnim priredbama“, u zborniku *Istorija umetnosti u Srbiji XX vek: Realizmi i modernizmi oko hladnog rata*, Orion art, 2012.

„Političko nesvesno postmodernističkog filma nostalgije“, *Art+Media: Časopis za studije umetnosti i medija*, br. 2, Beograd, 2012.

Radovi predati u štampu:

„The Louis Althusser’s theory of ideological interpellation in post-socialist Balkan area“, *Evropske teorije u eks-Jugoslaviji. Transteorijski odnosi globalnih i lokalnih diskursa*, Cambridge Scholars Publishing Ltd., 2014.

„Ideologija intimističkog estetizma u srpskom modernističkom slikarstvu između dva svetska rata“, u zborniku *Istorija umetnosti u Srbiji XX vek, Tom tri: Moderna i Modernizmi*, Orion art, Beograd, 2014.

Ko-uredništvo zbornika: Nikola Dedić, Rade Pantić (ur.), *Marksistička estetika, filozofija i teorija umetnosti nakon 1950.*, Orion art, 2014.

„Valter Benjamin“, u zborniku Nikola Dedić, Rade Pantić (ur.), *Marksistička estetika, filozofija i teorija umetnosti nakon 1950.*, Orion art, 2014.

„Pjer Mašre“, u zborniku Nikola Dedić, Rade Pantić (ur.), *Marksistička estetika, filozofija i teorija umetnosti nakon 1950.*, Orion art, 2014.

„Fredrik Džejmson“, u zborniku Nikola Dedić, Rade Pantić (ur.), *Marksistička estetika, filozofija i teorija umetnosti nakon 1950.*, Orion art, 2014.

„Ernesto Laklo i Šantal Muf“, u zborniku Nikola Dedić, Rade Pantić (ur.), *Marksistička estetika, filozofija i teorija umetnosti nakon 1950.*, Orion art, 2014.